# INHALT


Alting von Geusau, F.A.M.: »Während sie beteten, erbebte der Ort.« Die Christen, die Kirche und die politische Macht . . . . . 220
Anzenbacher, Arno: Arbeitslosigkeit und Arbeit . . . . . 124
Arranz Rodrigo, M.: Genmanipulation beim Menschen der Zukunft . . . . . 485

Balthasar, Hans Urs von: »Erhaben über alle Mächte« . . . . . 31
– : Gottes Allmacht . . . . . 193
– : Die Einheit der theologischen Tugenden . . . . . 306
– : Jesus und das Verzeihen . . . . . 406
Brandmüller, Walter: Die konziliare Aktivität des Erzbischofs Montini von Mailand im Spiegel der deutschen Presse . . . . . 368
Brück, Max v.: Ernst Jünger und die neue Topographie. Ausschnitte . . . . . 284
Brun, Rudolf B.: Evolution und Christentum. Skizze eines Biologen . . . . . 518
Bürkle, Horst: Hoffnung bei fremden Religionen . . . . . 333

De Castro Homem, Edson: Die Ethik der Macht in der Kirche. Überlegungen . . 208
Doppelbauer, Josef Friedrich: Die geistliche Musik in der Kirche . . . . . 457
Dummett, Michael: Biblische Exegese und Auferstehung . . . . . 271

Ehrlich, Ernst Ludwig: »In der Heilsgeschichte liegt die Heilszukunft". Messianische und endzeitliche Vorstellungen des Judentums . . . . . 321
Erdmann, Karl Dietrich: Der deutsche Widerstand und der 20. Juli 1944 . . . . . 243

Francou, François: Option für die Armen und Heil für alle. Zur christlichen Problematik Lateinamerikas . . . . . 35

Gaugler, Eduard: Humanisierung der Arbeit. Arten und Probleme der Arbeitsstrukturierung . . . . . 135
Görres, Albert: Schuld und Schuldgefühle . . . . . 430
Greiner, Franz: Arbeitslosigkeit. Hinweise und Informationen . . . . . 161

Hanssler, Bernhard: Kulturelle Diakonie. Das Schöpferische in der Lehre des Cusanus . . . . . 64
Hättich, Manfred: Wie geht die Staatsgewalt vom Volke aus? Kritische Anmerkungen zum gegenwärtigen Demokratieverständnis . . . . . 249
Hennis, Wilhelm: Identität durch Errungenschaften? Zu einigen Wandlungen der politischen Kultur in der Bundesrepublik . . . . . 85
Henrici, Peter SJ: Vollmacht in Ohnmacht: die Macht in der Kirche . . . . . 201
– : »...wie auch wir vergeben unseren Schuldigern«. Philosophische Überlegungen zum Bußsakrament . . . . . 389
Hockerts, Hans Günter: Die Goebbels-Tagebücher 1932-1941. Eine neue Hauptquelle zur Erforschung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik . 539
Hohoff, Curt: Die Revision der Revision . . . . . 577

Jonas, Hans: Technik, Ethik und Biogenetische Kunst. Betrachtung zur neuen Schöpferrolle des Menschen . . . . . 501
Juros, Helmut: Wovon handelt die Theologie der Arbeit? . . . . . 116

Kasper, Walter: Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Zum Entwurf eines neuen katholischen Erwachsenenkatechismus . . . . . 255
Košir, Manca: Wer war Edward Kocbek? . . . . . 378

Lambrecht, Jan SJ: Christus muß König sein . . . . . 18
Léna, Marguerite: Erziehung zum Verzeihen . . . . . 418
Lobkowicz, Nikolaus: Jan Zahradníček (1905-1960) . . . . . 75

Macharski, Franciszek, Kardinal: Auschwitz oder das Kreuz – Symbol des neuen Europa? . . . . . 567
Maier, Hans: Das Recht auf Widerstand . . . . . 231

Overath, Johannes: Kirchenmusik im Dienste des Kultes . . . . . 355

Ratzinger, Joseph, Kardinal: Über die Hoffnung . . . . . 293
– : Kirchenverfassung und Umkehr. Fragen . . . . . 444
– : Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angesichts der Probleme der Moral in unserer Zeit . . . . . 524
Rebić, Adalbert: Psalm 110,1. Zur Bedeutung von »Sedet ad dexteram Patris« im Alten Testament . . . . . 14
Roegele, Otto B.: Wer war Edward Kocbek? . . . . . 382
Roos, Lothar: Theologie und Ethik der Arbeit . . . . . 97

Schönborn, Christoph OP: »Gott will für ewig Mensch bleiben«. Anmerkungen zur Auslegungsgeschichte des Glaubensartikels »Sedet ad dexteram Patris« . . 1
Sicari, Antonio M.: Zwischen »Verheißung« und »Erfüllung« . . . . . 315
Simmel, Oskar SJ: »Den Frieden gewinnen« . . . . . 94
– : Befreiungstheologie . . . . . 572
Stimpfle, Josef, Bischof: Freimaurerei und katholische Kirche. Nach Veröffentlichung des neuen Kirchenrechts . . . . . 166
Stöcklein, Paul: Woher der Haß? Die unbeantwortet gebliebene Antisemitismusdeutung Joseph Roths in den dreißiger Jahren . . . . . 467
Sudbrack, Josef SJ: Ablösung des Christentums? . . . . . 385

Vélez Rodríguez, Ricardo: Politischer Messianismus u. Theologie der Befreiung 343

Wollasch, Hans-Josef: »Euthanasie« im NS-Staat: Was taten Kirche und Caritas? »Ein unrühmliches Kapitel« in einem neuen Buch von Ernst Klee . . 174

Zahradníček, Jan: Gedichte . . . . . 74,81
Arbeit. Zum geschichtlichen Wandel des Begriffs . . . . . 145
Communio Lusitana . . . . . 387
Hilfe für Leser . . . . . 579
Kirchenverfassung und Umkehr. Fragen an Joseph Kardinal Ratzinger . . . . . 444
Über Versöhnung und Buße. Dokument d. Internationalen Theologenkommission . . . . . 44

## BESPROCHENE BÜCHER

Ernst Klee, »Euthanasie« im NS-Staat. Die »Vernichtung lebensunwerten Lebens« (Hans-Josef Wollasch) . . . . . 174
Knut Walf (Hrsg.), Stille Fluchten (Josef Sudbrack SJ) . . . . . 385
Das Neue Testament, nach der Übersetzung Martin Luthers. Revidierter Text 1984 (Curt Hohoff) . . . . . 577

## STELLUNGNAHMEN

Theobald Beer . . . . . 189

## REDAKTIONELLE HINWEISE

Betr. Mitarbeiter . . . . . 96, 192a, 291, 388, 484, 580

# »Gott will für ewig Mensch bleiben«[1]

## Anmerkungen zur Auslegungsgeschichte des Glaubensartikels »Sedet ad dexteram Patris«

*Von Christoph Schönborn OP*

*Johannes von Damaskus*, der in seiner »Darlegung des orthodoxen Glaubens« die große Tradition der griechischen Kirchenväter zusammenfaßt, stellt den Sinn unseres Glaubensartikels wie folgt dar: »Wir sagen: Christus sitzt körperlich zur Rechten Gottes des Vaters, allein wir lehren keine örtliche Rechte des Vaters. Denn wie sollte der Unumschriebene eine örtliche Rechte haben? Eine Rechte und Linke haben ja nur umschriebene Wesen. Nein, unter der Rechten des Vaters verstehen wir die Herrlichkeit und Ehre der Gottheit, in welcher der Sohn Gottes als Gott und wesensgleich mit dem Vater von Ewigkeit existiert und in der er nun, nachdem er in den letzten Zeiten Fleisch geworden, auch körperlich sitzt, da sein Fleisch mitverherrlicht ist. Denn er wird mit seinem Fleisch in *einer* Anbetung von der ganzen Schöpfung angebetet.«[2] In diesem knappen Exposé sind die beiden wichtigsten Glaubensaussagen zusammengefaßt, die die alte Kirche durch den Credoartikel vom »Sitzen zur Rechten des Vaters« bekräftigt sah: daß Christus Gott ist, »wesensgleich mit dem Vater«, und daß er sein Menschsein nach seiner Verherrlichung nicht aufgegeben hat, sondern wirklich »körperlich« zur Rechten des Vaters sitzt. Um diese beiden christologischen Grundaussagen gruppieren sich eine Reihe von mehr ekklesiologischen Folgerungen, die Damaszenus hier nicht eigens erwähnt, die aber von den Vätern reich entfaltet werden. Es geht vor allem um die Herrschaft und das Richteramt Christi, um das »Mitherrschen« der Gläubigen mit Christus, um die Einheit von Haupt und Leib, von Christus und Kirche.

Ein Blick in die dogmengeschichtliche Bedeutung unseres Credoartikels zeigt, vielleicht zur Überraschung mancher Leser, daß dieser eher harmlos und marginal wirkende Artikel in Wirklichkeit wie in einem Brennspiegel noch einmal das Ganze des christlichen Glaubens zusammenfaßt. Hören wir (1) zuerst einige Zeugen der »Glaubensregel«, die ohne Polemik den Sinn unseres Credoartikels vorstellen. Dann sollen (2) exemplarisch einige Beispiele christologischer Kontroversen um den Sinn der »sessio ad dexteram Patris« angeführt werden. Schließlich (3) möchten wir, vor allem von Augustinus her, den ekklesiologischen Aspekt dieses Mysteriums Christi zur Sprache bringen. In

1 A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. I. Freiburg 1979, S. 774.

2 Expos. fidei IV, 2; PG 94, 1104 D; Übers. D. Stiefenhofer, BKV (= Bibliothek der Kirchenväter. München 1913ff.), Bd. 44, S. 188.

allen drei Schritten kann es sich jeweils nur um knappe Hinweise, sozusagen um »Kostproben« aus dem Schatz der Kirchenväter handeln.

## *1. Zeugen der »Glaubensregel«*

Wie schon im Neuen Testament haben auch in der alten Kirche die Aussagen über Christi Sitzen zur Rechten Gottes mit dem Osterglauben und dem Glaubens*bekenntnis* zu tun. In der Osterpredigt des Bischofs *Meliton von Sardes* (ca. 160-170) finden wir ein feierliches Christusbekenntnis, das ganz erfüllt ist von der Gewißheit des österlichen Sieges Christi, und, darüber hinaus, seiner ewigen Herrschaft:

»Dieser ist es,
der den Himmel und die Erde machte
und im Anfang den Menschen gebildet hat;
der durch das Gesetz und die Propheten angekündigt wurde;
der durch eine Jungfrau Fleisch wurde;
der am Holz aufgehängt wurde;
der in der Erde begraben wurde;
der von den Toten auferstanden ist
und aufgestiegen ist zu den Himmelshöhen;
der zur Rechten des Vaters sitzt;
der alle Gewalt hat, zu richten und zu retten;
durch den der Vater alles gemacht hat
vom Anfang bis in die Äonen.«[3]

Fern aller Polemik wird hier, wie die Folge des Textes sagt, Christus als »Anfang und Ende«, »unaussprechlicher Anfang und unbegreifliches Ende« bekannt, als König und Herr, als Alpha und Omega.[4] Daß der präexistente Sohn Gottes zugleich der Gekreuzigte und der Verherrlichte ist, betont auch *Irenäus von Lyon* am Ende des 2. Jahrhunderts gegen die Tendenz der Gnostiker, Christus zu spalten in einen Irdischen und einen Himmlischen: »Keinen anderen als den, der ergriffen wurde und gelitten hat und sein Blut für uns vergoß, bezeichnet Paulus auf das deutlichste als Christus, den Sohn Gottes, der auch auferstanden ist und in den Himmel aufgenommen worden ist, wie er selber sagt: ›Christus, der gestorben ist, oder mehr noch, der auferweckt wurde, der zur Rechten Gottes ist‹ (Röm 8,34) . . . Ein und derselbe ist Jesus Christus, der Sohn Gottes, der uns durch sein Leiden mit Gott versöhnt hat und der von den Toten auferstanden ist, der zur Rechten des Vaters ist und der in allem vollkommen ist.«[5] *Fulgentius von Ruspe* (Anfang des

3 Peri Pascha 104; Übers. J. Blank, Meliton von Sardes, Vom Pascha. Freiburg 1963, S. 130.

4 Ebd., 105, S. 130.

5 Adv. haer. III, 16,9. Wie schon Meliton deutet auch Irenäus das neutestamentliche »zur Rechten

6. Jahrhunderts) betont in seinem »Brief an Petrus über die rechte Glaubensregel« eben diese Identität: »Ein und derselbe Gott, der Sohn Gottes . . . ist dem Fleisch nach, das im Grabe lag, aus dem Grabe auferstanden; und am vierzigsten Tag nach der Auferstehung ist derselbe menschgewordene Gott in den Himmel aufgefahren und sitzt zur Rechten Gottes.«[6] Was man im 4. Jahrhundert den Täuflingen in Jerusalem in den Glaubenskatechesen vor der Taufe sagte, können wir bei *Cyrill von Jerusalem* nachlesen. Gleich an drei Stellen kommt er auf die Bedeutung des »Sitzen zur Rechten des Vaters« zu sprechen, und jedesmal betont er, daß Christus von aller Ewigkeit zur Rechten des Vaters sitzt, »denn nicht ist er, wie einige geglaubt haben, nach seinem Leiden gewissermaßen von Gott gekrönt worden, nicht hat er wegen seiner Geduld den Thron zur Rechten erhalten, sondern seitdem er ist – er ist aber ewig erzeugt –, hat er die königliche Würde und thront mit dem Vater, da er, wie gesagt, Gott, Weisheit und Kraft ist. Er regiert zugleich mit dem Vater und hat alles um des Vaters willen erschaffen.«[7] Hier liegt der Akzent ganz auf der Gottheit Christi, die gerade durch das »Mitthronen« hervorgehoben wird: »*Ein* Sohn soll verkündet werden, der vor der Zeit zur Rechten des Vaters sitzt, und der das Sitzen zu seiner Seite nicht erst allmählich, in der Zeit, nach seinem Leiden, erhalten hat.«[8] Während Cyrill von der »Mitverherrlichung« der Menschheit Christi kaum spricht, steht diese in den Himmelfahrtspredigten Papst *Leos des Großen* stark im Vordergrund. Er lädt seine Zuhörer ein, sich mit den Jüngern zu freuen, daß »die menschliche Natur hoch über allen Geschöpfen des Himmels ihren Platz einnahm . . ., um auf dem Sitz des ewigen Vaters das Endziel ihrer Erhebung zu finden und auf diesem Throne die Herrlichkeit dessen zu teilen (d. h. des Vaters), mit dessen Wesen sie durch den Sohn in Verbindung stand«. Mit der Menschheit Christi sind alle Menschen in gewisser Weise, »einschlußweise«, mitverherrlicht: »die Himmelfahrt Christi bedeutet unsere eigene Erhebung«, denn Gottes Sohn hat sich die menschliche Natur »einverleibt und sie zur Rechten des Vaters gesetzt«.[9]

In der Auslegung unseres Glaubensartikels kommen somit die wichtigsten Glaubensfragen zur Sprache: Jesu Göttlichkeit, seine Wesensgleichheit mit dem Vater; sein Menschsein, das mit der Auferstehung nicht aufgelöst, sondern vollendet wird, bis hinein in die ewige »Mitverherrlichung« seines Leibes; die Einheit von Gottheit und Menschheit Christi auch noch in seiner ewigen

---

Gottes« als »zur Rechten des Vaters«; vgl. O. Perler, in: Méliton de Sardes, Sur la Pâque, Sources Chrétiennes 123. Paris 1966, S. 208.

6 PL 65,677 AB.

7 IV. Katechese, § 7; Übers. Ph. Häuser, BKV Bd. 41, S. 65.

8 XI. Katechese, § 17, BKV S. 171f.; vgl. XIV. Katechese. §§ 27-30; BKV, S. 256-259.

9 Sermo 73,4; Übers. Th. Steeger, BKV 55, S. 206f.

Herrschaft; die Identität des einen Sohnes, Jesu Christi, durch alle »Etappen« der Heilsgeschichte hindurch.

Das also sagt die »regula fidei«, die Richtschnur des Glaubens. Fragen fehlen freilich nicht: Kann man ernsthaft, mit Johannes von Damaskus ein *leibliches* »Sitzen zur Rechten« glauben? Kann man ein wesensgleiches Gottsein Christi denken? *Augustinus* erinnert hier die Katechumenen (und uns mit ihnen!) unerbittlich daran, daß der Glaube die Voraussetzung für das Verstehen ist: »Christus ist aufgefahren in den Himmel. Glaubt! Er sitzet zur Rechten des Vaters. Glaubt! . . . Dort ist er! Nicht sage euer Herz: Was treibt er? Fragt nicht, was zu finden nicht erlaubt ist! Dort ist er! Das genügt Euch! Er ist glückselig, und von der Glückseligkeit, die ›die Rechte des Vaters‹ genannt wird, stammt der Name dieser Glückseligkeit: ›die Rechte des Vaters‹.«[10] »Zur Rechten sein heißt also soviel wie in höchster Seligkeit sein, wo Gerechtigkeit, Friede und Freude ist; so wie zur Linken die Böcke angeordnet sind (Mt 25,33), das heißt im Elend wegen der Mühen und Peinigungen für die Ungerechtigkeit. Wenn man also vom Sitzen Gottes spricht, bezeichnet das keine Körperhaltung, sondern die richterliche Gewalt, die seiner Herrschaft nie fehlt, sondern die ständig jedem das zuteilt, was er verdient.«[11] *Thomas von Aquin* wird diese metaphorische Deutung der »Rechten« als Seligkeit und als richterliche Gewalt von Augustinus übernehmen.[12] Bedroht diese Metaphorik nun aber nicht doch den Realismus der *bleibenden* Leiblichkeit Christi? Augustinus will ihn nicht allegorisch auflösen. Er weist aber auch auf das Unbegreifliche dieses Glaubensartikels hin: »Wo aber und auf welche Weise sich der Leib des Herrn im Himmel befindet, ist wohl die neugierigste und überflüssigste Frage. Es genügt allein zu glauben, daß er im Himmel ist. Es steht unserer Schwachheit nicht zu, in die Geheimnisse der Himmel eindringen zu wollen, sondern es ist die Sache unseres Glaubens, von der Würde des Leibes des Herrn Hohes und Ehrfürchtiges zu denken.«[13]

## 2. *Der Glaubensartikel in der Kontroverse*

Gerade dies, vom Leib Christi »Hohes und Ehrfürchtiges zu denken«, stieß früh auf Widerstand. Es lohnt sich, einen Blick auf die Auslegung unseres

10 Sermo ad Catechumenos IV, 11; PL 40,634.

11 De fide et symbolo VII, 14; PL 40,188; Übers. C. J. Perl. Augustinus, Drei Bücher über den Glauben. Paderborn 1968, S. 23-25 (leicht verändert).

12 Summa Theologica III, q. 57; Comp. theol. c. 241 u. a. Thomas zitiert das schöne Wort aus Augustinus Sermo ad catechumenos: »Dort aber, in der ewigen Seligkeit, ist alles ›zur Rechten‹, weil dort keinerlei Elend ist«; q. 57, a. 1, ad 2.

13 De fide et symbolo V, 131; PL; Perl, S. 23.

Artikels bei den Gnostikern des 2. Jahrhunderts zu werfen.[14] Die immer wiederkehrende Grundüberzeugung der *Gnosis* ist diese: »Die Erlösung erstreckt sich nur auf die Seele, denn der Körper kann nicht anders, als seiner Natur nach zerfallen.«[15] Die Gnostiker berufen sich gerne auf das Pauluswort: »Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben« (1 Kor 15,50), um ihre Ansicht zu stützen, daß es für den Leib als Teil der materiellen Welt kein Heil und keine ewige Vollendung geben kann.[16] Die Himmelfahrt Christi wird denn auch von den Gnostikern meistens als die Rückkehr des himmlischen Christus in seinen ursprünglichen, rein geistigen Zustand verstanden. Der Gnostiker Apelles z. B. lehrte, Christus habe sich aus den verschiedenen kosmischen Stoffen einen Leib gebildet, dieser sei gekreuzigt worden, diesen habe er auch nach seiner Auferstehung den Jüngern gezeigt. Doch »nachdem er seinen Leib habe sehen lassen, gab er ihn der Erde zurück, von der er stammte: er nahm nichts Fremdes an sich, sondern alles, was er zeitweise benützte, gab er, als er das Band des Körpers löste, dem Seinigen zurück, dem Warmen das Warme, dem Kalten das Kalte, dem Flüssigen das Flüssige, dem Festen das Feste: dann ging er zum guten Vater, indem er den Samen des Lebens auf der Welt durch seine Jünger den Gläubigen zurückließ.«[17] Nach einem gnostischen Grundsatz muß jegliches wieder an seinen ursprünglichen Ort zurückkehren.[18] Was Materie ist, muß sich wieder in Materie auflösen, was Geist ist, kehrt – unfehlbar – zum Geist zurück. Hermogenes, kein eigentlicher Gnostiker, aber in diesem Punkt repräsentativ für die gnostische Deutung der Himmelfahrt, lehrt, Christus »sei, nach seinem Leiden auferweckt, den Jüngern körperlich erschienen und habe beim Aufstieg in den Himmel seinen Leib in der Sonne zurückgelassen, sei selbst aber zum Vater gekommen«. Dabei beruft er sich auf Psalm 18: »In die Sonne hat er sein Gezelt gesetzt . . .«, wobei mit dem Zelt hier das »irdische Zelt« des Leibes gemeint ist.[19] So fremdartig diese Kosmologie wirkt, der Kern der Aussage ist klar: man kann sich in weiten Kreisen der kultivierten Antike ein *leibliches* Auferstehen, eine ewige Vollendung des *Leibes* nicht denken. Dementsprechend wird dann auch dem »Sitzen zur Rechten« jeder leibliche Aspekt abgesprochen. Vielmehr wird in der Gnosis nun auch die »Rechte« als Ausdruck für »geistig«, »höher«, »licht«, »männlich« betrachtet, während die »Linke« das Gegenteil von alldem darstellt. Demgemäß deuten dann einige Gnostiker das Sitzen Christi zur Rechten

14 Ausführliche Darstellung bei A. Orbe, Cristologia Gnostica, Bd. II. Madrid 1976, S. 535 bis 573.

15 Irenäus, Adv. haer. I, 24,5 (über Basilides).

16 Ebd., V, 9ff.

17 Hippolyt, Ref. VII, 38; Übers. K. Preysing, BKV Bd. 40, S. 223; Orbe, a. a. O., (A. 14), S. 538.

18 Vgl. Irenäus, Adv. haer. II, 14,4.

19 Nach Hippolyt, Ref. VIII, 17; Preysing, S. 235.

Gottes in dem Sinne, daß Christus *höher* ist als Gott, als *dieser* Gott nämlich, der im Alten Testament zu den Juden spricht und der im Psalm 110,1 sagt: »Setze dich zu meiner Rechten.« Denn für die Gnostiker ist *dieser* Gott ja der schlechte Gott der Juden, der Schöpfer dieser schlechten Welt.[20] Absurde Spekulation? Nicht unbedingt, denn im Kern geht es hier um die Überzeugung, die auch heute viele Menschen teilen, daß *diese* Welt ein wirres, chaotisches und weithin negatives Produkt von niedrigen Kräften darstellt, aus dem nur die Erkenntnis (Gnosis) dieser Nichtigkeit herausführt.

Während für die Gnostiker das »Sitzen zur Rechten Gottes« ein Hinweis darauf ist, daß Christus diesen Gott »links liegen läßt«, ist es für die *Arianer* des 4. Jahrhunderts umgekehrt ein Zeichen dafür, daß der Sohn *geringer* ist als der Vater. *Eusebius von Cäsarea*, der große Kirchenhistoriker, der seine Nähe zum Arianismus nie überwinden konnte, sieht Christus, das Wort Gottes, als den »Erstgeborenen der ganzen Schöpfung« (Kol 1,15), als erstes, einzigartiges *Geschöpf* Gottes, das Gott zu seinem Mitherrscher gemacht hat, das »mit ihm thront«, dem »als einzigem unter den gewordenen Wesen die Ehre zuteil wurde, zur Rechten der Macht und Königsherrschaft des Allmächtigen zu sitzen«.[21] Eusebius erscheint es als etwas Undenkbares und Unannehmbares, daß dieses »Sitzen zur Rechten Gottes« Ausdruck für das wahre Gottsein Christi sein könnte. Für ihn bleibt Christus ein »gewordenes Wesen«, das höchste aller Geschöpfe, aber nicht Gott im wesenhaften Sinne, denn dies wäre für Eusebius unvereinbar mit der Einzigkeit Gottes.

Beriefen sich aber die Verteidiger des wahren, dem Vater wesensgleichen Gottseins Christi denn zu Recht auf Psalm 110,1 (»Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten«)? Ist es nicht vielmehr so, daß Christus erst durch die Auferstehung »zur Rechten Gottes erhöht worden ist« (Apg 2,33)? Die Arianer berufen sich auf Apg 3,36 (»Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht«), um ihre Ansicht zu stützen, Christus sei seinem Wesen nach nicht Gott, da er ja erst zum Herrn *gemacht* wurde. *Athanasius von Alexandrien* entwickelt dagegen die Sicht, die für die orthodoxe Christologie bestimmend geblieben ist: Christus ist Sohn Gottes und Gott, dem Vater wesensgleich. Mit dem Vater herrscht er ewig, weshalb Psalm 110,1 sich auch auf seine ewige Herrschaft bezieht:[22] daß aber seine Herrschaft erst befestigt wird und wächst, daß Gott ihn zum Herrn und Messias *macht*, deutet Athanasius »heilsgeschichtlich«: »Christus, der von Natur Herr und ewiger König ist, wird nicht in dem Augenblick, da er abgesandt wird, mehr Herr und

20 Vgl. Orbe, a. a. O., (A. 14), S. 550-568.

21 Dem. ev. V, 3 (Heikel 219,21-34); vgl. M.-J. Rondeau, Le »Commentaire des Psaumes« de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109/110. In: »Revue de l' histoire des Religions« 88/176 (1969), S. 5-33; 153-188; 89/177 (1970), S. 5-33.

22 Contra Arianos II, 13; Übers. BKV Bd. 13, S. 136.

beginnt auch nicht erst dann, Herr und König zu sein, sondern, was er immer ist, dazu ist er damals auch dem Fleisch nach gemacht geworden, und mit der vollbrachten Erlösung aller wird er auch Herr der Lebendigen und Toten. Denn ihm dient von nun an alles, und eben davon singt David: ›Es spricht der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege‹ (Ps 110,1)«.[23]

Ewigkeit und Heilsgeschichte, Gottheit und Menschheit Christi sind hier großartig zusammengeschaut. Der uns erschaffen hat, ist durch die Menschwerdung auch zu unserem Erlöser geworden,[24] seine ewige Herrschaft wird durch seine verherrlichte Menschheit auf alle Menschen ausgeweitet. Gerade um diese letzte Perspektive gab es nun aber wiederum Kontroversen. Heißt das »bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege« nicht, daß dann, wenn dies geschehen ist, Christi Herrschaft zu Ende gehen wird? Sagt nicht Paulus in diesem Zusammenhang: »Ist einmal alles ihm unterworfen, dann wird auch der Sohn selber sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei« (1 Kor 15,28)?

*Marcell von Ankyra,* ein eifriger Verteidiger des Konzils von Nizäa, ein Freund des Athanasius, vertrat denn auch die Ansicht, daß all die Worte vom Sitzen Christi zur Rechten Gottes Christus als Menschen meinen, also nur für die Zeit der Menschwerdung gelten, die einen Anfang und, so meint Marcell, auch ein Ende hat. Denn für Marcell hat die Menschheit Christi nur eine zeitliche, nicht eine ewige Bedeutung. Am »Ende der Zeit« wird sie, ihrer Funktion entledigt, nicht mehr gebraucht. Marcell geht sogar noch weiter, und das hat seine Orthodoxie in Frage gestellt: Das ewige Wort Gottes, der Logos, wird am Ende selber gewissermaßen im Vater aufgehen, so daß nichts mehr existiert als Gott allein.[25] Damit scheint die Existenz des Sohnes als göttlicher Person selbst in Frage gestellt.

Daß Christi Menschsein nur eine vorübergehende Bedeutung hat, war auch die Ansicht jener mächtigen geistigen Bewegung der alten Kirche, die sich auf die große, aber umstrittene Gestalt des *Origenes* berief. Das Ärgernis, daß Christi Leib ewig leben, daß sein Fleisch für immer bleiben soll, hat christliche Denker im Bannkreis des Origenes immer wieder dazu gedrängt, ins Allegorische auszuweichen, wenn es um diese Frage ging. Bei *Evagrius Ponticus,* dem einflußreichen Mönchstheologen, bedeutet »Sitzen zur Rechten Gottes« einfach, daß die präexistente Geistseele Christi ganz »mit der Erkenntnis der Einheit gesalbt ist . . ., denn die Rechte bedeutet nach der Auslegung derer, die die Erkenntnis besitzen, die Monade und die Einheit«.[26] Worauf es ankommt,

23 Ebd., 14, S. 138.

24 Ebd., S. 138f.

25 Zu Marcell vgl. A. Grillmeier, a. a. O., (A. 1), S. 414-439.

26 Kephalaia gnostica IV, 21 (Patrol. Orient. Bd. 28, S. 145); vgl. Grillmeier, a. a. O. (A. 1), S. 561-568.

ist diese rein geistige, bild- und vorstellungslose Schau der göttlichen Ureinheit, zu der Christus hinführt, wozu sein irdischer Leib höchstens so etwas wie einen »Einstieg« darstellt, mehr nicht. »Die Leiblichkeit hat überhaupt keinen Sinn mehr für die wiederhergestellte Welt. Sie ist die zeitliche Erscheinungsform des Geist-Christus für uns (. . .). Nur der Geist hat Bedeutung, und von den geistigen Akten nur die Erkenntnis . . .«[27]

Dieser »Geistmonismus« wird noch einmal exemplarisch im Bilderstreit der Ostkirche hervortreten, geht es doch bei den bildlichen Darstellungen der *menschlichen* Gestalt Christi ganz konkret um die Frage, wieweit wir uns an die leibliche Gestalt Christi halten dürfen. Schon *Eusebius von Cäsarea* lehnte Bilder Christi deshalb ab, weil Christi menschliche Gestalt ganz von der Herrlichkeit der göttlichen Gestalt »verschlungen« worden sei. Wozu noch an etwas hängen bleiben, das nur eine Durchgangsphase war? *Jetzt* gelte es, Christus »rein«, als den geistig-himmlischen, zu suchen. *Geistige* Anbetung ist auch das, was das bilderfeindliche Konzil von 754 fordert. Christus, der zur Rechten Gottes thront, darf nicht in der von ihm abgelegten irdischen, fleischlichen Gestalt festgehalten werden: »Wenn jemand es unternimmt, die göttliche Gestalt *(charaktēra)* des fleischgewordenen Wortes Gottes mit *materiellen Farben* zu erfassen, anstatt Ihn aus ganzem Herzen mit den *geistigen Augen* zu verehren, Ihn, der strahlender als die Sonne zur Rechten des Vaters auf dem Thron der Herrlichkeit sitzt, der sei ausgeschlossen.«[28] *Theodor von Studion,* zweifellos der bedeutendste unter den Bilderverteidigern, hat auf diese bilderfeindliche Spiritualisierung eine feinsinnige Antwort gefunden, aus der Mitte der kirchlichen Glaubensregel heraus. Unter seinen Mönchen geht die Frage um, ob es nicht ein Zeichen der Unvollkommenheit sei, Bilder zu gebrauchen, ob es nicht besser sei, Christus rein geistig-bildlos anzubeten. Großartig die Antwort des Abtes von Studion: »Sollte also jemand sagen: ›Da ich Christus geistig verehren soll, ist es überflüssig, ihn in seiner Ikone zu verehren‹, so soll er wissen: Damit verleugnet er auch die geistige Verehrung Christi. Denn wenn er mit seinem Geist nicht Christus in *menschlicher* Gestalt zur Rechten des Vaters sitzen sieht, dann verehrt er ihn überhaupt nicht. Im Gegenteil, er leugnet, daß das Wort Fleisch geworden ist. Dagegen ist seine Ikone der zuverlässige Zeuge dafür, daß das ewige Wort dem Menschen gleich geworden ist.«[29] Soll die Kontemplation und das Gebet des Christen Christus in seiner Wirklichkeit erreichen, dann kann es nur um eine geistige Schau seiner verklärten *Menschheit* gehen, in der er »zur Rechten des Vaters« lebt. Wie tief diese Überzeugung in der altkirchlichen Glaubensregel wurzelt, zeigen die

27 Grillmeier, S. 567.

28 Mansi 13,336 E; vgl. dazu mein Buch Die Christusikone. Eine theologische Hinführung. Novalis-Verlag, Schaffhausen 1984, S. 158.

29 PG 99, 1288 CD.

Worte des Bischofs *Cyrill von Jerusalem*, die er den Taufkandidaten am Anfang seiner Katechesen zuruft: »Erhebt nunmehr den Blick des Geistes: Stellt euch nunmehr im Geist die Chöre der Engel vor, Gott, den Herrn des Weltalls, auf dem Throne, seinen eingeborenen Sohn zu seiner Rechten, daneben den Geist.«[30]

Die Frage, ob man sich bei solcher Betrachtung Christus auch als Menschen vorstellen dürfe, hat – wir machen einen Sprung über Jahrhunderte – *Teresa von Avila* intensiv beschäftigt. Der Weg, den sie dabei gefunden hat, erinnert stark an die Weisung, die Theodor Studita seinen Mönchen gegeben hat. Teresa berichtet in ihrer Lebensbeschreibung, sie sei durch gewisse Autoren, die man ihr zu lesen gab, sehr verunsichert worden. Diese raten nämlich, man solle danach streben, alle körperlichen Vorstellungen, »selbst jene von der Menschheit Christi nicht ausgenommen«, zu übersteigen, da diese der Betrachtung eher hinderlich seien. Es war für Teresa unbegreiflich, wie man als Weg des geistlichen Lebens die Abwendung von Christi Menschheit lehren konnte; die solches lehren, »führen dabei an, was der Herr zu den Aposteln sagte, als (er ihnen) die Ankunft des Heiligen Geistes (verhieß), ich will sagen, als er zum Himmel auffuhr (vgl. Joh 16,7). Aber ich halte dafür, die sichtbare Gegenwart des Herrn würde den Aposteln kein Hindernis gewesen sein, wenn sie jenen Glauben gehabt hätten, den sie nach der Herabkunft des Heiligen Geistes gehabt, daß nämlich Christus Mensch und Gott zugleich sei.«[31] Nein, die sichtbare Wirklichkeit des Herrn konnte dem Gebet kein Hindernis sein. Faszinierend, wie Teresa ihre Entdeckung der Schau der Menschheit Christi schildert. Nur für kurze Zeit ist sie den Abweg der angeblichen »geistigen« Kontemplation gegangen, die selbst die Menschwerdung Gottes für eine zu geringe Stufe hält. Mächtig zieht es Teresa zurück zur Menschheit Christi, es werden ihr Visionen zuteil, die sie auf diesem Weg bestärken: Unbeschreibliches Licht, unaussprechliche Schönheit; sie darf Christus sehen, seine Hände, sein Antlitz, seine ganze Gestalt: »Fast immer zeigte sich mir der Herr *in der Gestalt seiner Auferstehung*, und in dieser Weise sah ich ihn auch in der Hostie. Nur wenn er mich in einer Trübsal stärken wollte, zeigte er mir einigemal seine Wunden. Manchmal, wenn auch seltener, erschien er mir am Kreuz oder wie er im Ölgarten war, oder mit der Dornenkrone, oder auch, wie er das Kreuz trug. In dieser Weise zeigte er sich mir, wenn er mich und andere Personen in Bedrängnissen trösten wollte: *immer aber erschien er mir* mit *verklärtem* Leib.«[32] Wenn man diese Erscheinungen als Bild bezeichnen will, »so ist es ein

30 Prokatechese § 15; Übers. BKV (vgl. A. 7), S. 26.

31 Vida, c. 22,1; Übers. A. Alkofer. München 1952, S. 205; wie diese katholischen Autoren, von denen Teresa spricht, wird auch Calvin sich auf Joh 16,7 (»Es ist besser für euch, daß ich gehe . . .«) berufen, um die Suche nach der leiblichen Gegenwart Christi (Eucharistie, Bild) zu verwerfen (vgl. A. 35-37).

32 Vida, c. 29,4; S. 274.

*lebendiges Bild:* es ist kein toter Mensch, sondern der lebendige Christus, der sich als Mensch und Gott zugleich offenbart, nicht wie er im Grabe lag, sondern wie er nach der Auferstehung daraus hervortrat. Zuweilen aber erscheint der Herr in so großer Majestät, daß man gar nicht zweifeln kann, er selbst sei es. Dies ist besonders bei der Kommunion der Fall; denn da wissen wir ohnehin schon, daß er gegenwärtig ist, weil es uns der Glaube lehrt.«[33]

Hier ist großartig und in lebendiger Fülle das Geheimnis unseres Credoartikels ausgesprochen: Christus, *»wie er selbst ist«, »der lebendige Christus«*, Mensch und Gott, der auferstandene, verklärte Leib, den der Glaube im Brot des Lebens, in der Kommunion empfängt: Teresa weiß, daß mit der bleibenden, verklärten Menschheit Christi auch die ganze sakramentale Dimension der Kirche steht und fällt. Sie weiß, daß der Auferstandene uns jetzt im Sakrament nahe ist.[34]

Wie eng gerade im Glaubensartikel »Er sitzt zur Rechten des Vaters« das Geheimnis Christi mit dem der Kirche verknüpft erscheint, zeigt ein Blick auf einen Zeitgenossen Teresas, der in vielem ihr Antipode ist. *Jean Calvin* betont immer wieder, Christus sei *leiblich* in den Himmel aufgefahren, und dort sei er jetzt, nicht hier, *dort* sitze er zur Rechten des Vaters; auch wenn das den Philosophen nicht passe, der Heilige Geist lehre es. Das heißt nun aber für Calvin, daß er eben in keiner Weise mehr leiblich bei uns ist. Zwar haben wir Christus immer bei uns, aber nicht seine fleischliche Gegenwart, sondern die seiner Majestät, seines Heiligen Geistes,[35] leiblich ist er *nur* im Himmel. Das heißt dann aber weiter für Calvin, daß er nicht *leiblich* in Brot und Wein der Eucharistie sein kann, daß er auch nicht leiblich auf Erden abgebildet werden soll. »Gemeinschaft mit Gott haben wir weder durch ein Bild noch durch einen anderen irdischen selbstgewählten Gegenstand, auch nicht durch die sichtbaren Elemente des Abendmahls, sondern allein durch den Heiligen Geist, dem es nicht schwer fällt, zu vereinen, was räumlich getrennt ist.«[36] Calvin will die wirkliche, leibliche Verherrlichung Christi betonen, doch schließt diese für ihn aus, daß »Jesus Christus im Brot (der Eucharistie) wohne«, ansonsten Christus den Himmel verlassen müßte; um Christus gegenwärtig zu haben, genügt die Wirkung des Heiligen Geistes, die uns mit Christus verbindet.[37] Es ist nur konsequent, daß Calvin das Christusbild ebenso ablehnt wie die *leibliche* Gegenwart des Herrn in der Eucharistie.

Auch bei anderen Reformatoren wird unser Credoartikel gegen die Realprä-

33 Vida, c. 28,7; S. 265.

34 Vida, c. 22,6; S. 208.

35 Inst. chrét. II, 16,14 und IV, 17,26.

36 Margarete Stirm, Die Bilderfrage in der Reformation. Gütersloh 1977 (QFRG Bd. 45), S. 212f., mit Verweis auf Opera Selecta (Barth-Niesel) II, 131.

37 Inst. chrét. IV, 17,31.

senz Christi in der Eucharistie angeführt: *Oecolampadius* und *Zwingli* schließen aus ihm, Christus könne nicht gleichzeitig leiblich auf dem Altar und im Himmel sein. Das Abendmahl sei daher nur eine Erinnerungsfeier.[38] *Luther* geht in seinen Entgegnungsschriften ausführlich auf das »Sitzen zur Rechten des Vaters« ein. Er wirft den »Schwärmern« vor, sie hätten eine kindliche Vorstellung von der »Rechten« Gottes, als säße Christus dort auf einem goldenen Thron. In Wirklichkeit sei damit kein Ort gemeint, sondern »die allmechtige gewalt Gotts, welche zugleich nirgent sein kan und doch an allen orten sein mus«.[39] Luther geht freilich in der umgekehrten Richtung zu weit, wenn er dann daraus auch die Allgegenwart des Leibes Christi folgert: »Wo nu die rechte Hand Gotts ist, da mus Christus leib und blut sein.«[40] Ohne auf die Probleme von Luthers »Ubiquitätslehre« einzugehen, können wir feststellen, daß er durchaus in der Linie der altkirchlichen Glaubensregel liegt, wenn er zwischen dem »Sitzen zur Rechten« und der Gegenwart im Abendmahl nicht einen Gegensatz sieht (wie Calvin und Zwingli), sondern einen tiefen Zusammenhang. Daß Christus zur Rechten des Vaters thront, erweist sich gerade in seiner lebendigen, leiblichen Gegenwart in der Eucharistie.

### 3. *Das Mysterium Seiner gegenwärtigen Herrschaft*

»Zwischen dem letzten vergangenen Mysterium des Lebens Christi, der Himmelfahrt, und dem, was wir noch erwarten, der Parusie, gibt es ein Mysterium, ein einziges, das uns gleichzeitig ist: daß Christus zur Rechten des Vaters sitzt.«[41] Unser Glaubensartikel ist gewissermaßen der ekklesiologischste der christologischen Artikel. Die kurzen Einblicke in die Auslegungsgeschichte dieses Artikels haben immer wieder die ekklesiologische Komponente deutlich gemacht. Das ist nicht verwunderlich, geht es doch gerade hier um das *gegenwärtige* Verhältnis Christi zu seiner Kirche. Kein Kirchenvater hat diesen Aspekt unseres Glaubensartikels so stark betont wie *Augustinus*. Aus der Überfülle seiner diesbezüglichen Äußerungen seien daher zum Abschluß einige Abschnitte zitiert.

»Euer Glaube, Geliebteste, ist darüber im klaren, und wir wissen, daß ihr es also gelernt habt in der Unterweisung des himmlischen Lehrers, auf den ihr eure Hoffnung gestellt: daß unser Herr Jesus Christus, der bereits für uns litt und auferstand, das Haupt der Kirche ist, und daß die Kirche sein Leib ist . . .

---

38 Vgl. dazu und zum Folgenden M. Lienhard, Martin Luthers christologisches Zeugnis. Berlin 1980, bes. S. 146-184.

39 WA 23,133,19.

40 WA 23,143,32.

41 J. Daniélou, Etudes d'exégèse judéo-chrétienne. Paris 1966, im Kapitel »La session à la droite du Père«, S. 42-48, hier 48.

Da also jener das Haupt der Kirche und die Kirche sein Leib ist, so ist der ganze Christus Haupt und Leib zusammen. Jenes ist bereits auferstanden. So tragen wir also unser Haupt im Himmel. Unser Haupt legt Fürbitte ein für uns. Unser sündenloses, todloses Haupt bittet schon Gott für unsere Sünden: damit auch wir, am Ende auferstehend und gewandelt in himmlische Herrlichkeit, unserem Haupt nachfolgen. Denn wo das Haupt ist, da müssen auch die übrigen Glieder sein . . . Brüder, seht unseres Hauptes Liebe. Schon ist er im Himmel, und doch leidet er hienieden, solange die Kirche hienieden leidet. Hienieden hungert Christus, hienieden dürstet er, ist nackt, ist fremd, ist krank, ist im Kerker. Denn was immer sein Leib hier leidet, das, sagt er, leide auch er (vgl. Mt 25,42-45).«[42]

»Da unser Herr Jesus Christus am vierzigsten Tage zum Himmel auffahren wollte, anempfahl er seinen Leib, dort, wo er lag. Denn er sah voraus, daß viele ihm Ehre erweisen würden, weil er zum Himmel emporfuhr; daß aber ihre Ehrenerweisungen sinnlos wären, weil sie gleichzeitig seine Glieder auf Erden bedrängten . . . Von oben rief er Saulus, dem Verfolgenden zu: ›Saul, Saul, warum verfolgst du mich?‹ (Apg 9,4). Ich fuhr zum Himmel, aber noch liege ich auf der Erde: hier sitz ich zur Rechten des Vaters: dort bin ich immer noch hungrig, durstig und fremd! . . . Seht, da liege ich, der ich jetzt aufsteige! Denn ich steige auf, weil ich das Haupt bin: noch aber liegt da mein Leib! Gib acht: schlage ihn nicht; gib acht: verletze ihn nicht; gib acht: tritt nicht darauf!«[43]

»›Gott thront über seinem heiligen Sitze‹ (Ps 46,9). Welcher ist sein heiliger Sitz? Wohl der Himmel. Denn Christus ist, wie wir wissen, mit dem Leib, mit dem er gekreuzigt worden ist, in den Himmel aufgefahren und sitzet zur Rechten des Vaters; wir erwarten auch, daß er von dort kommen wird, die Lebenden und die Toten zu richten. Die Himmel sind also sein heiliger Sitz. Willst auch du sein Sitz sein? Wähne nicht, du könntest es nicht, bereite ihm Raum in deinem Herzen, und er wird gerne thronen. Er ist doch gewiß Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Und was sagt die Schrift von der Weisheit selbst? ›Die Seele des Gerechten ist ein Sitz der Weisheit‹ (Weish 7). Ist also die Seele des Gerechten der Sitz der Weisheit, und ist deine Seele gerecht, so wirst du der königliche Thron der Weisheit sein.«[44]

Beide Perspektiven ergänzen sich bei Augustinus: da der einzelne, die Seele, immer auch Kirche und Braut ist, gelten die Aussagen von der Kirche auch für den einzelnen. Das Indiz für den Glauben an die leibliche Verherrlichung des Auferstandenen ist für Augustinus die Liebe zu seinem Leib, der Kirche. Wo die Liebe zu seinem Leib, besonders in den ärmsten seiner Glieder, lebendig ist,

42 Sermo 137, I-II; PL 38, 754f.; Übers. H. U. von Balthasar, Augustinus. Das Antlitz der Kirche. Einsiedeln 1943, S. 107.

43 Tract. in Ep. Johannis X, 5,9; PL 35, 2060f.; Balthasar, S. 173f.

44 En. in Ps 46, 10; PL 36, 529f. Übers. (teilweise) von Hans Urs von Balthasar, Augustinus. Über die Psalmen. Einsiedeln 1983², S. 77.

dort gilt zu Recht auch jene Umkehr, von der schon Paulus spricht, daß nicht nur das Haupt mit den Gliedern leidet, sondern daß auch die Glieder schon mit Christus auferweckt sind, ja mit ihm zur Rechten Gottes thronen (vgl. Eph 2, 1-6). *Johannes Chrysostomus* gebe uns hierzu das Schlußwort, ganz in der Perspektive, die Augustinus entwirft:

»Und wie soll man sich das vorstellen, daß er uns miterweckt hat? Denn noch ist niemand auferweckt, es sei denn in dem Sinn, *daß wir auferstanden sind, insofern das Haupt auferstanden ist.* Auf diese Weise ließ Gott uns mitthronen. Denn wenn das Haupt sich auf dem Thron befindet, befindet sich auch der Leib auf dem Thron. Darum fügt Paulus auch hinzu: ›in Christus Jesus‹ . . . Das Sitzen zur Rechten ist die größte Ehre, der keine andere gleichkommt. Diese Aussage gilt auch für uns: auch wir sollen mit ihm auf Thronen sitzen. Das ist wirklich ein überfließender Reichtum. Wahrlich, übergroß ist seine Macht, daß er uns mit Christus thronen läßt. Und hättest du auch tausend Leben, würdest du sie nicht um Christi willen hingeben? Würdest du auch ins Feuer geworfen, würdest du das nicht bereitwillig auf dich nehmen? Wieder sagt er: ›Ich will, daß sie dort bei mir sind, wo ich bin‹ (Joh 17,24). Sollten wir auch jeden Tag zerrissen werden, würden wir das nicht um der Verheißung willen gerne ertragen? Denk daran, wo Christus thront! ›Über allen Fürsten und Gewalten!‹ Und mit wem sollst du thronen? Mit ihm! Und wer bist du? Von Natur aus ein Toter, ein Kind des Zornes. Und was hast du Gutes getan? Nichts! (vgl. Eph 2,1-3). Da ist es wirklich an der Zeit, auszurufen: ›O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes!‹ (Röm 11,33).«[45]

45 Hom. in Ep. ad Eph. 4,2; PG 62, 32f.; vgl. In Gen. sermo II,1; PG 54, 587f.: »Denn Gott hat nicht abgelassen, alles zu tun und zu unternehmen, bis er den Menschen emporgeführt und zu seiner Rechten gesetzt hat; das sagt auch Paulus: ›Er hat uns mit auferweckt und uns an seine Rechte gesetzt im Himmel in Christus Jesus‹ (Eph 2,6).«

# Psalm 110,1

## Zur Bedeutung von »Sedet ad dexteram Patris« im Alten Testament

*Von Adalbert Rebić*

In diesem Aufsatz möchten wir eine sehr seltene alttestamentliche Aussage, nämlich »Er sitzt zur Rechten«, untersuchen, und zwar deswegen, weil sie eine sehr große Rolle in der neutestamentlichen Theologie der Auferstehung Jesu spielt. Sie findet sich im AT ausdrücklich nur an einer Stelle (indirekt und negativ auch in Sir 12,12), und zwar im Ps 110,1: »So spricht der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zur Rechten!«

Im NT findet sich diese Aussage in allen Büchern, außer in den johanneischen Schriften.[1] Cullmann meint, daß sie die älteste christologische Formel sei. Sie stellt dar »den Mittelpunkt des urchristlichen Glaubens, der zum Ziel hat die Behauptung, daß Jesus Christus nach der Auferstehung von den Toten zur Rechten des Vaters gesetzt wurde«.[2] Diese Glaubensaussage wurde noch kürzer formuliert: »Jesus ist Kyrios!«[3]

Die christologische Applikation des Ps 110 war im Urchristentum sehr verbreitet. An ungefähr 20 Stellen des NT wird diese Applikation gebraucht, aber nur an zwei Stellen (Apg 2,34 und Hebr 1,13) findet sich ausdrücklich diese alttestamentliche Stelle. Wir haben den Eindruck, daß dieser christologische Gebrauch vom Ps 110 allen im Urchristentum sehr bekannt war und ihnen mit seiner Symbolik viel gesagt hat.

Heute verstehen wir die Symbolik dieses so seltenen alttestamentlichen Ausdrucks leider kaum noch. Darum möchten wir ihn kurz untersuchen und klären. Es ist vor allem notwendig, die Symbolik dieser Aussage und ihren Ursprung zu erforschen.[4]

### *1. Ursprung und kulturelle Einwurzelung der Symbolik »Sedet ad dexteram«*

Das Symbol der »rechten Hand« ist im Alten Orient sehr verbreitet und drückt viel aus. Es geht aus der funktionellen Rolle der rechten Hand hervor. Sie bedeutet Macht, Gewalt, Stärke auf Kosten der linken Hand, die Schwäche und Unfähigkeit bedeutet. Die ausgestreckte rechte Hand bedeutet schon im Alten

1 Vgl. M. Gorgues, A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et Actualisations du Psaume 110,1 dans le Nouveau Testament. Etudes bibliques. Paris 1978, S. 31-32.

2 O. Cullmann, La foi et le culte dans l'Eglise primitive. Neuchâtel 1963, S. 47-48.

3 M. Gorgues, a. a. O., S. 32; H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des NT. München 1967, S. 106; H. Schlier, Die »Anfänge des christologischen Credo«. In: Zur Frühgeschichte der Christologie (B. Welte, Hrsg.). Freiburg 1970, S. 13-58; R. Schnackenburg, Die Christologie des NT. In: Mysterium salutis 3/1, S. 227-271 (auch weiter).

4 M. Gorgues, a. a. O., S. 33.

Orient den Gruß; sie erweckt die Aufmerksamkeit und spielt eine gewisse Rolle bei der Ablegung eines Eides. Deshalb war die »rechte Hand« Symbol der Ehrwürdigkeit, der Ehre, der Macht, der Autorität, der Freundschaft, der Teilnahme an der Gottheit oder an der Regierung. In diesem Kontext bedeutet weiterhin die »rechte Hand« das »Licht und das Leben« (Süden) und die »linke Hand« die Finsternis und den Tod (Norden). Benjamin (der Sohn der Rechten), der Sohn des Jakobs, ist Sohn der Liebe und der besonderen Zuneigung.

### *2. Die Symbolik des »Er sitzt zur Rechten« im Alten Orient*

»Sitzen zur Rechten von jemandem« ist im Alten Orient ein Privileg, das die Gottheit besitzt oder (von den Menschen) nur der König/die Königin. »Sitzen zur Rechten« heißt, Anteil haben an der Ehre und insbesondere an der Macht, die der Gott oder der König besitzt. Darüber existieren sehr viele Befunde.[5] Im ganzen Alten Orient werden die Götter sehr oft sitzend zur Rechten des Himmels- oder Hauptgottes dargestellt.[6] Besonders viele Darstellungen dieser Art finden wir in Ägypten.

### *3. »Sitzen zur Rechten« im Alten Testament*

Im AT kommt dieser Ausdruck nur einmal vor, und zwar im Ps 110,1 (und in negativer Form in Sir 12,12). An anderen Stellen ist vom Sitzen am Gottesthron die Rede, aber ohne den Zusatz »zur Rechten« (vgl. Weish 9,4; Dn 7,9; 1 Chron 28,5; 29,33; 2 Chr 9,8). An der letzten Stelle (2 Chr 9,8) wird vom Salomon ausgesagt, daß er auf dem Thron Gottes sitzt. Dieser Satz deutet den alttestamentlichen Glauben an, daß der König als Jahwes Vertreter auf Erden Anteil an der Macht, Gewalt und Autorität Jahwes hat.[7] In Sir 12,12 ist das »Sitzen zur Rechten« für einen Freund reserviert oder auch für Personen, die Teil an der Königsmacht und Königsgewalt haben.[8]

---

5 Einige hettitische Reliefs zeigen die Königin, wie sie *an der rechten Seite* des Königs sitzt. Besonders viele und wertvolle Zeugnisse dazu sind in Ägypten gefunden worden. Eine Stelle in Tell el-Amarna zeigt den Koregenten Amenophis IV., wie er *an der rechten Seite des Königs* sitzt. Auf sehr vielen Denkmälern sitzt die Königin Mutter auf der rechten Seite des Pharao. Vgl. G. Couteneau, La civilisation des Hittites et des Mitanniens. Paris 1934, S. 160; R. Labat (Hrsg.), Les réligions du Proche Orient. Textes et traditions sacrés babyloniens, ougaritiques, hittites. Paris 1970, S. 467.

6 In Babylon gibt es z. B. einen Hymnus zu Ehren der Göttin Ischtar. Der große Gott lädt die Göttin Ischtar ein, ihm zur rechten Seite zu sitzen. Im Ugarit gibt es ein Lied zur Ehre des Gottes Baal. In diesem Lied wird besungen, wie der Baal ein feierliches Mahl vorbereitet, als Kothara, der Baumeister, den himmlischen Palast fertig gebaut hatte. Baal lädt den Baumeister Kothara ein, ihm zur rechten Seite zu sitzen. Vgl. C. H.Cordon, Ugaritic Textbook. Rom 1965, S. 172.

7 Vgl. H. Schmidt, Die Thronfahrt Jahwes am Fest der Jahreswende im alten Israel. Tübingen 1927, S. 41.

8 Vgl. auch 1 Kön 2,19; Ps 45,10 und Zach 6,13.

Auch der Ps 2 könnte eine Anspielung auf das »Sitzen« des Königs von Israel zur Rechen Jahwes sein. Und dasselbe könnte man auch vom Ps 80,18 sagen.[9]

Das Thema des »Sitzens zur Rechten des Vaters (oder Jahwes)« ist auch im Spätjudentum vorhanden, und zwar im Talmud, im Midrasch und in den Apokryphen.[10] Im Talmud wird dieser Ausdruck in Sanhedrin 11,3 und Nedarim 3,11 erwähnt. Von den Apokryphen möchten wir hier nur einige erwähnen, die den Satz »sitzen zur Rechten des Vaters« oder ähnliche Formeln gebrauchen: z. B. Himmelfahrt des Propheten Jesaja (10,14), 1 Hen (51,3; 55,4), die Apokalypse des Elias (3.49). An fast allen diesen Stellen findet sich dieser Ausdruck »Sitzen zur Rechten« im messianischen Kontext, und die Stellen beziehen sich, direkt oder indirekt, auf den Ps 110,1, den sie messianisch verstehen. Die messianische Deutung des Ps 110,1 war in der Zeit Jesu unter den Juden geläufig. Daher die Vorliebe des NT für diesen alttestamentlichen Satz.

### *4. Was bedeutet »Sitzen zur Rechten« in Ps 110?*

Über die Bedeutung des Ps 110 ist sehr viel geschrieben worden.[11] Einige halten ihn für einen *königlichen*, andere aber für einen *Inthronisationspsalm*, der verschiedene Etappen des Inthronisationsrituals wiedergibt. Die Aussage »Sitzen zur Rechten« bringt man mit Ägypten in Verbindung.[12] Es ist bewiesen, daß zur Zeit Davids und Salomons enge Verbindungen zwischen Ägypten und der israelitischen Monarchie bestanden.[13] Daraus ist sehr leicht auch auf den Einfluß Ägyptens auf den Kult Israels zu schließen. Demnach bedeutet »Sitzen zur Rechten« symbolisch, daß Jahwe den israelitischen König als seinen Vertreter auf Erden bestellt. Er gibt ihm Anteil an seiner Macht und Autorität. Der König stellt in seiner Person den Gott Jahwe auf Erden dar. In diesem Sinn wird er bei der Inthronisation zum »Sohn Gottes« erklärt.

Dieser Symbolismus hat aber seine Wurzeln nicht nur in der ägyptischen, sondern auch in der israelitischen Kultur. Ursprünglich hatte diese Aussage »Sitzen zur Rechten« wahrscheinlich auch eine materielle Bedeutung. Der Inthronisationsritus fand nämlich im Tempel statt, wo der Thron Jahwes war.

---

9 Vgl. J. Fraine, L'aspect religieux de la royauté israelite. Rome 1954, S. 187.

10 Vgl. C. Taylor, Sayings of the jewish Fathers. New York 1969, S. 67; L. Goldsmith, Der Babylonischer Talmud. Haag 1933; W. G. Brande, The Midrash on Psalms. New Haven 1959, I. S. 261, II. S. 205-207; R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the AT in English. Oxford 1964.

11 Siehe die ausführliche Bibliographie in J. Coppens, La portée messianique du Ps 110. In: »Etudes théologiques de Louvain« 32 (1956), S. 1-23.

12 Vgl. J. de Savignac, L'Egyptologie et l'Ancien Testament. In: »Etudes evangéliques« 34 (1974), S. 37-44.

13 Vgl. R. de Vaux, Bible et Orient. Paris 1967, S. 189-201.

Der König setzte sich also bei der Inthronisation wirklich »zur Rechten« des Thrones Jahwes (der Bundeslade). Auch wenn der Inthronisationsritus im Königspalast stattgefunden haben sollte, setzte sich der König ebenfalls zur Rechten Jahwes des Vaters, weil sich der Palast südlich (d. h. rechts) vom Tempel befunden hat.

Wie es auch gewesen sein mag, die symbolische Bedeutung wird durch die materielle sicher nicht vermindert. Die symbolische Bedeutung hat sich aufgrund des Inthronisationsritus und auch aufgrund der Symbolik »der rechten Hand« entwickelt. Dabei spielte auch die altorientalische Darstellung vom »Sitzen zur Rechten« eine entscheidende Rolle. Dies war offensichtlich die Sprache, die jeder Israelit zur Zeit Jesu verstand.

# Christus muß König sein

*Von Jan Lambrecht SJ*

Der Titel dieses Beitrags ist eine wörtliche Übersetzung von 1 Kor 15,25: »Denn er (= Jesus Christus) ist dazu bestimmt worden, die Königsherrschaft auszuüben, bis er alle seine Feinde unter seine Füße gelegt hat.« »König sein« geben manche Übersetzer auch mit »als König herrschen« oder einfach »herrschen« wieder. Somit wird der aktive Aspekt betont. Paulus paraphrasiert in diesem Vers einen Psalmtext: »So spricht der Herr zu meinem Herrn: Setze dich mir zur Rechten, und ich lege dir deine Feinde als Schemel unter die Füße« (Ps 110,1). Nach »Aufgefahren in den Himmel« sprechen wir im Glaubensbekenntnis »Er sitzt zur Rechten des Vaters«. Dieser Satz mutet heute viele Christen statisch an, und seine Bildersprache stört sie. Doch ist es nicht schwierig zu verstehen, daß es hier um die Verherrlichung Jesu, um seine endgültige Inthronisation geht. Dies ist nach Paulus ein Zustand von aktiver Herrschaft. Der erhöhte Herr bleibt nicht untätig.

Dieser neutestamentliche Beitrag stellt die Frage, wie wir Jesu Wirken als Verherrlichten verstehen können. In welcher Hinsicht ist Jesus Christus König und worin besteht seine Herrschaft? Ist sein Herrschen lediglich ein Kämpfen gegen Feinde, wie Paulus es in 1 Kor 15 schildert? Wo findet der Kampf statt und sind auch die Welt und der Mensch, sind wir in den Kampf gestern, heute und morgen verwickelt? Wir beabsichtigen, diese wichtige Fragestellung mit Hilfe des Neuen Testamentes zu behandeln. Aber statt möglichst viele Daten aus der Schrift zu sammeln – Ps 110,1 kommt im Neuen Testament etwa fünfzehnmal vor! –, studieren wir einige wohl ausgewählte Abschnitte bei Paulus.

## *Christi aktive Herrschaft*

Hören wir zunächst gut hin, was Paulus uns zu sagen hat. In 1 Kor 15,25-28 will er Christi Wirksamkeit zwischen Auferstehung und Wiederkunft herausstellen: er muß König sein.

25 »Denn er ist dazu bestimmt worden, die Königsherrschaft auszuüben, bis er alle seine Feinde unter seine Füße gelegt hat.«

26 »Der letzte Feind, der vernichtet wird, ist der Tod.«

27 »Denn er hat alles seiner Macht unterworfen. Wenn er aber sagt: ›Alles ist unterworfen‹, ist offenbar der ausgenommen, der ihm alles unterworfen hat.«

28 »Und wenn ihm alles unterworfen ist, dann wird auch der Sohn selbst sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei.«

Wir sind erstaunt über die äußerst freie Weise, in der Paulus V. 15,25 übersetzt und verändert. Drei Veränderungen fallen auf: 1. Paulus fügt »alle« zu »seine Feinde« hinzu. Er meint damit die Entthronung jeder (dämonischen) Gewalt, jeder Macht und jeder Kraft (vgl. V. 24). Es geht Paulus jedoch um den »letzten Feind«, der vernichtet werden muß: den Tod (siehe V. 26). In Kapitel 15 spricht Paulus über unsere zukünftige Auferstehung, die durch Christus bewirkt wird: »Wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden« (V. 22). Die totale Vernichtung des Todes ist nichts anderes als die Auferweckung zum Leben. 2. Paulus spricht nicht vom »Sitzen zur Rechten Gottes«. Er ersetzt diesen Ausdruck durch »König sein«. Christus muß für die Zeit seiner Inthronisation beim Vater das Königtum ausüben. Die aktive Königsherrschaft wird in der Entthronung und Vernichtung der Feinde, zuletzt in der Vernichtung des Todes, bestehen. 3. Im Psalm wird Gott dem Messias die Feinde als Schemel unter die Füße legen. Für Paulus ist in V. 25 Christus selbst, nicht Gott das Subjekt von »gelegt hat«. Paulus redigiert den Psalm also christologisch. Vor unseren Augen erscheint der aktive König, der alle Feinde unterwirft und der durch die Vernichtung des Todes unsere Auferstehung bewirken wird.

Doch Paulus eliminiert Gott Vater nicht. Im Glaubensbekenntnis heißt es: Und seiner Herrschaft wird kein Ende sein. Die Herrschaft Christi dauert in Ewigkeit, auch nach der Parusie und dem Gericht geht sie nicht zu Ende. Paulus drückt dies anders aus. Wenn Christus alles unterworfen ist, dann wird auch der Sohn selbst sich dem Vater unterwerfen, damit Gott alles in allem ist (vgl. V. 28). Natürlich bedeutet dies kein Identitätsverlust für Christus (und genausowenig für die Christen). Aber Gott Vater ist Anfang und Ende unseres Heils. Christus herrscht aktiv in der Zeit von seiner Auferstehung bis zu seiner Wiederkunft, wenn auch unsere Auferstehung stattfinden wird. Danach überträgt er sein Königtum an den Vater. Dies ist ja das Ziel der ganzen Geschichte. So sieht es Paulus, christozentrisch, aber schließlich doch theozentrisch.

Paulus hat über Ps 110,1 nachgedacht, und dank dieser Reflexion war er offenbar imstande, die Zukunftsdimensionen der Auferstehung Christi herauszustellen. Zweifellos ist die Auferstehung Jesu das zentrale Ereignis der Heilsgeschichte. Aber sie ist in keiner Weise der Abschluß der Geschichte. Als verherrlichter König wird Christus durch seinen Kampf mit den bösen Mächten das Endziel der Geschichte, unsere Auferstehung, realisieren und dann seinem Vater alles in allem übergeben.

Im selben Kapitel ruft Paulus die Christen von Korinth auf: »Laßt euch nicht irreführen! Schlechter Umgang verdirbt gute Sitten. Werdet wieder nüchtern und besonnen, und sündigt nicht mehr . . .« (V. 33-34); und weiter: ». . . seid standhaft und unerschütterlich, nehmt immer heftiger am Werk des Herrn teil; ihr wißt doch, daß im Herrn eure Mühe nicht vergeblich ist« (V. 58). Die

Ankündigung einer christozentrischen und theozentrischen Zukunft und die Ermahnung der Christen schließen einander nicht aus. Wenn Christus gegen alle Mächte, den Tod eingeschlossen, kämpft – Paulus entwirft in 1 Kor 15 ein kosmisches Bild –, dann darf der Gläubige auf Erden nicht passiv bleiben; er muß das Werk des Herrn immer fortsetzen. Der Indikativ mündet auf eine für Paulus selbstverständliche Weise in den Imperativ. Wie verhalten sich nun die Aktivität Christi und die der Christen zueinander?

*Christus in uns*

Wir können diese letzte Frage noch deutlicher formulieren: Hat der Christ auf Erden teil an Christi Königsein, an seiner Königsherrschaft? Kämpft auch er gegen die Mächte, und wie geschieht das konkret? Röm 8,9-14 wird uns bei der Beantwortung dieser Fragen helfen.

9 »Eure Existenz wird aber nicht vom Fleisch, sondern vom Geist bestimmt, da ja der Geist Gottes in euch wohnt. Wer den Geist nicht hat, der gehört nicht zu ihm.«

10 »Wenn Christus in euch ist, dann bleibt zwar euer Leib aufgrund der Sünde dem Tod geweiht, euer Geist aber lebt aufgrund der Gerechtigkeit.«

11 »Und wenn der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib einst lebendig machen durch die Kraft seines Geistes, der in euch wohnt.«

12 »Brüder, wir sind also nicht dem Fleisch verpflichtet, so daß wir nach dem Fleisch leben müßten.«

13 »Wenn ihr nach dem Fleisch lebt, müßt ihr sterben. Wenn ihr aber durch den Geist die Taten der Selbstsucht tötet, werdet ihr leben.«

14 »Alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Kinder Gottes.«

In V. 14 steht, daß wir Kinder Gottes sind (vgl. auch V. 16). In V. 9 lesen wir, daß der Geist Gottes in uns wohnt; in V. 10, daß Christus in uns ist; und in V. 11 steht schließlich: »Wenn der Geist dessen (Gottes), der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib einst lebendig machen durch die Kraft seines Geistes, der in euch wohnt.« Der größere Abschnitt Röm 8,1-17 handelt vom Leben derjenigen, die in Christus Jesus sind, durch ihn befreit von der Sünde. Christen sind fähig, nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist zu leben (V. 4). Mit »Fleisch« bezeichnet Paulus das von Gott entfremdete, böse Ich, das Sklave der Sünde ist. Die ganze Perikope ist von der Gegenüberstellung »Fleisch – Geist« bestimmt.

Der Stil von Röm 8,1-17 hat etwas Integrierendes. Einerseits ist er deutlich, ja gewollt »proklamatorisch«, verkündigend. Den Christen wird feierlich mitgeteilt, daß ihnen Jesu Tod und Auferstehung das Leben gebracht haben,

daß ihre Existenz nicht durch das Fleisch beherrscht wird und daß der Geist Christi fortan in ihnen wohnt. Andererseits ist der Stil »hortativ«, ermahnend. Die Christen dürfen nicht länger nach dem Fleisch leben. Die reale Veränderung, die das Christusereignis bewirkte und deren Frucht der Geistbesitz ist, bedeutet für den einzelnen Christen sicher mehr als ein nur grundsätzlicher Sieg. Aber dennoch besteht die Möglichkeit, daß Christen nicht nach ihrem neuen Sein und nicht nach dem Geist leben. Die Tatsache, daß Gottes Geist in uns wohnt, macht uns nicht sofort zu vollkommenen Menschen. Selbstverständlich zeigt Paulus mit der Beschreibung des Lebens nach dem Fleisch (siehe auch Röm 7,7-25), wie seine Leser früher, bevor sie Christen wurden, als Unerlöste lebten. Sein Anliegen ist jedoch auch und vor allem, ein beschwörendes Bild von der Gefahr zu zeichnen, die auch den erlösten Christen noch bedroht. Das Wissen darum, daß wir in Christus sind und seinen Geist besitzen, muß als Grundlage der Ermahnung dienen. Der Indikativ fordert den Imperativ. Das Besondere an der Darstellungsweise des Paulus ist gerade die Verbindung von Verkündigung und Ermahnung.

Der Text in 1 Kor 15 und in Röm 8 hat die Auferstehung Jesu und die der Christen als Thema gemeinsam. Nach 1 Kor 15 ist der auferstandene Christus der Erste der Entschlafenen (V. 20). Durch den einen Christus kommt die Auferstehung der Toten (V. 21). Alle Christen werden in Christus lebendig gemacht werden (V. 22). Genau diese Auferstehung bringt Christus in der Zeit seiner aktiven Königsherrschaft zustande. Er kämpft gegen den Tod (vgl. V. 26). Wenn der Tod verschlungen ist, wird das Sterbliche mit Unsterblichkeit bekleidet werden und werden die Toten zur Unsterblichkeit auferstehen. Durch Jesus Christus ist uns der Sieg geschenkt (vgl. V. 51-57). Auch nach Röm 8 bleibt Jesus nach seiner Auferstehung nicht untätig. Er wirkt durch seinen Geist, der auch der Geist Gottes ist. Der Geist hat freilich Jesus von den Toten auferweckt; derselbe Geist wird auch unseren sterblichen Leib lebendig machen (Röm 8,11). Es kann nicht bezweifelt werden: Sowohl in 1 Kor 15 als auch in Röm 8 ist der auferstandene Jesus mit derselben, für uns äußerst wichtigen Aufgabe betraut. Paulus nennt diese Aufgabe in 1 Kor 15 eine königliche Aktivität. Christus stellt sicher, daß die Christen dasselbe Leben erlangen, das er bereits besitzt.

Der Vergleich der beiden Abschnitte lehrt uns noch mehr. Wer 1 Kor 15, 27-28 liest, bemerkt, daß Paulus die Unterwerfung der Mächte wie von selbst nicht allein Christus, sondern auch Gott, dem Vater, zuschreibt: Gott hat Christus alles unterworfen. Wer Röm 8,9-11 liest, stellt fest, daß für Paulus kein Unterschied zwischen Christi Geist und Gottes Geist besteht und daß er ohne Schwierigkeiten von Christus in uns und vom Geist in uns redet (aber auch von uns in Christus!, V. 1). Während es ihm in 1 Kor 15 in V. 25-28 ausschließlich um Christi König-sein nach seiner Auferstehung geht, spricht er in Röm 8 von der Einheit Christi und der Christen. Gewiß ist Christus in den

Christen und ist sein Geist in den Christen aktiv. Aber in Röm 8 ermahnt Paulus die Christen viel eindringlicher als in 1 Kor 15,3-34 und 58. Sie sollen sich vom Geist Gottes leiten lassen, sie sollen nicht länger dem Fleische nach leben. Aus Röm 8 wird demnach deutlich, daß der auferstandene Christus nicht isoliert wirkt; der Christ arbeitet an demselben großen Werk mit. Christus und die Christen setzen sich zusammen für das Leben ein. Deshalb können wir aus diesem Text lernen, was Christi Herrschen als König konkret auf Erden bedeutet. Es ist keine Alleinherrschaft; der Christ wird zu einem persönlichen, verantwortlichen Leben nach dem Geist aufgerufen. So kann auch der Christ König sein.

Worauf ruht solch ein Leben? Die Angaben in Röm 8,1-17 sind eher verschwommen: die Sünden meiden, die Taten der Selbstsucht (wörtlich: des Leibes) töten, nicht nach dem Fleisch (= das böse Ich) leben, auf Leben, Friede und Gerechtigkeit sinnen, sich vom Geist leiten lassen, als Kinder Gottes frei von der Knechtschaft der Sünde leben. Aber an anderen Stellen, meistens am Ende seiner Briefe, geht Paulus auf die konkreten Fragen des christlichen Lebens näher ein. So gibt er in Röm 12,15 eine ganze Reihe detaillierter Ermahnungen, die erkennen lassen, wie der Christ ein moralisch und religiös hochstehendes Leben führen kann. »Gleicht euer Verhalten nicht dieser Welt an. Werdet andere Menschen mit einer neuen Vision. Dann seid ihr fähig zu erkennen, was Gott von euch will und was gut ist, was sehr gut und vollkommen ist« (12,2). Alles muß auf die Liebe zielen: »Bleibt niemand etwas schuldig; nur die Liebe schuldet ihr einander immer. Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Denn die Gebote: Du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren! und alle anderen Gebote sind in dem einen Satz zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. Also ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes« (13,8-10).

Der Kampf, den der auferstandene Herr zusammen mit den Christen führt, ist der Kampf gegen die Sünde. »Das Trachten des Fleisches führt zum Tod, das Trachten des Geistes aber zu Leben und Frieden« (8,6). »Alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Kinder Gottes... Sind wir aber Kinder, dann auch Erben... Gottes und Miterben Christi..., um mit ihm auch verherrlicht zu werden« (8,14 und 17). Daher ist es von Grund auf falsch, Christi Königsherrschaft mythologisch zu verstehen, irgendwo weit weg in unzugänglicher Ferne, als ein Kampf gegen außerirdische Mächte. Nein, der größte Feind ist der Tod des Menschen. Und »der Stachel des Todes ist die Sünde« (1 Kor 15,56). Daher wäre es falsch, die aktive Herrschaft des auferstandenen Christus nicht im innersten Herzen eines jeden Menschen zu suchen. Dort wird der Kampf um Leben und Tod ausgetragen, und dort wird Christus König, aber nicht ohne die Zustimmung, ohne den aktiven Einsatz und die Mitwirkung der Christen.

*Christus im Apostel*

Als wir oben Röm 8,17 zitierten, ließen wir einen Satz aus: Wir müssen mit Christus leiden. In V. 18 schreibt Paulus: »Ich bin überzeugt, daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll.« Der Kampf um das Leben gegen Sünde und Tod kommt nicht um das Leiden herum. Das gilt für jeden Christen, insbesondere für den Apostel. In diesem dritten Abschnitt wollen wir überlegen, wie Christus seine Königsherrschaft inmitten des apostolischen Leidens, ja gerade durch es ausübt. Paulus spricht mehrere Male von den Widerwärtigkeiten seiner Existenz als Apostel, besonders im zweiten Brief an die Korinther. Wir wählen hier 2 Kor 4,7-18, einen Abschnitt, in dem Paulus über das Leiden des Apostels nachdenkt.

[7] »Aber wir tragen diesen Schatz in irdenen Gefäßen; so wird deutlich, daß das Übermaß an Kraft von Gott und nicht von uns kommt. [8] Von allen Seiten werden wir in die Enge getrieben und finden doch noch Raum; wir wissen weder aus noch ein und verzweifeln dennoch nicht; [9] wir werden gehetzt und doch nicht im Stich gelassen; wir werden niedergestreckt und doch nicht vernichtet.«

[10] »Immer tragen wir das Todesleiden Jesu an unserm Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird.«

[11] »Denn immer werden wir, obgleich wir leben, um Jesu willen dem Tod ausgeliefert, damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleisch offenbar wird.«

[12] »So erweist an uns der Tod, an euch aber das Leben seine Macht.«

[13] »Doch haben wir den gleichen Geist des Glaubens, von dem es in der Schrift heißt: Ich habe geglaubt, darum habe ich geredet. Auch wir glauben, und darum reden wir.«

[14] »Denn wir wissen, daß der, welcher Jesus, den Herrn, von den Toten auferweckt hat, auch uns wie Jesus zum Leben auferwecken wird, um uns zusammen mit euch zu sich zu führen.«

[15] »Denn alles geschieht euretwegen: Die Gnade muß sich vervielfältigen, so daß immer mehr Menschen Gott Dank darbringen zur Ehre seines Namens.«

[16] »Nein, wir geben die Hoffnung nicht auf; wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, wird der innere Tag für Tag erneuert.«

[17] »Die kleine Last eines Augenblicks schafft uns eine alles übertreffende, immerwährende Fülle von Herrlichkeit.«

[18] »Wir blicken nicht auf das Sichtbare aus, sondern auf das Unsichtbare; das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare ist ewig.«

In 2 Kor 5,14 schreibt Paulus: »Die Liebe Christi läßt uns keine Ruhe.« In 4,13 spricht er von einem ähnlichen »Drang und Zwang«: »Wir glauben, und darum reden wir.« Paulus kann nicht anders als Apostel sein und das

Evangelium verkündigen. Aber er fügt an diese Aussage noch einen Gedanken an: »Denn wir wissen, daß der (Gott), welcher Jesus, den Herrn, von den Toten auferweckt hat, auch uns (Apostel) wie Jesus zum Leben auferwecken wird, um uns zusammen mit euch (Korinther) zu sich zu führen« (V. 14). Wieder steht der Leser vor der bereits geschehenen Auferstehung Jesu und vor der zukünftigen Auferstehung der Christen. Beide sind miteinander verbunden, die Auferstehung ist ein Unterpfand für die der Christen. Paulus muß hier von seiner zukünftigen Auferstehung sprechen, denn in V. 12 hatte er in einseitiger Gegenüberstellung geschrieben: »So erweist an *uns* der Tod, an *euch* aber das Leben seine Macht«, als ob für den Apostel kein zukünftiges Leben bestehe! Paulus kommt jedoch diesem Mißverständnis zuvor. Auch für den Apostel, so sagt er in V. 14, besteht die Hoffnung auf die Auferstehung.

In dem 2 Kor 4,7-18 vorausgehenden Text unterstreicht Paulus wiederholt die Herrlichkeit des Neuen Bundes und seines Dienstes (vgl. 2,14 - 4,6 und siehe vor allem 3,7-11.18; 4,4.6). Man darf sich bezüglich des Glanzes der Herrlichkeit allerdings keine Illusionen machen. Herrlichkeit ist paradoxerweise mit Abwesenheit von Herrlichkeit gepaart. Die Apostel tragen den Schatz ihres Dienstes in irdenen Gefäßen. Sie werden von allen Seiten in die Enge getrieben; sie wissen weder aus noch ein; sie werden gehetzt und niedergestreckt. Diese große Schwachheit hat ihren Sinn darin, daß durch sie offenbar wird, daß das Übermaß der Kraft von Gott und nicht vom Menschen kommt. V. 7-10 ist im Griechischen ein einziger langer Satz. In V. 10 faßt Paulus das Leiden christologisch zusammen: »Immer tragen wir das Todesleiden Jesu.« Im selben Vers sagt er noch einmal, ebenfalls christologisch, worin die Bedeutung des apostolischen Leidens besteht: »damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird.« Diese Offenbarung des Lebens Jesu ist nicht (nur) ein Ereignis in der Zukunft, nach dem Tod. Nein, dieses Leben ist jetzt schon in der Befreiung sichtbar, die V. 8-9 auf vier verschiedene Weisen beschreibt: weder Enge noch Verzweiflung, noch Im-Stich-gelassen-Werden, noch Tod.

Wie in Röm 8 geht es Paulus auch in 2 Kor 4,10 um die Gegenwart Christi in den Christen oder im Apostel. Christus lebt und stirbt im Apostel, aber auch Jesu Leben nach der Auferstehung ist im Apostel gegenwärtig. Wieder wird deutlich, wie Christus nach seiner Auferstehung – wir möchten sagen: wie ein mächtiger König – gegen den Tod kämpft. Der endgültige Sieg der Auferstehung der Christen steht fest (siehe V. 12). V. 11 legt V. 10 näher aus: »Denn immer werden wir Lebende um Jesu willen dem Tod ausgeliefert, damit auch das Leben Jesu in unserem sterblichen Fleisch offenbar wird.« Natürlich ist das Leiden meistens passiv; es wird einem angetan; Nöte, Widerwärtigkeiten, schmerzhafte Lebensumstände umringen uns. Aber »Jesu Todesleiden tragen« bedeutet nicht, daß Jesus allein leidet oder stirbt. Nein, der Apostel weiß, was mit ihm geschieht, und nichts geschieht ohne seine Zustimmung. Er läßt sich

um Jesu willen dem Tod ausliefern. Er geht seinem Leidensschicksal nicht aus dem Weg. Auch darin begegnet uns das Zusammenwirken des Christen mit Christus. Obwohl dieses Wirken äußerlich in der Gestalt von Leiden und Sterben erscheint, darf man nicht aus dem Auge verlieren, daß Jesu Leben – Gottes Übermaß an Kraft – immer gegenwärtig ist. Denn Jesus muß als König herrschen, bis alle Feinde, der Tod eingeschlossen, unterworfen sind. Wie in 1 Kor 15 findet sich auch in 2 Kor 4 neben dem christologischen ein theologischer Akzent. Gottes Übermaß an Kraft ist im schwachen Apostel wirksam (vgl. V. 7), und alle apostolische Arbeit mündet schließlich ein in immer größere Danksagung zur Ehre Gottes (vgl. V. 15).

Vielleicht wird Jesu aktive Königsherrschaft nirgendwo im Neuen Testament so eindrucksvoll dargestellt wie im kurzen Schlußabschnitt des Matthäusevangeliums (28,16-20). Jesus erscheint seinen elf Jüngern nach der Auferstehung auf dem Berg in Galiläa und spricht zu ihnen. Er beginnt mit einem Offenbarungswort: »Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde« (V. 18b). Jesus spricht tatsächlich als inthronisierter König. Was er in seinem irdischen Leben getan hat, erfährt in der Auferstehung Gottes Anerkennung und Bestätigung. Er spricht mit Autorität. Dann folgt ein Auftrag an die Jünger: »Darum geht und macht alle Völker zu meinen Jüngern, indem ihr sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes tauft und sie alles zu befolgen lehrt, was ich euch geboten habe« (V. 19-20a). Die Jünger werden gesandt; sie sollen als Apostel ausziehen und alle Völker zu Jüngern machen. Sie sollen ein Doppeltes erreichen, ein sakramentales und ein moralisches Ziel, taufen und Gebote halten lehren. Eine Verheißung Jesu schließt die kurze Rede ab: »Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt« (V. 20b). Die Verheißung unterstreicht Jesu bleibende und wirksame Gegenwart bei (und in) den Aposteln. Die Schlußszene des Matthäusevangeliums ist ungewohnt feierlich. Die Wortwahl klingt grundsätzlich und allumfassend. Viermal finden wir in diesen Versen das Wort »alle«: alle Macht; alle Völker; lehren, alles zu befolgen; alle Tage. Außerdem geht der Blick sowohl räumlich (Himmel und Erde) als auch zeitlich (bis zur Vollendung der Welt) bis an die äußersten Grenzen. Es wird zu Recht darauf hingewiesen, daß V. 18b-20 zwei Pole besitzt: einen christologischen (Jesus spricht, beauftragt, verheißt) und einen ekklesiologischen (die Jünger erhalten den Auftrag, alle Völker zu Jüngern zu machen). Jesu Königtum ist eng mit der Geschichte des kirchlichen Apostoldienstes verwoben. Man kann sich von Christkönig und seiner aktiven Herrschaft kaum eine genauere Vorstellung machen.

Sowohl in Mt 28,16-20 als auch in 2 Kor 4,7-15 geht es um Jesus und die Apostel. Doch soll man den Unterschied zwischen gesandten und gewöhnlichen Christen nicht grundlegend verstehen. Paulus selbst behütet uns davor. Obwohl er in 4,12-15 deutlich zwischen Aposteln (wir) und Gläubigen (ihr) unterscheidet und außerdem feststellt, daß der Tod des Apostels das Leben der

Christen zur Folge hat, steht diese Unterscheidung in 4,16-18 nicht mehr im Vordergrund. Denn man kann sich fragen, ob das »Wir« in diesen letzten Versen nicht alle Christen, die gesandten und die gewöhnlichen Gläubigen umfaßt, weil nämlich das »Ihr« verschwunden ist und Paulus weiter unten in 5,10 schreibt, daß »wir alle vor dem Richterstuhl Gottes offenbar werden müssen«. Auch in 2 Kor 1 weist Paulus übrigens nicht auf den Unterschied, sondern auf die Gleichheit von Apostel und Christen hin. Paulus teilt Christi Leiden vollauf, aber die Korinther ertragen dasselbe Leiden, das Paulus erfährt (vgl. 1,5-7).

Wir haben einen weiten Weg zurückgelegt, und das Ergebnis unserer Untersuchung ist aus mehr als einem Grund überraschend. Ausgangspunkt war der Glaubensartikel über Jesu Sitzen zur Rechten Gottes, die »sessio ad dexteram Patris«. Wir fragten uns, wie Paulus dieses »Sitzen« versteht. Und wir kamen zu dem Ergebnis, daß für ihn Christus nach seiner Auferstehung eine aktive Königsherrschaft ausübt, die das Ziel hat, alle feindlichen Mächte zu unterwerfen. Der letzte Feind ist der Tod. Sobald er vernichtet ist, bedeutet Christi Sieg Leben und Auferstehung für alle, die in Christus sind. Dieses erste Ergebnis vermag uns bereits zu fesseln, obwohl Christi Wirksamkeit von unserer Geschichte sozusagen noch unabhängig ist und unter Zuhilfenahme von kosmischen und dämonischen Begriffen ausgedrückt wird. Die zweite Etappe unserer Untersuchung brachte zum Vorschein, daß der auferstandene Christus seine königliche Macht in die Christen selbst investiert. Er tut nichts ohne den Menschen. Christus und die Christen sind im täglichen Kampf gegen den Tod inmitten des konkreten Lebens auf der Erde verbunden. Alle Sünde läuft auf den Tod hinaus. Der Kampf ist religiös-moralisch und fordert von den Gläubigen vollen Einsatz. Unsere dritte Betrachtung ergab eine Bestätigung des Vorangegangenen, indem sie die Aufmerksamkeit auf den Apostel und seine Verbundenheit mit Christus lenkte. Der mit Vollmacht ausgestattete Christus sendet den Apostel und bleibt dem Gesandten nahe. In seinem apostolischen Leiden trägt der Gesandte in seinem Leib Jesu Todesleiden. In demselben Leib (und in den Christen) wird jedoch auch Jesu Leben offenbar. Auf diese Weise überwindet Christus den Tod. Er ist der König des Lebens.

Wir haben hier einige paulinische Texte erwogen. Wenn wir uns in unserem Nachdenken über Jesu Sitzen zur Rechten des Vaters von Paulus leiten lassen, erschließen sich uns neue Horizonte. Der anfänglich befremdend wirkende Glaubensartikel erhält einen Platz mitten in unserer Existenz. Paulus verkündigt diese Wahrheit, er legt sie aus. Dies ist der Indikativ. Zugleich begegnet uns aber auch der Imperativ. Denn Paulus ruft die Christen dazu auf, sich für Christi königliche Sache einzusetzen, um Christi Geist in ihrem Leben zum Wirken kommen zu lassen. Daher stellen die Aussagen des Paulus eine ständige Herausforderung an uns alle dar.

# »Gott wird uns in den Himmeln sitzen lassen in Christus Jesus«

*Von André Léonard*

## I. Unser Mass ist nicht in uns

### *1. Der Mensch als Maß aller Dinge*

»Der Mensch ist das Maß aller Dinge«, erklärten die Sophisten. Diese Behauptung rechtfertigt sich bis zu einem gewissen Punkt. Es ist schon so, daß im begrenzten, aber unendlich kostbaren Bereich unseres Selbstbewußtseins die reale Welt sich in wunderbar erhellender Weise darstellt, indem sie sich uns vergegenwärtigt. Im Blitz des Bewußtseins wird sie durchsichtig, öffnet sich uns der Raum und wird uns die Elle eingehändigt, die uns grundsätzlich erlaubt, alle Dinge und zuerst uns selber zu messen. Der Baum weiß nicht, daß er ein Baum ist, da er für sich selber keine Gegenwart hat, und er ist auch der Welt nicht gegenwärtig. Er trägt in sich selber weder sein eigenes Maß noch das seiner Umgebung. Der Mensch dagegen weiß, daß er ein Mensch ist. Als ein solcher ist er sich seiner bewußt, er kann seine Stellung der Welt gegenüber bestimmen und auch die der Welt zu ihm. Er mißt gewissermaßen sein eigenes Menschsein, und eben dadurch öffnet sich für ihn ein Fenster auf das Weltall im ganzen. Wohin sein Blick sich wendet, dort bringt er mit seinem eigenen Selbstbewußtsein ein bestimmtes Maß für das Sein im ganzen mit.

### *2. Ein gemessenes Maß*

Der Mensch mißt sich selbst und damit einschlußweise alles geschaffene Sein. Aber er ist selbst ein Geschaffenes, und damit ist er als das Maß, das er ist, nicht nur messend, sondern gleicherweise gemessen. Er mißt alle Dinge, aber indem er auf ursprüngliche Weise ein den Dingen schon eingestiftetes Maß aufgreift, eines, das ihnen vom göttlichen Verstand und seinem ungemessenen Maß zugeteilt wird. Im Licht unseres Bewußtseins bestimmen wir, was die Sterne sind, aber fördern dabei nur ein Wesen zutage (eben das Wesen Stern), das wir nicht hervorgebracht, sondern nur ans Licht gehoben haben. Wir erkennen nur, was schon intelligibel ist. Die Dinge sind aber, weil Gott sie erkennt und sie will.

Der Mensch ist nicht nur nicht das stiftende Maß der Dinge, sondern auch nicht dasjenige seiner selbst. Obschon er sich wahrhaft durchmißt, hat er sich selbst nicht geschaffen. Sogar die Struktur seines Selbstbewußtseins ist ihm vorgegeben, trotz seiner relativen Durchsichtigkeit. Wie sehr dann erst die Wurzel seiner Existenz und seiner letzten Bestimmung! Wenn er sich schon im

innern Heiligtum seines Bewußtseins entgleitet, wieviel mehr dann in den tausend Verflechtungen, die ihn nach unten mit dem Kosmos verbinden und in den geheimnisvollen Sehnsüchten und Ansprüchen, die nach oben von seinem Endgeschick zeugen!

### *3. Ein maßloses Maß*

Der Mensch, Maß aller Dinge, wird selber von Gott gemessen. Aber mehr noch: sein Maß ist vollkommen einmalig und einzigartig. Das Maß eines Steins, einer Pflanze und sogar eines Tieres ist relativ bestimmt und stabil. Was sie werden können, ist in ihrem Wesen vorprogrammiert, und für gewöhnlich verfügen sie selber problemlos über die Mittel, das ihrem Wesen eingezeichnete Ziel zu erreichen. Das allgemeine Wesen einer Rose oder einer Libelle ist relativ einfach umschreibbar, so wie diese Wesen zumeist in sich selbst oder in ihrer unmittelbaren Umwelt die Wege ihrer Selbstverwirklichung vorfinden.

Auch der Mensch hat gewiß ein Wesen oder eine Natur, aber diese ist »wesentlich« werdend und geschichtlich. Er kann sein Menschsein nicht umschreiten und im voraus dessen gesamte Möglichkeiten festlegen. Er weiß also nicht adäquat, was im Menschen liegt. Er ist für sich selbst eine unbekannte, geheimnisreiche Zukunft. Diese Unmöglichkeit, statisch und erschöpfend durchmessen zu werden, gehört zur menschlichen Natur. Gott allein weiß, was im Menschen ist und erteilt ihm aufgrund seiner adäquaten schöpferischen Erkenntnis das volle Maß seiner Maßlosigkeit. Der Schöpfer ist der Quell, der Bürge und damit das Maß der Unendlichkeit und der immer werdenden Maßlosigkeit des menschlichen Wesens.

Aber die Unfähigkeit des Menschen, sich selbst zu durchmessen, stammt noch von etwas anderem her: aus dem Ungleichgewicht, ja der Entstellung und insofern des Maßverlustes seines durch den Abfall von Gott verwundeten Wesens. Im konkret Historischen ist das maßlose Maß, das den Menschen mit Gott verbindet, ein verdorbenes, verkehrtes und somit maß-loses. Die mühsamen und schmerzlichen Beziehungen des Menschen zu Gott, zu den Mitmenschen, zu sich selbst sind Anzeige dieses Verlustes. Wird der so von sich selbst entfernte, seinem eigensten Wesen entfremdete Mensch imstande sein, sein eigenes Wesen einzuholen und wahrhaft zu werden, was er grundsätzlich ist?

## II. »Unser Leben ist mit Christus in Gott verborgen« (Kol 3,3)

### *1. Das Ich im Du*

Wo ist das Ich des neugeborenen Kindes? Wo ist das Ich, das einst in Glorie des Selbstbewußtseins und in seiner souveränen Freiheit aufblühen wird? Im Kind schlummert es als ein Mögliches, das erst aufgeweckt werden muß. Aufgeweckt

durch ein anderes Ich, das schon zur Wachheit des Geistes gelangt ist, ein liebendes und wohlwollendes Du, das sich über das Kind neigt und ihm Du sagt, noch ehe es für sich zu einem Ich geworden ist. Die andern sind ihm noch nicht wirklich andere, es steht zu einer noch gestaltlosen chaotischen Welt in Distanz. Aber schon kehrt sich ihm jemand zu, als wäre es ganz es selbst, und entdeckt in ihm das Ich, das es werden kann und das es durch das prophetisch in ihm liegende Vertrauen auch werden wird. Sähen die Eltern liebelos im Kind nur das, was es jetzt ist, so bliebe es, was es ist, und würde nie zum Erwachsenen, der schon in ihm schlummert. Betrachten sie es aber mit dem Vertrauen der Liebe, so erkennen sie vorweg seine ideale Wirklichkeit, die da werden soll. Und gerade dieser idealisierende Blick, der das noch Ungewordene sieht, wird diesem zu werden erlauben. Die Vollentfaltung des Ich in seiner Welt hängt ab von dem schöpferischen Vertrauen, das es zum Du eines andern macht. Ich gebe mein Vollmaß nur her, wenn du mir ein ungemessenes Vertrauen schenkst. Wenn du nur realistisch bleibst, werde ich nicht real ich selber werden; wenn aber dein Blick mich idealisiert, dann wird die wahrhaft reale Idee, die du dir von mir machst, meine wahrste Realität werden. Mein Ich ist in dir. Du gibst mich mir, bringst mich zur Welt, stellst mich andern vor und öffnest mich für Gott.

### 2. *Unser Maß ist Gott*

Das wahre Ich des Kindes liegt noch nicht ganz in ihm; wahrhaft existiert es erst im Wohlwollen der Eltern, das ihm Schritt für Schritt die echte Selbstbejahung vermittelt. Sein Ich ist noch im Du der Eltern verborgen, und von dort her kommt es dem Kind gleichsam entgegen. Wo aber befindet sich das Ich des Menschen als solchen? Gewiß im Menschen selbst, sofern er sich selbst und in seinem Bewußtsein alle Dinge ermißt. Und doch ist, was wir von unserem Ich erfassen, erst ein Schatten und Keim unserer selbst, da doch das Maß, das wir – selbst als Erwachsene – an uns anlegen, nur ein gemessenes, unendliches und ins Maßlose abgesunkenes ist. Im letzten Grund wissen wir weder, was die Welt ist noch was wir sind. Gott allein lotet uns aus, faßt uns in seiner schöpferischen Erkenntnis ein. Unsere wahre Wirklichkeit ist nicht der zufällige Schnitt, den wir durch das Licht unseres veränderlichen Bewußtseins legen, sondern viel eher die vollständige und umfassende Idee, die Gott in seiner schöpferischen Einsicht von uns hat, die uns bis in die letzten Fibern erfaßt und in der Einheit unseres Ursprungs, unserer Bestimmung, unserer Verwurzelung und unserem Sein-sollen zusammenschließt.

### 3. *Der Leib Christi ist wahres Maß unseres Menschseins (vgl. Kol 2,17)*

Wäre Gott er selbst geblieben, dann wäre das Maß unseres Menschseins irgendwie oberhalb unserer selbst in seiner zugleich idealen und realen

Erkenntnis, die er ewig von uns hat, schwebend geblieben. Ein wenig so, wie wenn die Idee, die sich Eltern von dem durch sie erzogenen Kind machen, sich ihnen leibhaft vergegenwärtigte in der Gestalt einer andern Person (etwa eines älteren Bruders oder eines Erziehers), die genau das Ziel und den Endgehalt seiner Erziehung verkörpern würde. Und nun hat durch das Kreuz und die Auferstehung des Gottmenschen die göttliche Norm unserer Menschheit uns nicht nur in unserer Geschichte eingeholt, sie hat überdies unser wesentliches Versagen, unsere Bruchstückhaftigkeit auf sich genommen. Im leiblich auferstandenen Christus tritt endlich das wahre Maß unseres Menschseins ans Licht, die einzig reale Norm unseres Werdens, die vollendete Wirklichkeit einer mit sich, mit den andern, mit der Welt und mit Gott versöhnten menschlichen Existenz. Alles übrige, was wir oft mißbräuchlich als unsere »Wirklichkeit« betrachten (unsere gegenwärtige Sterblichkeit, unser vielfaches psychologisches, politisches, soziales Bedingtsein), all das ist erst der Schatten unserer wahren idealen Wirklichkeit, die mit Christus zusammen in Gott verborgen ist, aber Tag für Tag in der Eucharistie auf uns zukommt. Denn wir sind ja schon mit Christus gestorben und auferstanden, und unser wahres menschliches Ich, das in ihm seinen Ort hat, unser neues, versöhntes Menschsein kommt mit der Kommunion am auferstandenen Leib Christi auf uns zu und verwandelt schon insgeheim den unvollendeten, zerteilten alten Menschen, dessen Gestalt am Vergehen ist. Mein authentisches Ich ist in Christus, der zur Rechten des Vaters sitzt und mich von da aus heimlich in der Eucharistie bestrahlt, um mich, falls ich ihm zustimme, am Tag meiner eigenen Auferstehung voll zu verwandeln. Er kommt auf mich zu ein wenig so, wie die wahre Menschheit des Kindes ihm von den Eltern her zukommt, oder wie von der heiligen Stadt, dem himmlischen Jerusalem, wo Gott ewig mit den Menschen wohnt, gesagt wird, sie »steigt vom Himmel herab, von Gott her« (Apk 21,2). Die Tatsache, daß Gottes Maß unserer Menschheit uns in der Geschichte eingeholt hat und seit Christi Auferstehung täglich in der Eucharistie auf uns zukommt, um uns von innen her zu verwandeln, bezeugt die Wahrheit und Wirksamkeit unserer Hoffnung bezüglich der Vollendbarkeit des Menschen. Die (von der ersten unablösbare) Tatsache aber, daß diese konkrete Norm, der auferstandene Herr, in die Himmel erhoben wurde und fortan zur Rechten des Vaters sitzt, um uns von dort her eucharistisch zu begegnen, bis er einst in Glorie wiederkehrt: diese Tatsache bezeugt gleichzeitig die unendliche Ausdehnung und unerschütterliche Transzendenz der gleichen Hoffnung auf eine restlose Vollendung des Menschen. »Wenn ihr also mit Christus zusammen auferweckt seid, so sucht, was droben ist, wo Christus ist, sitzend zur Rechten des Vaters. Trachtet nach dem, was droben ist, nicht nach dem, was auf Erden. Ihr seid ja gestorben, und euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott. Wenn Christus, unser Leben, offenbar werden wird, dann werdet auch ihr zusammen mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit« (Kol 3,1-4).

# »Erhaben über alle Mächte«

*Von Hans Urs von Balthasar*

Gott »setzte Christus zu seiner Rechten in der Himmelswelt, erhaben über alle Herrschaften und Mächte, Kräfte und Hoheiten,. . . alles hat er seinen Füßen unterworfen und ihn zum Haupt über alles der Kirche gegeben« (Eph 1,20-22). Was sind diese »Mächte«, von denen Paulus, aber auch Petrus und die Apokalypse oft sprechen?[1] Pauli Vorstellungen stammen vorab aus der »zwischentestamentlichen« apokryphen Literatur, und die christlich beeinflußten Gnostiker haben sie ebenfalls übernommen. Den Begriff als »zeitbedingt«, »mythologisch« und damit als überholt abzutun, geht aber nicht an; der beste Beweis dafür ist, wie aktuell er heute in vielfacher Weise ist. Was er neutestamentlich bedeutet, kann nur umschrieben, nicht exakt definiert werden, diese »Mächte und Gewalten« sind übrigens für uns genauso geheimnisumwoben wie für Paulus. Sie sind jene Natur- und Geisteskräfte, die das Dasein des Einzelmenschen wie der Gesellschaft, beide überragend, mitbestimmen, die ursprünglich zur von Gott geschaffenen Welt gehören, aber dann durch ihre (wie immer entstandene) Entfremdung von Gott stärkstens affiziert sind. Daß sie zur (guten) Schöpfung gehören, wird ausdrücklich gesagt: In Christus »wurde alles im Himmel und auf Erden geschaffen, Sichtbares und Unsichtbares, seien es Throne oder Hoheiten oder Gewalten oder Mächte: alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen« (Kol 1,16f.) Deshalb kann er, wie das erste Zitat zeigte, zu Recht auch über alle diese Wesenheiten erhoben werden. Aus der Schrift ist nicht feststellbar, ob ein primärer Abfall der Mächte von Gott (»Engelsfall«) die Sünde auch in die Menschenwelt eingeführt hat, oder ob vielmehr die Entfremdung des Menschen von Gott die Schöpfungsmächte »dämonisiert« hat; beim zweiten denkt man an die nachträgliche, zwangsweise Unterwerfung der Schöpfung unter die »Eitelkeit«, von der befreit zu werden sie sich als ganze sehnt (Röm 8,20). Daß die Macht- und Verständnisbereiche dieser Weltkräfte auf das Naturhaft-Geschöpfliche eingeschränkt bleiben, zeigt eine Aussage wie die, daß »keiner der Weltherrscher« die »geheimnisvolle verborgene Weisheit Gottes erkannt habe, sonst würden sie den Herrn der Herrlichkeit nicht ans Kreuz geschlagen haben« (1 Kor 2,7f.).

Was sind diese Mächte? Wenn wir so fragen, können wir jeweils auch mit ihrem heutigen Machtanspruch antworten. Im Kolosserbrief wird von »Welt-

1 Dazu W. Foerster, Art. Exousia, In: ThWNT II, 559-571 (Lit.). Hervorzuheben ist: H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament. Freiburg i. Br. 1958, der alle Schattierungen des Begriffs berücksichtigt, aber vielleicht die »Mächte« doch zu sehr dämonisiert, indem er die zunächst neutralen Größen nicht hinreichend von den apokalyptischen »Tieren« abhebt.

elementen« gesprochen, denen scheue Verehrung gezollt wird, es werden vor allem die Gestirne gewesen sein, die damals wie heute (in den »Horoskopen«) das Geschichts- und Menschenleben beherrschen. Anderswo sind sie die »Staats«-Mächte mit den sie beherrschenden und von ihnen gepflegten Ideologien, wobei der Staat (etwa Röm 13) durchaus zu den gottgewollten Mächten zählt, aber (in der Apokalypse vor allem) in dämonische Bahnen abgelenkt werden kann. Sie sind alles, was die Menschen – ob sie an Gott glauben oder nicht – »vergöttern«, dem sie bleibende oder modisch wechselnde Einflüsse über das Weltgeschehen zuschreiben. Paulus redet von »vielen angeblichen Göttern« (1 Kor 8,6), er redet auch von »Herrschaften, Gewalten, Beherrschern dieser finsteren Welt,. . . die die Lüfte durchwohnen« (Eph 6,12), was H. Schlier sehr richtig auf das »Atmosphärische« der Mächte auslegt: »Es ist, wenn wir die Aussage formalisieren, die allgemeine geistige Luft, die auf die Menschen Einfluß hat. Es ist die geistige Atmosphäre, die sie einatmen, von der sie ihr Denken und Wollen und Handeln bestimmen lassen. Dieser Geist ist kein freischwebender Geist. Er wird durch die Menschen in ihre Institutionen aufgenommen, man empfindet ihn als selbstverständlich.«[2] Es wäre wohl nicht abwegig, hier an die unzähligen Wellen zu erinnern, die unsere Luft durchqueren und die durch die Massenmedien (was für ein Wort!) als normale Geistesnahrung eingenommen werden, wobei diese Medien keineswegs von vornherein dämonisiert werden sollen. Sie sind ja auch nur ein Teil jener Kräfte, von denen der moderne Mensch sich weitgehend determiniert weiß, so sehr, daß für ihn das Problem seiner persönlichen Freiheit viel akuter geworden ist als früheren Generationen. Welcher Laie durchschaut etwa die Großmacht »Weltwirtschaft«, in der er nur ein treibendes, getriebenes Staubkorn ist? Hat der Mensch die »Atomkraft« noch in der Hand, oder ist er schon in die ihrige übergegangen?

Man kann über Jacob Burckhardts Ausspruch, Macht sei böse, streiten. Er hat sicherlich recht: Wenn Macht isoliert von anderen Werten (wie Güte, Gerechtigkeit) auftritt, dann wird sie versucherisch, wie in der Versuchungsgeschichte Jesu oder im »Großinquisitor« überdeutlich wird. Menschen, die dieser Versuchung erliegen, geraten in einen Sog, der sie lähmt wie das Tier vor der Klapperschlange. Deshalb gilt es, vor den Mächten, ob solchen der Natur oder des Geistes, der Geschichte immer »nüchtern und wachsam« (1 Petr 5,8) zu bleiben, auch und gerade die Getauften, die zwar grundsätzlich dem Bereich der Weltmächte »abgestorben« sind und »hinübergepflanzt« in den Christi, aber eben deshalb »wütender« angefochten werden können. »Wut (ist) ein seltsames Charakteristikum der Geschichte nach Christus. Die mit Wut geladene Atmosphäre entladet sich aber in jenen ungeheuren und sich steigernden Ausbrüchen dieser Geschichte.«[3]

---

2 H. Schlier, ebd., S. 28-29 (gekürzt).

3 Ebd., S. 48.

Dennoch gehört es zu den zentralen Wahrheiten des Neuen Testaments, daß Jesus die Weltmächte »besiegt« hat (Joh 16,33) und daß in ihm auch die Christen sie besiegen können (1 Joh 5,4; Apk 2,20). Dies um so mehr als von den »Mächten« gesagt wird, sie seien nach Christi Sieg »schon im Schwinden (oder Untergehen) begriffen« (1 Kor 2,6), er habe sie bereits entwaffnet vor seinen Triumphwagen gespannt (Kol 2,15). So erhebt sich für die Christen die Frage, wie sie sich zu diesen immer noch wirklichen, aber von Christus übermächtigten Mächten zu stellen haben. Zwei grundsätzliche Antworten seien hier angedeutet. Die eine ist die Rudolf Steiners und seiner Anthroposophie, in welcher »der Christus« immerfort als die alle weltliche Evolution beherrschende Grundmacht verstanden wird, die jedoch inmitten anderer Mächte – vor allem denen des Karma und der Reinkarnation, aber auch des ganzen vielfältig gegliederten Evolutionsgeschehens[4] – sich erst durchkämpfen muß und praktisch zu einer Macht unter andern herabsinkt, so daß Steiner »die Mitte des biblischen Christentums verfehlt«; »an keiner Stelle können Erkenntnisse der Anthroposophie als solche eine Bereicherung und Erneuerung des Christentums sein«.[5] Nun hat ein bedeutender Konvertit von der Anthroposophie zur katholischen Religion, Valentin Tomberg, dessen Hauptwerk (leider anonym) kürzlich in verbesserter Fassung neu aufgelegt wurde,[6] eine sehr beachtliche Synthese versucht zwischen den »Mächten und Gewalten«(denn nichts anderes sind die »Großen Arcana des Tarot«) und ihre Beherrschung durch Christus. Hier wird vor allem gezeigt, daß diese Mächte durch Christus und die Kirche ihre von der Schöpfung her gewollte, aber nunmehr »erlöste« Bedeutung zurückerhalten können, womit schon zur zweiten Form der Antwort hinübergeleitet ist, die uns vor allem von jener Gruppe englischer Dichter und Denker gegeben wird, die sich *The Inklings* nannten[7] und in deren Mitte Charles Williams, C.S. Lewis und J.R.R. Tolkien stehen. Alle drei haben sich intensiv mit dem Problem der »Mächte« befaßt, Tolkien zumal im Schlußteil seines weltberühmten Märchenromans, Lewis vorab in seinem Roman »Die böse Macht«[8], Williams in mehreren Romanen, am ausdrücklich-

4 Vgl. aus den zahllosen Schriften Steiners etwa: »Aus der Akasha-Chronik« (1973), »Die Geheime Wissenschaft im Umriß« (1968). Dreierlei bedingt den Lebenslauf des Menschen: »Der Leib unterliegt dem Gesetz der Vererbung; die Seele unterliegt dem selbstgeschaffenen Schicksal. Man nennt dieses von dem Menschen geschaffene Schicksal mit einem alten Ausdrucke sein Karma. Und der Geist steht unter dem Gesetze der Wiederverkörperung, der wiederholten Erdenleben.« Theosophie (1973), S. 88.

5 K. v. Stieglitz, Art. Anthroposophie. In: Religion in Geschichte und Gegenwart (3. Aufl. 1957), 429f.

6 Die Großen Arcana des Tarot. Hrsg. von M. Kriele und Robert Spaemann. Herder Basel 1983.

7 Humphrey Carpenter, The Inklings. G. Allen and Unwin. London 1978. Gisbert Kranz beginnt eine gleichnamige Zeitschrift in Deutschland, um die Weltanschauungen dieser Gruppe zu erforschen.

8 The hideous strength 1945, deutsch bei J. Hegner. Olten 1954.

sten in »The Greater Trumps«[9], wo die verschiedenen Einstellungen zu den Mächten geschildert werden: Angst vor ihnen, Erliegen ihren Versuchungen, überhebliche Vorstellung, sie zähmen zu können, schließlich die christliche Überlegenheit durch Demut und Gebet. Anderswo zieht Williams eine bemerkenswerte Parallele zwischen den biblischen »Mächten« und den platonischen »Ideen« (»The place of the Lion«). Hier wird in dichterischer Form eine christliche Antwort erteilt, die den verschiedenen Aspekten der Mächte gerecht wird: ihrer Gefährlichkeit (bis an den Rand der Menschheitsvernichtung), aber auch ihrer Überwindbarkeit, ja ihrem Schon-überwunden-Sein in der Herrscherstellung Christi, die ja schon zu Beginn seines Erdenlebens die Menschen in Staunen gesetzt hat: »Was ist das für ein Wort, daß er mit Macht und Kraft *(en exousia kai dynamei)* den unreinen Geistern gebietet, und sie fahren aus?« (Lk 4,36), und das ihn selbst, vorblickend auf sein Kreuz, sagen läßt: »Jetzt ergeht Gericht über diese Welt, jetzt wird der Beherrscher dieser Welt hinausgeworfen werden« (Joh 12,31).

9 Erstmals bei V. Gollancz. London 1932; dann Faber and Faber. London 1954; in USA bei Pellegrini and Cudahy, 1950, dann Bard Books. Avon N. Y. 1969, jetzt Will. B. Eerdmans. Grand Rapids, Mich. 1976.

# Option für die Armen und Heil für alle

## Zur christlichen Problematik Lateinamerikas

*Von François Francou*

Jesus hat die Armen erwählt, um sein Werk in der Welt fortzusetzen: im Innern der Kirche und zum Dienst am Heil aller Menschen.

Die vorziehende Option für die Armen erhält ihren wahren Sinn nur innerhalb des Mysteriums der Kirche, nur in der Beziehung zu Christus und im Einschluß des Blicks auf das Heil aller.

Die Wahrheit des Evangeliums hat vielerlei Facetten. Die Fülle seines Mysteriums ist so groß, daß sie in einer einzelnen Aussage weder zusammengefaßt noch gar erschöpft werden kann. Daher die paradoxen Aspekte so vieler Haltungen und Aussagen Christi im Evangelium, die untereinander nur schwer in Einklang zu bringen sind.

Aber ein Paradox ist kein Widerspruch. Die verschiedenen Aspekte der Wahrheit müssen entgegengesetzt erscheinen, sie ergänzen sich jedoch so vollkommen, daß keiner von ihnen getrennt von den andern gesetzt werden kann, ohne etwas von der eigenen Tragweite zu verlieren.

So verhält es sich auch meiner Meinung nach mit der zweifachen Aussage des Evangeliums: Die Armen sind die Bevorzugten des Herrn – der doch mit eifernder Liebe alle Menschen liebt. Das besagt nicht nur, daß zwischen beiden Sätzen kein Widerspruch besteht, sondern daß jede dieser beiden Formen der Liebe sich nur im Licht der andern erhellt. Weil sie zur universalen Liebe berufen sind, werden die Armen vom Herrn bevorzugt, und nur indem alle Menschen den Geist der Armut darleben, können sie zu Bevorzugten des Herrn werden. Jesu Aussagen bei Matthäus und bei Paulus ergänzen und beleuchten einander gegenseitig: »Selig die arm sind vor Gott; denn ihnen gehört das Himmelreich« (Mt 5,3). »Das ist recht und gefällt Gott, unserem Retter; er will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4).

### *I. Armut und Heil*

Es ist überflüssig, Stellen aus Leben und Lehre Jesu zu häufen, um einzusehen, daß die Universalität seiner Liebe ein Grundzug seiner Botschaft ist, und daß ohne sie Sendung und Existenz, Geburt und Tod des Herrn jede Bedeutung verlören. Er ist gestorben, »um die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit zu versammeln« (Joh 11,52); er hat sein Blut für »die Vielen« vergossen (Mt 26,28); »er ist unser Friede, der das Getrennte zu einem Ganzen gemacht und in

seinem Fleisch die feindliche Scheidewand niedergebrochen hat« (Eph 2,14). Jesus ist in Wahrheit der Mensch, der die gesamte Menschheit in sich rekapituliert: »Seht, das ist der Mensch!« (Joh 19,5). So stellt ihn Pilatus der Menge vor, so stellen ihn nach Paulus alle Kirchenväter vor: als den »Neuen Adam«, den »Erstgeborenen aller Kreatur«, »das Haupt des Leibes«. So hat ihn auch das Konzil in »Gaudium et Spes« und Johannes Paul II. in »Redemptor Hominis« vorgestellt. Christus konnte der Retter aller nur sein, indem er in sich die gesamte Menschheit zusammenfaßte.

Aus dieser grundlegenden Perspektive muß der andere Satz angegangen werden: die »Vorzugswahl der Armen«, wie das Dokument von Puebla sie uns vorstellt.

In der Tat wurden die Armen seit dem Alten Bund nur vorgezogen und gewählt im Hinblick auf das universale Heil. Israel wird »unter den geringsten der Erdenvölker« erwählt (Dt 7,7), um den Segen Gottes »allen Völkern« (Gen 12,3) zuzutragen. Der Vorzug drückt somit nicht ein bloßes Privileg aus, sondern eine Verantwortung allen gegenüber. Die Erwählung enthält in sich eine Sendung, und diese ist universal.

Nicht anders die Erwählung der Armen im Evangelium, die sich in der Wahl der Apostel konkretisiert, kleiner Fischersleute vom See und Bauern. »So hat Gott das Schwache der Welt erwählt, um das Starke zu beschämen, das niedrig Geborene und Verachtete vor der Welt, das, was nichts gilt, um das, was gilt, zunichte zu machen, auf daß sich kein Fleisch vor Gott rühme« (1 Kor 1,28–29).

Ohne in die Geheimnisse der Vorsehung eindringen zu wollen, können wir aufgrund der Schrift wenigstens Gottes Beweggründe, so zu handeln, erahnen. Das Heilswerk soll deutlich als ein Werk Gottes erscheinen, und seine Gegenwart und sein Wirken so vergegenwärtigen, daß der Mensch sich nie das Verdienst seiner Verwirklichung zuschreiben kann.

Nun sind aber einzig die Armen, die echten Armen in dieser Welt, imstande, ihre Menschenarmut einzugestehen und somit durch all ihr Tun hindurch das Handeln des einzigen Gottes zu offenbaren. Einzig des Menschen Armut, fern aller Versuchung zu Hochmut und Inbeschlagnahme, kann den Reichtum Gottes ins Licht setzen.

Das ist ohne Zweifel der tiefste Grund, weshalb Christus die Armut gewählt hat: sie allein ist für die Erhabenheit Gottes durchlässig. Jesu Gottheit war erahnbar einzig durch die Niedrigkeit des Zimmermanns von Nazaret hindurch, »der nicht studiert hat« (Joh 7,15). Jede andere Deutung seiner Autorität und seines Ansehens mußte ausgeschlossen werden, keine andere Macht, kein anderer Reichtum als der seines Gottseins durfte in ihm hervortreten. Seine Armut ist die einzig mögliche »Monstranz« seiner Gottheit.

Deshalb fällte er diese Wahl für sich selbst und für seine Jünger. Und deshalb muß auch seine Kirche, heute wie in ihrer Vergangenheit, ihre Heilsbotschaft

vor allem zu den Armen dieser Welt tragen und sich auf sie stützen, um sie zu leben und überall zu verbreiten. Um die Kirche aller sein zu können, muß sie mehr als je Kirche der Armen sein, aus diesen die ersten Empfänger und die ersten Verkünder seiner Frohbotschaft machen; sie müssen als erste evangelisiert werden und selber von der Kirche mit besonderer Eindringlichkeit die Verantwortung für die Evangelisierung erhalten.

## *II. Armut in Christus*

Wir möchten aber noch tiefer in diese Sicht eintreten, genauer bestimmen, was mit der besonderen Sendung der Armen in der Kirche und in der Welt gemeint ist. Zu diesem Zweck ließe sich die Frage wie folgt formulieren: Läßt sich mit dem gleichen Recht sagen, das Heil stamme von den Armen, wie Jesus im Evangelium sagt: »Das Heil stammt von den Juden« (Joh 4,22)? Ja, vielleicht, aber unter einer ausdrücklichen Bedingung: daß wir uns dessen voll bewußt sind, was Jesus klar vor Augen hatte, als er diesen Ausspruch vor der Samariterin tat. Denn seine Aussage enthält sein eigenes Bewußtsein, daß er der Jude ist, von dem das Heil stammt. Seine erste Aussage bereitet die folgende und verleiht ihr ihren Sinn: »Ich bin es (der Messias), ich, der zu dir redet« (Joh 4,26). Damit ist der Satz gerechtfertigt: »Das Heil kommt von den Juden« (4,22).

Das Heil durch die Armen kann für uns Christen keine andere Bedeutung haben. Der Satz kann nur in unmittelbarer Beziehung zu Jesus gedacht und bejaht werden. Die Armen können nur in dem Maß als »Retter« bezeichnet werden, als sie Träger des Heils Christi sind, deshalb können sie es auch nur innerhalb der Kirche sein. Retter sind sie demnach nur in dem Maße, als sie selber durch Christus Gerettete sind, durch und in seiner Kirche.

Jede Trennung und Unterscheidung zwischen einerseits den Armen und anderseits Christus und der Kirche ließe vermuten, die Armen wären durch sich selbst, durch ihre Armutslage Träger des Heils. Dann würde das Heil Christi in die Weltlichkeit übertragen und das Motiv verneint, aufgrund dessen Gott die Armen erwählt hat: weil sie eben auf sein Handeln hin durchsichtig sind. Damit würden wir einem völlig trügerischen Messianismus verfallen und dem Menschen zuschreiben, was Gott allein gebührt. Man kann die Heilsquelle nicht versetzen, ohne das Grundlegendste der evangelischen Botschaft zu verraten. Man kann den Armen – und noch weniger dem Volk – irgendwelche Heilsmacht zuschreiben, ohne diese Christus, der einzigen Quelle des Heils, zu entziehen. Petrus hat es bereits gesagt: »In keinem andern ist das Heil, denn kein anderer Name unter dem Himmel ist den Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden sollen« (Apg 4,12). Und Paulus: »Denn einen andern Grund kann niemand legen, als den, der gelegt ist: Jesus Christus« (1 Kor 3,11).

*III. Armut Christi*

Zunächst hat Christus die Armut sicherlich nicht aus Laune oder Geschmack gewählt. Niemand liebt es, arm zu sein, und auch der Sohn Gottes hätte sich dazu nicht entschieden, hätte er nicht gesehen, daß es – wie schon gesagt – die einzige Gottes würdige Art ist, sich den Menschen zu offenbaren und seine Erlösersendung auszuüben.

In der Betrachtung der Armut Christi sollen drei Aspekte herausgehoben werden, die uns aber voneinander untrennbar scheinen.

Zunächst kann nicht vergessen werden, daß Jesu Armut eine materielle und konkrete war: Er war arm, weil er seine Wurzeln bei niedrig und bescheiden gestellten Zeitgenossen haben wollte. Er hat die Nöte und Demütigungen der Armen seines Landes geteilt. Er war arm in seiner Nazarener Werkstatt und als Wanderprediger. Er sagte von sich: »Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel haben ihre Nester, der Menschensohn aber hat nichts, wohin er sein Haupt betten kann« (Mt 8,20). Und so war es auch.

Die Armen sind, als Bedürftige, sehr oft verachtet und unterdrückt. Die Reichen und Mächtigen profitieren zu ihren ungunsten, ihrer scheinbaren Unterlegenheit, weil sie nur allzugut wissen, daß die Armen niemand haben, der sie verteidigt. Verfolgung ist meistens mit Armut verkettet. Es scheint mir unrichtig zu sagen, Christus sei ausgebeutet worden, denn er hat frei gearbeitet und gelebt, aber unterdrückt und verfolgt wurde er, und konnte nicht auf seine Verwandten zählen, um sich zu verteidigen, denn er hatte, wie alle Armen, keine »Beziehungen«, er hatte nur Freunde, was etwas ganz anderes ist.

Jesus ist vor allem aus religiösen Motiven verfolgt worden: sein Konflikt mit den Pharisäern war vor allem ein religiöser und kein sozialer; noch weniger könnte man von einem politischen Konflikt sprechen. Aber unleugbar ist, daß er dem Neid und Haß seiner Gegner dadurch ausgesetzt war, daß er als der Verteidiger des einfachen und ungebildeten Volkes auftrat, der Lämmer unter den Wölfen. Auch ist anzuerkennen, daß die Tatsache, sich ohne Verteidigung den Händen seiner Feinde auszuliefern, ohne Zuflucht zu Intrige und Macht, um seine Rechte zu vertreten, ihn ganz tief in die Ränge der Armen dieser Welt gestellt hat. Man kann ihn aber deswegen nicht als ein Opfer der Ausbeutung der Reichen und Mächtigen, mit denen er in sozialpolitischem Kampf gelegen wäre, hinstellen. Nur eine materialistische und marxistische Lesung des Evangeliums kann zu einem solchen Ergebnis führen, das mit Buchstabe und Geist des Evangeliums nichts gemein hat.

Zweitens gibt es neben dieser materiellen und konkreten Armut Jesu, die mit seiner sozialen Lage zusammenhängt, eine andere, die man oft trotz ihrer Wichtigkeit zu nennen vergißt: seine grundlegende Armut als Mensch, die er mit allen Menschen teilt, wobei die ersterwähnte nur eine ihrer Formen und Kundgebungen ist. Als Mensch war Jesus arm wie jeder Mensch, der grundle-

gend dem Armsein unterworfen ist. Alle Psalmen erinnern an die Hinfälligkeit des Menschen, der vorübergeht wie Schatten und Windhauch. Jesus weist in seinen Gesprächen mit den Reichen und über die Güter dieser Welt des öftern darauf hin (Lk 12,20; 12,33).

In diesem Sinn wurzelt Jesu Armut primär in der Menschwerdung, wie es Paulus im Philipperbrief sehr wohl erkannt hat: »Er, der in Gottes Gestalt war, hielt nicht eifersüchtig an seiner Gottgleichheit fest, sondern entleerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, den Menschen ähnlich werdend. Und da er sich wie ein Mensch gebärdet hatte, erniedrigte er sich noch tiefer und wurde gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz!« (Phil 2,6–8). Paulus scheint besonders beeindruckt einmal davon, daß Jesus überhaupt das Menschenlos annimmt, und dann, daß er es bis ins äußerste vortreibt: bis zum Kreuzestod. Aber die Demütigungen des »armen Knechtes Jahwes« sind wie die natürliche Folge, die logische Entfaltung der Menschwerdung; Gott hält nicht auf halbem Weg inne, er will Mensch sein bis zum letzten.

Endlich bricht – oberhalb dieser doppelten Armut: der äußern Lage und der Natur – die letzte Armut Jesu auf, die des Geistes, die die beiden ersten ins Licht setzt. Jesus ist ohne Zweifel der wahre »anaw«, wie die Psalmen ihn beschreiben, und vor allem er selbst in den Seligpreisungen: der wahre Arme, dessen Reinheit des Herzens durchlässig ist für die Geheimnisse des Vaters (Mt 11,26–28). Der inmitten der Verfolgung und noch im Augenblick, da er sich vom Vater verlassen fühlt, sich in seine Hände überantwortet (Mt 27,46; Lk 23,46) und der unter dem Hohngebrüll der Feinde für diese den Vater um Verzeihung bittet (Lk 23,34). Er ist der Arme, der nach Gerechtigkeit dürstet und Frieden sät, sanft und geduldig in seiner Unerbittlichkeit, zugleich fordernd und sich erbarmend, wesentlich um seiner Treue zu Gott verfolgt; aber in allen Dimensionen dieser Treue geht er weit über die Erfüllung des Gesetzes hinaus, und verwirklicht die volle Bundesgerechtigkeit und die volle Bruderliebe. Jesus ist weder ein Rebell noch ein Resignierter, sondern eint in seiner beruhigten Spannung tief paradoxe Haltungen, versöhnt sie in sich, um den wahren »Armen« nach dem Herzen Gottes darzustellen.

Man wird auch beachten, wie sehr Jesu innerlich-geistige Armut nicht bloß von seiner Armut als Mensch und als sozial armer, verachteter und verfolgter Mensch untrennbar ist, sondern sich geradezu von dorther entfaltet wie die naturhafte Blume. Alle drei Formen seiner Armut bilden in ihm ein harmonisches Ganzes, aus dem kein Element herausgelöst werden kann.

Ist dem so, dann ist es nicht schwer zu verstehen, daß die Armen von heute in Mitvollzug der verschiedenen Aspekte der Armut Christi auf geheimnisvolle Weise seine Gegenwart in der Welt verlängern, die teuersten Glieder seines Leibes werden können und, nachdem sie die erstgemeinten Hörer des Evangeliums wurden, auch die besten Verkünder seines Wortes sind, dessen unsere Zeit bedarf.

*IV. Armut heute*

Dies kann freilich nur unter einer Bedingung erfolgen: daß sie wirklich die Armut Christi widerspiegeln.

Gewiß will heute die lateinamerikanische Kirche mehr als je eine Kirche der Armen sein. Sie möchte die Wahrheit der Worte des Jakobusbriefs widerspiegeln: »Hat Gott nicht die, welche vor der Welt arm sind, dazu erwählt, daß sie im Glauben reich und Erben des Reiches seien, das er denen verheißen hat, die ihn lieben?« (2,5). Versuchen wir denn zu sehen, wie die Armen von heute die Armut Christi in der Kirche weiterhin Mensch werden lassen können.

Zunächst wollen wir die historische Lage der Armen in diesem Kontinent erwägen. Die Unterdrückten und Bedürftigen sind Legion. Man kann mit Recht von unterdrückten Völkern reden, von Völkern in Not, und wir wissen, wie wörtlich das zu nehmen ist. Unterdrückt weil arm, arm, weil unterdrückt, Elend und Unterdrückung bedingen sich gegenseitig, in endlosem Kreisgang.

Doch wenn wir die materielle und soziale Lage der armen Lateinamerikaner mit der Lage Jesu vergleichen, so haben wir schon erkannt, daß sie nichts Vergleichbares hat. Jesus hat, was man Ausbeutung und äußerstes Elend nennt, nicht gekannt. Die Situation der Demütigung und Entbehrung der heutigen Armen ist weithin schlimmer als die von Jesus gelebte. Er konnte seine Lage als Arbeiter in Nazaret und als Wanderprediger durch die Dörfer Galiläas ertragen, ja sie selbst wählen, denn sie widersprach nicht der Menschenwürde. Der heutige Arme dagegen kann eine Elends- und Unterdrückungssituation, die seiner Würde widerspricht, nicht annehmen.

Die Armut Christi nachahmen kann somit nicht darin bestehen, für sich – und noch weniger für die andern – die untermenschlichen Verhältnisse der Randexistenzen anzunehmen, die in Lateinamerika noch immer die zahlreichste Kategorie bilden. Papst Johannes Paul II. sagt es in seiner Ansprache an die Armen der Favela von »Vidigal« in Brasilien: »Die Worte Christi lassen uns die Ungerechtigkeiten nicht überhören.« Die Liebe zu den Armen muß somit eine befreiende Liebe sein. Mit ihnen zusammen müssen wir wirksam nach Wegen zu ihrer wirtschaftlichen, sozialen und politischen Befreiung suchen. Dabei aber dürfen wir weder uns selbst noch die Armen täuschen: die Befreiung muß im Geist des Evangeliums und Christi erfolgen, denn eine wahre Befreiung der Armen, wie »Puebla« sie meint, muß, einschließlich ihrer sozialen Befreiungen, auf den Wegen des Evangeliums und im Geiste Jesu geschehen.

In dieser Sicht versteht man das Insistieren des Papstes während seiner brasilianischen Reise. Zu den Arbeitern von São Paolo sprechend, zögerte er nicht, ihnen zu sagen: »Die Vorzugswahl für die Armen, zu der die Bischofskonferenz von Puebla die lateinamerikanische Kirche verpflichten wollte, besteht wesentlich darin, daß den Armen das Evangelium gebracht werde.« Bei seinem Besuch in der Favela von »Vidigal« bestand er auf »dem Geist der

Seligpreisungen, der den Kampf für Wahrheit, Gerechtigkeit und das wahrhafte Gut erleuchten muß«.

Der Erfolg der Kirche – handle es sich um ihre innerliche Erneuerung oder um ihren Einfluß auf die zeitlichen Strukturen – hängt in der Tat zu einem Großteil von der Lauterkeit ab, in der sie das Evangelium zu den Armen trägt, und von der Weise, wie diese es aufnehmen. Sind wir fähig, ihnen diesen Geist so zu vermitteln, daß sie an ihrer Befreiung arbeiten können, ohne in die Fallen einer Aktion oder Lösung zu gehen, die diesem Geist entgegengesetzt ist, nämlich gründend auf Gewalt und Lüge? Das ist die große Herausforderung, die wir heute in diesem Kontinent zu bestehen haben; die Zukunft unserer Kirche und Völker hängt großenteils davon ab, wie wir darauf antworten. Verliert das Salz seine Kraft, lassen wir uns vom Geist dieser Welt gewinnen, so schmelzen alle Hoffnungen, die heute das Vertrauen der Armen erwecken, wie Schnee an der Sonne dahin. Verstehen wir es dagegen, den wahren Geist Christi in den von uns geformten Gemeinschaften zu erhalten, so ist für die Kirche vieles zu erwarten, das sich dann auch in der Gesellschaft auswirken wird.

Es gibt demnach keine Evangelisierung der Armen, noch eine Sendung für sie im Dienst am Evangelium ohne Weitergabe des Geistes Christi, wie er in den Seligpreisungen erscheint. Umsonst verwiese man einmal mehr darauf, daß dieser Geist kein solcher der Passivität angesichts des Unrechts ist. Wir müssen versuchen, ihn so zu leben, wie Christus ihn gelebt hat. Der Christ ist sowenig wie Christus ein Resignierter oder ein Revoltierer, sondern ein gleichzeitig glühender und geduldiger Mensch, der in seiner Haltung Güte und Verzeihen mit der Verteidigung seiner Rechte und der seiner Brüder vereinigt. Dieser Geist mag zuweilen schwer zu definieren sein, zu erkennen und festzustellen ist er leicht.

Ferner ist dieser Geist auch bei andern Menschen erkennbar, die weder materiell noch sozial Arme oder Unterdrückte sind. Wir sahen ja, daß es in Christus wie in jedem Menschen jenseits der äußern Armut eine andere, radikale gibt, die im Menschsein als solchem gründet. Diese Armut offenbart sich in unserer Situation überdies an der Tatsache, daß wir Gefährdete und Sünder sind. Die sich ihrer materiellen oder geistigen Zukunft wegen am gesichertsten wähnen, können jederzeit fallen, und früher oder später sind wir alle gerufen, die Lage der Gedemütigten und Erniedrigten zu teilen, wovon uns jede Seite der Schrift spricht. Die Umkehrungen menschlicher Verhältnisse durch Politik oder Schicksalsschläge sind heute an der Tagesordnung, um von Krankheiten und Gebrechen zu schweigen. Selten sind die – und wenig gesegnet von Gott –, die an ihr Lebensende gelangen können ohne Mißerfolg und Demütigungen. »Kommt zu mir, ihr alle, die ihr euch müht und unter der Last zusammenbrecht, ich werde euch Erleichterung verschaffen« (Mt 11,28). Dieses Wort Jesu ist an alle gerichtet, die solches erfahren und, wie wir wissen, keiner bestimmten sozialen Schicht angehören.

Man muß noch mehr sagen. Selbst wenn die Reichen nie in Ungunst fallen und ihren Reichtum beibehalten sollten, sie sind für Gottes Reich nicht verloren, wenn sie – wie Evangelium und Kirche Christi sie anhält –, sich von ihren Gütern zu lösen und sie zu verteilen wissen, um so ebenfalls in die Reihen der Geringen und der vom Herrn gesegneten Armen einzutreten. Es ist bemerkenswert zu sehen, wie Christus, der mit den Mächtigen dieser Welt keinen Umgang haben wollte – mit Herodes zum Beispiel (Lk 13,22) –, die Reichen nicht einfach gemieden, sondern sogar in ihren Häusern gegessen hat. Wir sollten uns hier nicht täuschen: Jesus war den Reichen gegenüber streng, aber seine Strenge rief sie zur Bekehrung auf, ohne sie deswegen zu verurteilen oder gar die Armen gegen sie aufzuwiegeln. Christus beunruhigt sich ihres Heiles wegen; sein Zorn gegen sie ist ein Zorn der Liebe, der sie retten will. Weit entfernt, ihnen den Weg zu verrammeln, öffnet er ihnen den einzigen, der sie retten kann, den der Gerechtigkeit und des Teilens; er ladet sie ein, Verwalter von Gütern zu sein, die ihnen nicht gehören, und zwar zugunsten ihrer Brüder. Die Härte Jesu ist nie eine solche der Verachtung, sondern der Liebe. So wurde sie stets von den Kirchenvätern und heutzutage in den »Sozialenzykliken« der Päpste verstanden. Nie war davon die Rede, das Jüngste Gericht in die Geschichte hinein zu verlegen und die Reichen aus dem Reich Gottes und aus der Kirche heraus zu verdammen.

Die christliche Haltung den Reichen gegenüber kann daher nicht auf eine bloße Verwerfung hinauslaufen, als verkörperten sie aufgrund ihrer bloßen sozialen Stellung alles Übel in der Welt, ja als wurzelte dieses Übel bloß im kapitalistischen System. Die Sorge um die Reichen ist ein Teil der evangelischen Botschaft. Die Heiligen, die sich mehr den Armen widmeten – ein Franz Xaver zum Beispiel oder ein Vinzenz von Paul –, waren ohne Zweifel auch solche, die sich mehr Sorge um das Heil der Reichen machten. Man entsinnt sich des Mutes und der Offenheit, mit denen Franz Xaver dem König von Portugal Johann III. entgegentrat und ihm vorwarf, nach Indien gekommen zu sein, um sich auf Kosten dieser Völker zu bereichern, statt an der Ausbreitung des Gottesreiches zu arbeiten. Es ist sicherlich schwieriger, die Aufmerksamkeit der Reichen und Mächtigen auf ihre eigenen Fehler zu ziehen, als ihnen gegenüber eine Haltung der Verachtung und des Vergessens einzunehmen.

Da ferner feststeht, daß die Reichen sich unter jedem ökonomischen System, selbst dem besten, bereichern können, falls sie nur die Spielregeln verletzen, wird die Kirche nie im Streben nach größerer Gerechtigkeit auf irgendeine soziale Veränderung hindrängen können, ohne von den Reichen und bis zu einem gewissen Punkt auch von den Armen eine Herzensumkehr den irdischen Gütern gegenüber zu fordern. Gewiß kann man von den Armen nicht die gleiche Loslösung von den Gütern verlangen wie von den Reichen, und sicher haben wir in vergangenen Zeiten in dieser Hinsicht manchen Fehler begangen. Trotzdem gibt es nicht zwei Evangelien, und der Aufruf zur geistlichen Armut

ergeht an alle Christen, welches immer ihre materiellen Lebensbedingungen sein mögen.

Genauso evident ist, daß wir, um von den Armen wie von den Reichen angehört zu werden, sie vom Evangelium und nicht von einer Ideologie her zur Bekehrung aufrufen müssen.

Schließlich ist jeder Christ dazu berufen, in der Kirche ein Armer zu werden, jeder in seiner Weise, um ohne zu lügen die Frohbotschaft zu verkünden und mit Christus den Reichtum einer befreienden Armut zu teilen. Und vielleicht rühren wir hier an einen der paradoxesten Aspekte christlichen Lebens in der heutigen Welt: Wir können an der sozialen Befreiung der Armen nur arbeiten, indem wir gleichzeitig, für uns wie für sie, die befreiende Armut suchen.

# Über Versöhnung und Buße

Dokument der Internationalen Theologenkommission

*Einleitung*

Der Ruf zur Umkehr ist in der Verkündigung Jesu unmittelbar mit dem Evangelium vom Kommen der Herrschaft Gottes verbunden (vgl. Mk 1,14f.). Wenn deshalb die Kirche in der Nachfolge und in der Sendung Jesu zur Umkehr ruft und die Versöhnung der Welt, die Gott durch Tod und Auferstehung Jesu Christi gewirkt hat, verkündet (vgl. 2 Kor 5,18-20), dann verkündet sie den Gott, der reich ist an Erbarmen (Eph 2,4) und der sich nicht schämt, der Gott der Menschen genannt zu werden (vgl. Hebr 11,16).

Die Botschaft von Gottes Gottsein und vom Kommen seiner Herrschaft ist darum zugleich die Botschaft vom Heil der Menschen und von der Versöhnung der Welt. Die Sünde dagegen, die Gott nicht als Gott anerkennt und die Gemeinschaft mit Gott, die Gott dem Menschen seit Anbeginn der Schöpfung anbietet, verweigert, bedeutet zugleich die Entfremdung des Menschen vom Sinn und Ziel seines Menschseins wie die Entfremdung der Menschen untereinander. Aber auch wenn wir nicht treu sind, Gott bleibt treu. Deshalb hat er einen Bund geschlossen, zuerst mit dem von ihm auserwählten Volk; in der Fülle der Zeit hat er diesen Bund erneuert, indem er Jesus Christus eingesetzt hat zum einen Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2,5). Er hat diesen neuen und ewigen Bund geschlossen durch das Blut, das Jesus Christus vergossen hat für die vielen zur Vergebung der Sünden (Mt 26,28).

Wenn dies die Mitte der christlichen Botschaft ist, dann betrifft das Thema Buße und Versöhnung die Kirche, die das Sakrament der Versöhnung für die Welt ist, in ihrer ganzen Existenz, in ihrer Lehre wie in ihrem Leben. Dann hat auf der anderen Seite der Verlust des Gespürs für die Sünde, den wir heute in vielen Teilen der Welt feststellen, seine Wurzel im Verlust des Gespürs für Gott, und er führt in der Folge zum Verlust des Gespürs für den Menschen. Wenn deshalb die Kirche die Umkehr und die Versöhnung verkündet, ist sie zugleich Gott und den Menschen treu; als Dienerin und Verwalterin der göttlichen Geheimnisse (vgl. 1 Kor 4,1) dient sie zugleich dem Heil des Menschen.

In diesem Kontext, der »ungetrennt und unvermischt« zugleich theologal und anthropologisch ist, legt die Internationale Theologische Kommission den Beitrag vor, um den sie für die Bischofssynode 1983 gebeten worden ist. Sie hat nicht die Absicht, alles zu sagen und möchte nicht auf das zurückkommen, was allgemein bekannt und anerkannt ist. Sie ist jedoch der Meinung, daß sie den Erwartungen, die man ihr zu Recht entgegenbringt, nicht entsprechen würde, wenn sie unmittelbar oder gar ausschließlich auf die aktuellen theologischen und pastoralen Probleme eingehen würde. Sie ist der Überzeugung, daß Buße und Versöhnung von besonderer Bedeutung sind für die Begegnung mit den kulturellen Mentalitäten der Menschen, und sie ist auf der anderen Seite ebenso überzeugt von der unlösbaren Zusammengehörigkeit zwischen der Lehre und der lebendigen Praxis der Kirche. Deshalb möchte sie ihre Reflexionen in drei Schritten vortragen:

1. Analyse der gegenwärtigen anthropologischen Situation der Buße in Zusammenhang der heutigen Krise des Menschen;
2. biblische, historische und dogmatische Grundlagen der Lehre von der Buße;
3. Überlegungen zu einigen wichtigen Fragen der Lehre und der Praxis der Buße.

## A. Der anthropologische Kontext der Busse

### *I. Das Wesen der Buße in anthropologischer Sicht*

1. Schuld und Sünde, Buße und Bekehrung sind allgemein-menschliche Phänomene, die sich in verschiedener geschichtlicher Ausprägung in allen Religionen und in allen Kulturen – wenn auch häufig verdunkelt oder entstellt – finden. Der Ruf zur Buße und die Botschaft des Alten und des Neuen Testaments von der von Gott geschenkten Versöhnung setzen diese allgemein-menschlichen Phänomene voraus, reinigen und überbieten sie. Denn nach dem Verständnis der Heiligen Schrift sind Bekehrung und Buße die von der Gnade Gottes ermöglichte und getragene Antwort des Menschen auf das Versöhnungsangebot Gottes. Die Buße ist also in einem ein Geschenk der Gnade und ein freier, *sittlich verantwortlicher Akt* des Menschen *(actus humanus)*, in dem der Mensch sich als verantwortliches Subjekt zu seinen bösen Taten bekennt und zugleich aus innerer Entscheidung heraus sein Leben ändert und ihm eine neue Richtung auf Gott hin gibt. Aus dieser spannungsvollen Einheit von göttlichem und menschlichem Tun im Akt der Buße folgt, daß die pastorale Sorge um die Erneuerung der Haltung und des Sakraments der Buße von der Sache her notwendig die Sorge um die anthropologischen, d. h. ökonomischen, soziologischen, psychologischen und geistigen Voraussetzungen der Buße einschließen muß.

2. Die gegenwärtige *Krise in Verständnis und Praxis der Buße* betrifft nicht nur und oft nicht primär dogmatische, disziplinäre und pastorale Einzelfragen. In weiten Teilen der heutigen Welt ist es zu einem Verlust des Sinns für die Sünde und folglich auch für die Buße gekommen. Diese Situation hat vielfältige Ursachen. Zunächst ist auf innerkirchliche Ursachen zu verweisen. So wie die Buße bis in die jüngste Vergangenheit in der Kirche oft praktiziert wurde, wird sie von vielen Christen als menschlich leer und wirkungslos erfahren. Die konkrete Bußpraxis berührt in vielen Fällen kaum das Leben der Menschen und die dramatische Situation der heutigen Welt. Dazu kommt ein mehr außerkirchlicher Aspekt. Die gegenwärtige Krise der Buße ist letztlich begründet in einer Krise des modernen, vornehmlich des von der westlichen Zivilisation beeinflußten Menschen und seines Selbstverständnisses, das Sünde und Bekehrung weitgehend nicht mehr kennt und anerkennt. Heute werden Schuld und Sünde nämlich sehr oft gar nicht mehr als ein ursprüngliches Element der personalen Verantwortung des Menschen verstanden, sondern als sekundäre Erscheinung aus der Natur, der Kultur, der Gesellschaft, der Geschichte, den Verhältnissen, dem Unbewußten u. a. abgeleitet und damit als Ideologie oder Illusion erklärt. So kam es zu einer Schwächung des persönlichen Gewissens zugunsten des meist unbewußten Einflusses der sozialen Normen einer weithin entchristlichten Welt.

3. Die Erneuerung der anthropologischen Voraussetzungen der Buße muß deshalb einsetzen mit der Erneuerung des Verständnisses des Menschen als sittlich-religiös

verantwortlicher Person. Es muß neu aufgezeigt werden, daß die Möglichkeit, schuldig zu werden, mit der menschlichen Freiheit gegeben ist, in der die *personale Würde* des Menschen besteht. Denn es gehört zum Menschen, daß er sich selbst zur Verwirklichung aufgegeben ist. Es ist im Primat der Person vor den Sachen begründet, daß der Mensch nicht nur Objekt anonymer physiologischer, ökonomischer, gesellschaftlicher und kultureller Kräfte, sondern auch frei verantwortliches Subjekt ist, das selbst Ursache der Spannungen, Spaltungen, Entfremdungen in der Welt ist. Wo deshalb Sünde und Schuld grundsätzlich nicht mehr anerkannt werden, da ist das Humanum des Menschen selbst in Gefahr.

4. Die unbedingte Würde des Menschen als Person ist letztlich in seinem *Bezug zu Gott*, in seiner Gottebenbildlichkeit und in seiner gnadenhaften Berufung zur Gemeinschaft mit Gott begründet. Deshalb bleibt sich der Mensch selbst eine ungelöste Frage, auf die nur Gott die volle und ganz sichere Antwort geben kann; ja, Gott selbst und die Gemeinschaft mit ihm ist die Antwort auf die Frage, die der Mensch nicht nur hat, sondern zutiefst ist *(Gaudium et* spes 21). Deshalb muß die Erneuerung des Menschen und des Bewußtseins der personalen Würde des Menschen beginnen mit der Bekehrung zu Gott und der Erneuerung der Gemeinschaft mit ihm. Umgekehrt ist die Kirche gerade, wenn sie zur Bekehrung des Menschen zu Gott ruft, »Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person« *(Gaudium et spes* 76).

### *II. Anthropologische Dimensionen der Buße*

1. Die menschliche Person ist wesensmäßig *leiblich* verfaßt. Sie ist in ihrer konkreten Verwirklichung in vielfältiger Weise abhängig von physiologischen, ökonomischen, soziologischen, kulturellen und psychologischen Bedingungen. Umgekehrt verleiblichen sich Schuld und Sünde auch in den von Menschen und von der menschlichen Gesellschaft geschaffenen Ordnungen und Strukturen, die dann ihrerseits wieder von einzelnen Menschen, die in solchen Ordnungen und Strukturen leben, interiorisiert werden und so die Freiheit der Menschen erschweren und zur Sünde verleiten können. Solche von der Sünde verschuldete und geprägte Strukturen können also menschlich entfremdend und destruktiv wirken. Trotz dieser ihrer großen Bedeutung für das persönliche Verhalten des einzelnen kann man aber höchstens in einem analogen Sinn von »sündigen Strukturen« und von »struktureller Sünde« sprechen; im eigentlichen Sinn des Wortes kann nur der Mensch sündig sein. Weil aber solche Strukturen aus der Sünde kommen und wiederum zur Sünde Anlaß sein können, ja zur Sünde drängen, muß die Bekehrung und die Buße sich auch – wo immer dies möglich ist – in der Veränderung der Strukturen auswirken. Solche Veränderungen setzen die eigene Bekehrung voraus und müssen deshalb mit Mitteln, die der Versöhnung entsprechen und zur Versöhnung führen, durchgeführt werden.

Wie dies konkret möglich ist, hängt auch von der Stellung und von den Möglichkeiten der einzelnen Person in einer bestimmten Gesellschaft ab. Weiten Teilen der Menschheit ist es heute auferlegt, in der Haltung der Buße bösartige Strukturen wirtschaftlicher, gesellschaftlicher oder politischer Art leidend hinzunehmen. Für viele bringt der Versuch, sich einer Kooperation mit solchen Strukturen zu entziehen, einen empfindlichen Verzicht von Gütern oder Positionen mit sich, was auch eine Form auferlegter Buße sein kann. Vollends kann der Versuch, bösartige Strukturen abzumildern oder zu

beseitigen, zu schweren Belastungen, ja zu Verfolgungen führen, die im Geist der Buße getragen werden müssen.

Auf diese vielfältige Weise geht uns heute in neuer Weise auf, daß Bekehrung und Buße notwendig eine leibliche und kosmische Dimension haben und zu leiblichen Früchten der Buße führen müssen. Durch eine solche ganzheitliche personale Bekehrung des Menschen zu Gott geschieht die Rückkehr und Heimholung aller Wirklichkeit zu Gott.

2. Die menschliche Person ist nicht nur leiblich, sie ist auch *sozial* verfaßt. Deshalb ist die Bekehrung zu Gott unabdingbar mit der Bekehrung zum Bruder verbunden. Gott ist ja der Vater aller Menschen; durch ihn und unter ihm bildet die gesamte Menschheit eine einzige Familie. Die Bekehrung ist darum nur echt, wenn sie die Erfüllung der Forderungen der Gerechtigkeit und den Einsatz für eine gerechte Ordnung, für den Frieden und für die Freiheit der andern einschließt. Die Versöhnung mit Gott muß zur Versöhnung mit den Brüdern führen und mithelfen, eine Zivilisation der Liebe heraufzuführen, für welche die Kirche Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug ist. Die Bekehrung zu Gott hat jedoch nicht nur soziale Konsequenzen, sondern auch soziale Voraussetzungen. Nur wer Liebe erfährt, kann sich liebend Gott und dem andern öffnen. Die Buße darf also nicht rein innerlich und privat verstanden werden. Weil (nicht: obwohl!) sie ein personaler Akt ist, hat sie auch eine soziale Dimension. Dieser Gesichtspunkt ist auch von Bedeutung für die Begründung des ekklesialen und sakramentalen Aspekts der Buße.

3. Der Mensch ist ein Wesen, das in der *Zeit* und in der *Geschichte* lebt. Er findet seine Identität nur, wenn er sich zu seiner sündigen Vergangenheit bekennt und sie auf eine neue Zukunft hin öffnet. Sünde kann ja als *incurvatio hominis* oder als *amor curvus* verstanden werden. Die Bekehrung besteht darin, daß der Mensch diese seine egoistische Selbstverkrampfung aufgibt und sich neu in Liebe Gott und den anderen öffnet. Beides geschieht im *Bekenntnis* der Schuld. Hier bekennt sich der Mensch zu seiner sündigen Vergangenheit, indem er sich vor Gott und vor den Menschen öffnet und ausspricht, um in der Gemeinschaft mit Gott und mit den Brüdern neu Zukunft zu erlangen. Ein solches Bekenntnis ist schon rein anthropologisch gesehen ein wesentliches Element der Buße, und es hat schon auf der psychischen und sozialen Ebene eine befreiende und versöhnende Wirkung. Die Erneuerung des Sakraments der Buße kann an dieser anthropologischen Einsicht anknüpfen und von dort her das persönliche Bekenntnis der Sünden wieder neu verständlich machen. Sie kann und muß von dieser anthropologischen Einsicht freilich zugleich lernen und das Sakrament der Buße wieder deutlicher als ein dialogales Sakrament verstehen und praktisch verwirklichen.

4. Wo immer Menschen in dieser Weise umkehren, Buße tun und ihre Schuld bekennen, da rühren sie an das tiefste Geheimnis der Person, das seinerseits auf das Geheimnis Gottes verweist. Wo immer dies geschieht, verwirklicht sich in antizipatorischer Weise die Hoffnung auf den letzten Sinn und die eschatologische Versöhnung der Welt, die uns in ihrer Fülle erst durch Jesus Christus geoffenbart und geschenkt wurde. Weil die Buße in ihrer allgemein-menschlichen und allgemein-religiösen Gestalt in antizipatorischer und fragmentarischer Weise das vorwegnimmt, was den Gläubigen durch Jesus Christus in Fülle geschenkt wird, kann man sie als *sacramentum legis naturae* bezeichnen (vgl. Thomas v. A., IV Sent. 22,2,3).

## B. Die theologischen Grundlagen der Busse

### *I. Die theologalen Grundlagen*

1. Die Botschaft des Alten und Neuen Testaments, welche alle menschliche Erwartung weit übertrifft und überbietet, ist zutiefst theozentrisch. Es geht darum, daß Gottes Gottsein und seine Herrlichkeit offenbar werden, daß seine Herrschaft kommt, daß sein Wille geschieht und sein Name verherrlicht wird (Mt 6,9f.; Lk 11,2). Entsprechend beginnt der Dekalog: »Ich bin der Herr, dein Gott« (Ex 20,2; Dtn 5,6). Die Forderung nach Ganzhingabe an Gott und an den Nächsten erhält bei Jesus eine inhaltliche Höhe und Tiefe, dazu eine Vehemenz, die die des Alten Testaments nochmals überbietet (vgl. Mk 12,29-31 par.). Die Sünde ist demgegenüber die Haltung und die Tat des Menschen, die Gott und seine Herrschaft nicht anerkennt. Sie wird deshalb in der Heiligen Schrift beschrieben als Ungehorsam, als Götzendienst und als eigenmächtige und verabsolutierte Autonomie des Menschen. Durch solche Abwendung von Gott und durch solche ungeordnete Zuwendung zu geschöpflichen Größen verfehlt der Mensch letztlich die Wahrheit seines geschöpflichen Seins; er wird sich selbst entfremdet (vgl. Röm 1,21ff.). Indem er in der Bekehrung wieder zu Gott, seinem Ursprung und Ziel, zurückkehrt, findet er auch wieder den Sinn des eigenen Daseins.

2. Der Gottesgedanke des Alten Testaments ist vom *Bundesgedanken* bestimmt. Gott wird wie ein liebender Ehemann, ein gütiger Vater beschrieben, er ist »Dives in misericordia«, immer auf Vergebung und Versöhnung bedacht, ständig zur Erneuerung seines Bundes bereit. Freilich ist auch der Zorn Gottes eine Realität; er zeigt, daß Gott sich in seiner Liebe betreffen läßt vom Bösen in der Welt und daß er gegen das Unrecht und die Lüge reagiert. Die Sünde wird in dieser Perspektive als Bundesbruch bezeichnet und mit einem Ehebruch verglichen. Am Ende hat freilich schon bei den Propheten die Hoffnung auf die Gnade und die Treue Gottes das erste und das letzte Wort. Vollends ist bei Jesus die Radikalität seiner Forderung und seines Rufs zur Umkehr eingebettet in seine Heilsbotschaft (Lk 6,35). Bei Jesus besteht eine absolute Priorität des Evangeliums vor dem Gesetz. Das bedeutet nicht, daß es bei Jesus keine sittlichen Forderungen mehr gibt; vielmehr sind die sittlichen Forderungen Jesu und sein Umkehrruf nur im Rahmen seiner Frohbotschaft verständlich und realisierbar. Die Zusage der Liebe und der vorgängige Vergebungswille des Vaters befreien, ermutigen und ermöglichen erst die Umkehr und die Ganzhingabe des Menschen. Umkehr und Buße sind deshalb keine rein menschlichen Leistungen, sondern ein Geschenk der Gnade. Denn bei seinen eigenen Umkehrversuchen steht der Mensch immer unter den Bedingungen der Sünde, des Unrechts, des Unfriedens, der Unfreiheit und der Unversöhntheit. Nur Gott kann den Menschen in seiner tiefsten Wurzel heilen und ihm einen qualitativ neuen Anfang schenken, indem er ihm ein neues Herz gibt (Jer 31,33; Ez 36,26). Nicht wir versöhnen uns mit Gott, Gott ist es, der uns durch Christus mit sich versöhnt (2 Kor 5,18).

3. Sowohl die Sünde wie die Umkehr des Menschen werden im Alten und im Neuen Testament nicht rein individualistisch verstanden. Im Gegenteil, gerade bei den alttestamentlichen Propheten werden die Sünden gegen die soziale Gerechtigkeit von Gott im Namen des Bundes verurteilt. Das Alte und das Neue Testament sehen den Menschen eingebettet in die Solidarität des Volkes und der ganzen Menschheit (vgl. Gen 3; Röm 5) bzw. in die Solidarität des neuen Volkes Gottes. Auf der anderen Seite entdecken bereits die Propheten des 7. und 6. Jahrhunderts v. Chr. die *persönliche*

*Verantwortung* des einzelnen Menschen. Vollends ruft die Bekehrung zu Jesus Christus den einzelnen heraus aus seiner völkischen Einbindung und ordnet ihn ein in das alle Völker umfassende neue Volk Gottes. Im einzelnen verlangt die Gnade der Bekehrung vom Menschen eine dreifache Antwort: Zum ersten ist eine wirkliche Änderung des Herzens, ein neuer Geist und Sinn notwendig. Bekehrung und Buße sind eine Fundamentaloption (vgl. dazu u. C III, 3f.) der Person auf Gott hin und eine gänzliche Absage an die Sünde. Zweitens erwartet bereits Jeremias vom Sünder ein öffentliches Bekenntnis seiner Schuld und ein Versprechen der Besserung »vor Jahwe« (Jer 36,5-7). Auch bei Jesus ist gutwillig vertrauender Glaube (vgl. Mk 1,15), reumütiges Bekennen und Vergebungsbitte (Lk 11,4; vgl. 18,10-14) ein Anfang der Umkehr und eine beginnende Lebenswende. Schließlich muß sich die Buße in einer radikalen Änderung des gesamten Lebens und aller seiner Bereiche äußern. Dazu gehören vor allem das Tun der Gerechtigkeit und Vergebungsbereitschaft gegenüber dem Nächsten (vgl. Mt 18,21f., 23-35; Lk 17,4).

### *II. Die christologischen Grundlagen*

1. Schon das Alte Testament schaut auf den neuen Bund voraus, in dem Gott dem Menschen ein neues Herz und einen neuen Sinn schenkt (Jer 31,31-33; Ez 36,26f.). Jesaja erwartet den »Knecht Gottes« (Jes 53), Malachias den »Engel des Bundes« (Mal 3,1). *Jesus* weiß das Heil des kommenden Gottesreiches bereits in seinem eigenen Dasein gegenwärtig (Lk 10,23f.). Deshalb bestand für ihn die Mitte der Umkehrforderung in der gläubig-kindlichen Annahme des bereits zugesagten Heils (Mk 10,15), in der gläubigen Hinwendung zu ihm selbst (Lk 12,8f.), im Hören und Bewahren seines Wortes (Lk 10,38-42; 11,27f.) bzw. in seiner Nachfolge (vgl. Mt 8,19f., 21f.). Umkehr besteht jetzt also in der Entscheidung für Jesus, in der sich zugleich die kommende Herrschaft Gottes entscheidet. Doch Jesus wußte wohl von Anfang an, daß er mit seiner Forderung seine Jünger und seine Hörer überforderte, und daß er, ähnlich wie die Propheten und der Täufer, menschlich gesehen erfolglos bleiben werde. Im Vertrauen auf Gott, seinen Vater, konnte er seine Botschaft trotzdem durchhalten und sie wohl von Anfang an mit dem Gedanken des Leidens verbinden (vgl. Mk 12,1-12), wobei ihm die Möglichkeit des Martyriums gegen Ende immer stärker zur Gewißheit wurde (vgl. Mk 14,25). Sein proexistenter Einsatz für die Unbußfertigen und Sünder, sein »Lebensdienst« (Lk 22,27) wird in seinem Leiden und Sterben zum proexistenten Todesdienst (vgl. Mt 10,45). Die in der Taufe begründete Kreuzesnachfolge Jesu (vgl. Röm 6,3ff.) ist darum die Grundgestalt christlicher Buße.

2. Das Neue Testament deutet das *Kreuz Jesu Christi* mit Begriffen wie Stellvertretung, Opfer, Sühne. Alle diese Begriffe sind heute sehr vielen Menschen nur schwer zugänglich und müssen deshalb sorgfältig aufgeschlüsselt und interpretiert werden. Dies ist in einer hinführenden und vorbereitenden Weise möglich durch den Hinweis auf die solidarische Struktur des Menschseins: Das Sein, Tun und Lassen des anderen und der anderen bestimmt den einzelnen in seinem eigenen Sein und Tun. So kann neu verständlich werden, daß Jesus Christus durch seinen Gehorsam und seine Hingabe »für die vielen« die seinsmäßige Situation jedes menschlichen Daseins neu bestimmt hat. Voll verständlich werden die Aussagen über den stellvertretenden Charakter der Erlösungstat Jesu Christi freilich erst, wenn man hinzunimmt, daß in Jesus Christus Gott selbst in

die *conditio humana* eingegangen ist, so daß in der Person des Gott-Menschen Jesus Christus Gott die Welt mit sich versöhnt hat (vgl. 2 Kor 5,19). So gilt: »Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben. . . Wenn also einer in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung« (2 Kor 5,14.17). Die Erlösung von der Sünde bzw. die Vergebung der Sünden geschieht also durch das »admirabile commercium«. Gott hat den, »der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden« (2 Kor 5,21; vgl. Röm 8,3 f.; Gal 3,13; 1 Petr 2,24). »Gottes Sohn hat in der mit sich geeinten menschlichen Natur durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod besiegt und so den Menschen erlöst und ihn umgestaltet zu einem neuen Geschöpf« (*Lumen gentium* 7). »Da in ihm die menschliche Natur angenommen wurde, ohne dabei verschlungen zu werden, ist sie dadurch auch schon in uns zu einer erhabenen Würde erhöht worden. Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt« (*Gaudium et spes* 22) (vgl. dazu CTI, Theses selectae 1980).

3. Die christliche Buße ist *Teilnahme am Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi.* Dies geschieht »per fidem et caritatem et per fidei sacramenta« (Thomas v. A., S. th. III, 49,3.6). Die christliche Buße wird durch die Taufe, die das Sakrament der Umkehr zur Vergebung der Sünden (Apg 2,38) und das Sakrament des Glaubens ist, grundgelegt; sie muß das ganze Leben des Christen bestimmen (vgl. Röm 6,3ff.). Die christliche Buße darf deshalb nicht in erster Linie ethisch und aszetisch, sondern muß grundlegend sakramental als von Gott geschenkte Gabe eines neuen Seins verstanden werden, das dann freilich zum ethischen und aszetischen Tun drängt. Sie darf nicht nur punktuell in einzelnen Akten geschehen, sondern muß die ganze christliche Existenz prägen. In dieser Aussage liegt das berechtigte Anliegen der ersten Ablaßthese Luthers vom 31. Oktober 1517. Schließlich darf die Buße nicht individualistisch verkürzt werden. Sie ist in der Nachfolge Jesu vielmehr sowohl als Gehorsam gegenüber dem Vater wie als stellvertretender Dienst für die anderen und für die Welt zu begreifen.

### *III. Die ekklesialen Grundlagen*

1. Das Werk der Versöhnung Gottes durch Jesus Christus bleibt durch den Heiligen Geist lebendige Gegenwart und gewinnt umfassende Wirklichkeit in der Gemeinschaft der Glaubenden. Dies schließt nicht aus, daß durch das Wirken des Pneuma auch außerhalb der Grenzen der Kirche Versöhnung geschieht. Die Kirche ist aber in Jesus Christus gleichsam *das sakramentale Zeichen der Vergebung und Versöhnung für die ganze Welt.* Sie ist dies in dreifacher Weise: a) Sie ist Kirche für die Armen, Leidenden und Entrechteten, deren Not zu erleichtern sie sich müht, und in denen sie Jesus Christus dient. b) Sie ist die Kirche der Sünder, die zugleich heilig ist und stets den Weg der Umkehr und Erneuerung gehen muß. c) Sie ist die verfolgte Kirche, die »zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf dem Pilgerweg dahinschreitet« (*Lumen gentium* 8). So lebt die Kirche grundlegend aus der Vergebung Gottes in Jesus Christus. Sie ist jedoch nicht nur Zeichen dieser Versöhnung, sondern auch ihr wirksames Werkzeug in der Welt (vgl. *Lumen gentium* 1; 11 u. ö.). Sie ist dies, indem sie durch das Wort der Buße und der Versöhnung, durch das Sakrament der Buße und der Versöhnung und durch ihren ganzen Dienst der Versöhnung die Versöhnung verkündet und vermittelt, die Gott uns in Jesus Christus geschenkt hat.

2. Sakramentales Zeichen der Versöhnung für die Welt kann die Kirche nur sein, weil und wenn das Wort und der Dienst der *Versöhnung in ihr selbst* lebendig ist. Nach dem Vorbild des versöhnenden Gottes impliziert die brüderliche Gemeinschaft der Kirche die Bereitschaft der Glaubenden zur Vergebung (vgl. Eph 4,32; Kol 3,13; Lk 17,3f.; Mt 18,21f.). Die von Gott empfangene Vergebung zielt auf ein brüderliches Verzeihen (vgl. Mt 5,23f.; 6,12.14f.; Mk 11,25f.). In der Vergebung der Gemeinde kommt die versöhnende Liebe Jesu Christi auf den sündigen Bruder zu. Mahnung und Zurechtweisung (vgl. Mt 18,15f.) haben den Sinn, den in seinem Heil gefährdeten Bruder zu retten. Die Fürsorge für den irrenden Bruder muß unermüdlich und die Bereitschaft zur Vergebung muß unbegrenzt sein (vgl. Mt 18,21f.).

Der Ernst des Heilsangebotes Gottes verlangt jedoch auch die Beachtung eines weiteren Aspekts: Durch die Sünde wird die Kirche selbst verwundet, gerade als Zeichen der Versöhnung Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander. Darum stehen Verfehlungen gegen die Gottesverehrung und Verletzungen der Nächstenliebe in einem engen Zusammenhang. Das Gericht umgreift beide Aspekte, wie besonders die Identifizierung Jesu mit den geringsten seiner Brüder erweist (vgl. Mt 25,40.45). Darum muß die Kirche selbst immer wieder vom Bösen gereinigt werden und den Weg der Umkehr und Erneuerung gehen (*Lumen gentium* 8). Die Umkehr zu Gott ist so zugleich die Hinkehr zu den Brüdern und die Versöhnung mit der kirchlichen Gemeinschaft. Der Umkehrende muß den Weg zurückgehen, auf dem zuerst die Versöhnung zu ihm gekommen ist. »Ecclesiae caritas quae per Spiritum sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit« (Augustinus, In Ev. Joh. 121,4). So gibt es keine Vergebung der Verfehlungen ohne die Kirche. Die Versöhnung mit der Kirche und die Versöhnung mit Gott sind voneinander nicht zu trennen.

3. Das Neue Testament rechnet trotz aller Ermahnung zur grenzenlosen Vergebungsbereitschaft mit gravierenden Verletzungen der christlichen Liebe zu Gott und dem Nächsten. Dabei wird ein gestuftes *Verfahren der Versöhnung* sichtbar: Gewinnen des Bruders, Mahnung, Zurechtweisung, Schelten, Ausschluß (vgl. Mt 18,15-20 und auch 1 Kor 5,1-13; 2 Kor 2,5-11; 7,10-13). Dabei ist die Hartnäckigkeit und Verstocktheit in einer bestimmten Fehlhaltung ein besonders wichtiges Kriterium für die Schwere des Vergehens. Um der Reinheit der Gemeinde willen kann also ein Verfahren des Ausschlusses unerläßlich werden.

4. Die *Vollmacht der Sündenvergebung*, die Jesus zukommt (vgl. Mk 2,1-12), wird auch »den Menschen« (Mt 9,8) gegeben. An einigen Stellen des Neuen Testaments (vgl. bes. Mt 18,17) steht dabei zunächst die Kirche als ganze im Vordergrund, die freilich Dienste und Ämter hat. Auch wenn in einigen Aussagen der beauftragte Personenkreis nicht mit letzter Eindeutigkeit feststeht (vgl. Mt 18,15-20; Joh 20,22f.), so ist der allgemeine Auftrag zur Versöhnung (vgl. Mt 5,23f.) von der amtlichen Vollmacht zum Vergeben bzw. Behalten der Sünden qualitativ unterschieden. Das Wort und der Dienst der Versöhnung werden nämlich in besonderer Weise dem apostolischen Amt in der Kirche übertragen. Es ist gesandt an Christi Statt, und Gott ist es, der durch es mahnt (2 Kor 5,20; vgl. 1 Kor 5,1-13; 2 Kor 2,5-11; 7,10-13). An dieser Stelle ist die Verbindung zu der dem Apostel Petrus verliehenen umfassenden Lehr- und Leitungsvollmacht wichtig (vgl. Mt 16,18f.). Gerade bei Vergehen, die vom Reich Gottes ausschließen (1 Kor 6,9; Gal 5,20f.; Eph 5,5; Offb 21,8; 22,15; vgl. Hebr 6,4-6; 10,26f.; 1 Joh 5,16; Mt 12,31f.), ist es notwendig, daß die Vollmacht des Vergebens oder Nichtvergebens der

Sünden dem übertragen wird, dem die Schlüssel des Himmelreiches gegeben sind. Ein grundlegendes Vergehen gegen Gott und die Kirche kann nur durch ein eindeutiges, authentisches Wort der Vergebung im Namen Jesu Christi und in seiner Vollmacht *(auctoritas)* bewältigt werden. Die dazu notwendige spezifische Vollmacht hat Jesus Christus dem Amt übertragen, das mit Vollmacht der Kirche vorsteht und das mit dem Dienst der Einheit beauftragt ist.

Durch diesen in der Stiftung Jesu Christi begründeten vollmächtigen Dienst wirkt Gott selbst die Vergebung der Sünden (vgl. Mt 16,19; 18,18; Joh 20,23). Gemäß der Stiftung Jesu Christi vergibt Gott durch den Heiligen Geist, wenn die Kirche in ihren amtlichen Vertretern von der Sündenlast lossprícht. Diese Struktur des Sakramentes der Buße ist der Kirche im Laufe ihrer Geschichte in einer allmählichen Reflexion auf den Sinn der Schrift immer mehr aufgegangen (vgl. die Bedeutung von Mt 16,19 und 18,18 bei Tertullian, *De pudicitia* XXI, 9 f.; Origenes, *De oratione* 28 zu Joh 20,23) und wurde auf dem Konzil von Trient für verbindlich erklärt (vgl. den Rückgriff auf Joh 20,23 in DS 1670; 1679; 1684; 1692; 1703). Das II. Vatikanische Konzil hat den ekklesialen Aspekt der Vergebung im Sakrament der Buße nochmals deutlich herausgestellt (*Lumen gentium* 11; vgl. auch den erneuerten *Ordo Paenitentiae).*

Zusammenfassend kann man also sagen: Der Ausschluß *(excommunicati* = binden) aus der vollen Gemeinschaft der Kirche, dem *universale salutis sacramentum,* hat Gültigkeit im Himmel (= vor Gott) und bedeutet den Ausschluß von den Sakramenten des Heils, besonders von der Eucharistie. Die Wiederaufnahme *(reconciliatio* = lösen) in die volle Kirchengemeinschaft (= Eucharistiegemeinschaft) ist zugleich Versöhnung mit Gott (Sündenvergebung). So ist bei der sakramentalen Buße die Wiederaufnahme in die volle sakramentale Kirchengemeinschaft das sakramentale Zeichen *(res et sacramentum)* der erneuerten Gemeinschaft mit Gott *(res sacramenti).* Diese altkirchliche Idee vom Sakrament der Buße muß durch Verkündigung und Katechese wieder deutlicher dem Bewußtsein der Kirche eingeprägt werden.

5. Die Buße muß im *organischen Zusammenhang mit den übrigen Sakramenten* gesehen werden. Sie ist zuerst als *Wort der Versöhnung* an alle gegenwärtig in der umfassenden Verkündigung der Kirche. Ein zentrales Zeugnis dafür ist der Artikel in den Glaubensbekenntnissen: »Ich glaube. . . die Vergebung der Sünden«. Vergebung zeigt sich dann in der *Bekehrung,* in der sich der Glaubende von seinem bisherigen sündigen Leben abwendet, sich mit seinem ganzen Herzen zu Gott kehrt, der ihn durch den Nachlaß der Sünden aus der unheilvollen Situation befreit und ihm ein neues Leben im Geist eröffnet. Diese Bekehrung erfolgt grundlegend durch *Glaube und Taufe.* In der Taufe wird die Mitteilung des Geistes besiegelt; der Glaubende wird Glied am Leib Christi, der Kirche. Die Taufe bleibt so auch die Grundlage für die Vergebung späterer Sünden. Die *Buße* der Getauften, die bei den aus dem Wasser und dem Geist Neugeborenen manchmal als ganz unmöglich und in der altkirchlichen Buße als nur einmalig vollziehbar erschien, verlangt nicht nur – wie bei der Taufe – aufrichtige Reue als Disposition zur Vergebung, sondern auch den festen Willen zur Besserung und Genugtuung sowie das Bekenntnis vor der Kirche in ihren amtlichen Vertretern. Obwohl auf die Taufe zurückbezogen, ist die Buße ein eigenes Sakrament mit einem eigenen Zeichen und einer besonderen Wirkung. Sie ist ihrer inneren Bestimmung nach eine Ergänzung zur Taufe (vgl. die klassischen Ausdrücke »paenitentia secunda«: Tertullian, *De paenitentia* VII, 10; »secunda planca salutis«: *De paenitentia* IV, 2;

XII, 9, zit. DS 1542; »laboriosus quidam baptismus«: Gregor von Nazianz, Oratio 39,17, zit. DS 1672).

Als zweite Taufe ist das Sakrament der Buße zugleich eine Voraussetzung für den Empfang der übrigen Sakramente (vgl. Richard von St. Viktor, *De potestate ligandi et solvendi*, 21). Das gilt besonders für die *Eucharistie*, die der Höhepunkt des geistlichen Lebens der Kirche und des einzelnen Gläubigen ist (*Lumen gentium* 11). Die *Krankensalbung* hat schon von Anfang an (vgl. Jak 5,15; dazu DS 1695 f.; 1699; 1716) einen Bezug zur Sündenvergebung. »Hoc sacramentum. . . praebet etiam, si necesse est, veniam peccatorum et consummationem paenitentiae christianae« *(Ordo unctionis infirmorum, Praenotanda* Nr. 6, mit Verweis auf DS 1694; 1696). Im Angesicht der Vollendung des menschlichen Pilgerweges oder wenigstens bei einer schweren physischen Bedrohung des menschlichen Lebens ist die Krankensalbung eine eigene Form der Tauferneuerung. Das alles zeigt den engen Zusammenhang von Taufe – Buße – Krankensalbung und deren Bezug auf die Eucharistie, der Mitte des sakramentalen Lebens der Kirche.

## *IV. Dogmen- und theologiegeschichtliche Grundlagen*

### a. Die Konstanten in der geschichtlichen Entwicklung

1. Die *wesentliche Struktur* des Sakraments der Buße ist bereits in der apostolischen und nachapostolischen alten Kirche bezeugt. Von besonderer, wenngleich nicht ausschließlicher Bedeutung ist das Wort vom »Binden und Lösen« in Mt 16,19 und 18,18 sowie dessen Variante in Joh 20,23 (vgl. o. B III,4). Das Wesentliche dieses Sakraments besteht also darin, daß die Versöhnung des Sünders mit Gott durch die Versöhnung mit der Kirche geschieht. Entsprechend besteht das Zeichen des Sakraments der Buße in einem doppelten Vorgang: einerseits in den menschlichen Akten der Umkehr *(conversio)* durch von der Liebe bewegte Reue *(contritio)*, äußeres Bekenntnis *(confessio)* und Genugtuung *(satisfactio)* (anthropologische Dimension), andererseits darin, daß die kirchliche Gemeinschaft unter der Leitung des Bischofs und der Priester im Namen Jesu Christi die Vergebung der Sünden anbietet, die notwendigen Formen der Genugtuung festlegt, für den Sünder betet und stellvertretend mit ihm büßt, um ihm schließlich die volle kirchliche Gemeinschaft und die Vergebung seiner Sünden zuzusprechen (ekklesiale Dimension).

2. Der entscheidende Vorgang in der *geschichtlichen Entwicklung* des Sakraments der Buße besteht darin, daß der personale Charakter dieses Sakraments immer deutlicher erkannt und herausgestellt wurde. In diesem *Prozeß der Personalisierung* hat die lebendige Tradition der Kirche die Entwicklung innerhalb des Alten Testaments wie die Entwicklung vom Alten zum Neuen Testament nachvollzogen und sie sich tiefer zu eigen gemacht (vgl. o. B I,3). Weil in dieser Geschichte die Grundtendenz des biblischen Zeugnisses im universalen Konsens der Kirche zur Geltung kam, ist dieser Prozeß der Personalisierung irreversibel. Er hat freilich auf der anderen Seite auch dazu geführt, daß die ekklesiale Dimension des Sakraments der Buße lange Zeit in den Hintergrund des Bewußtseins gedrängt wurde. In unserem Jahrhundert wurde der Gemeinschaftsaspekt der Buße wieder neu entdeckt. Das II. Vatikanische Konzil und der neue *Ordo Paenitentiae* haben diese Einsicht aufgegriffen. Es ist aber notwendig, sie noch tiefer im

Bewußtsein der Gläubigen zu verankern und wieder zu einem sachgemäßen Ausgleich der beiden Aspekte des Sakraments der Buße zu gelangen. Um dieser pastoralen Aufgabe in der Gegenwart gerecht werden zu können, ist eine eingehendere Kenntnis der Geschichte des Sakraments der Buße unerläßlich. Sie weist bei aller Konstanz im wesentlichen auch eine nicht unerhebliche Variabilität auf und zeigt damit zugleich den Raum der Freiheit, den die Kirche – *salva eorum substantia* (DS 1728; vgl. 3857) – heute bei der Erneuerung des Sakraments der Buße hat.

b. Die Variablen in der geschichtlichen Entwicklung

1. Schon immer betraf die Versöhnung in der Kirche *zwei unterschiedliche christliche Situationen:* Auf der einen Seite ist sie eine Verwirklichung des in der Taufe begründeten Lebens, das zu einem beständigen Kampf gegen die »alltäglichen Sünden« verpflichtet. Auf der anderen Seite soll die Bußpraxis diejenigen zum Leben der Gnade zurückführen und ihnen die Rechte der Taufe zurückgeben, welche das Siegel der Taufe verletzt haben durch Sünden, die zum Tode führen und die mit der christlichen Existenz unvereinbar sind. In der alten Kirche wurden die alltäglichen Sünden durch liturgische Gebete, an denen die ganze Gemeinde teilnahm, vergeben, besonders während der sonntäglichen Eucharistie; daneben waren auch vielfältige andere Formen der Buße von Bedeutung (vgl. u. C I,3). Die Bußdisziplin im eigentlichen Sinn betraf in der alten Kirche die zweite Situation. Beim Übergang von der öffentlichen zur privaten Buße wurde das Sakrament der Buße, das nunmehr wiederholt gespendet wurde, immer mehr ausgedehnt von den Todsünden auf die läßlichen Sünden. Eine einzige Form des Sakraments entsprach nun den beiden unterschiedlichen christlichen Situationen.

2. Das *Bekenntnis der Sünden,* das mit dem geistlichen Gespräch bei der Seelenführung verbunden ist, ist ein sehr altes Gut der Kirche. Auf der einen Seite gehört es zur Struktur des Vollzugs der Versöhnung und deshalb auch zur Grundstruktur des durch Jesus Christus eingesetzten Sakraments. Auf der anderen Seite hat es nach dem Zeugnis der monastischen und der spirituellen Tradition seinen Platz aber auch außerhalb des Sakraments. Die Entwicklung ging von diesen beiden Seiten aus; sie wurde von der geistlichen Erfahrung der Kirche geleitet. Sie führte dazu, daß seit dem Ausgang der Epoche der alten Kirche im frühen und hohen Mittelalter das Verlangen nach dem privaten Bekenntnis der Sünden immer mehr zunahm; geistliche Führung und sakramentale Buße wurden immer mehr miteinander verbunden.

3. In der Disziplin und in der Pastoral der Versöhnung hat die Kirche eine große Freiheit unter Beweis gestellt, indem sie die Disziplin ihrer Sakramente, deren Grundstruktur freilich nicht veränderlich ist, entsprechend den Bedürfnissen des christlichen Volkes und zum Besten des Dienstes an den Gläubigen auszugestalten versuchte. Der augenfälligste Wandel bestand in dem Übergang von der Vorherrschaft der *öffentlichen Buße* zur Vorherrschaft der *privaten Bußpraxis.* Aufgrund der Schwierigkeiten und der Abneigung, welcher die ältere Praxis verfallen war, hat die Kirche auf dem Weg über eine säkulare Entwicklung, die nicht ohne Verluste und Konflikte möglich war, zu einer erneuerten Disziplin gefunden, welche das Sakrament wieder mehr erstrebenswert und fruchtbarer gestaltete. Diese neue Gestalt des Sakraments führte auch zu einer Umstellung in der Ordnung der Bußakte: Ursprünglich wurde die Rekonziliation erst nach der Verrichtung der auferlegten Satisfaktion gewährt; nun wurde die Absolution bereits nach dem Bekenntnis der Sünden gewährt.

4. Außerdem gab es einen Übergang von einer *Disziplin*, welche bestimmte Fälle von nichtvergebbaren Sünden und das heißt einer lebenslangen Buße kannte, zu einer Disziplin, bei der alle Sünden vergeben wurden. Es gab weiterhin einen Übergang von der Praxis der einmaligen Buße zu der der wiederholbaren Buße, von sehr strengen und sehr lange dauernden Bußauflagen zu leichteren Bußauflagen, von der ursprünglich vornehmlich öffentlichen Buße zur privaten Buße, von der dem Bischof vorbehaltenen Rekonziliation zu der vom Priester gegebenen Absolution, von der deprekativen zur indikativen Absolutionsformel.

5. Die Gestalt der *Akte des Poenitenten* unterlag ebenfalls einem bemerkenswerten Wandel, und es kam oft dazu, daß einer von ihnen so stark betont wurde, daß die anderen in den Hintergrund traten. Die öffentliche Buße in der alten Kirche stand im Zeichen der äußeren, eine bestimmte Zeit dauernden *satisfactio;* die private Buße im Mittelalter und in der Neuzeit stand dagegen im Zeichen der *contritio;* in der Gegenwart dagegen wird der Akzent mehr auf die *confessio* gelegt. Da dieses Bekenntnis oft Sünden von geringerem existentiellen Gewicht betrifft, hat das Sakrament der Buße in manchen Fällen die Gestalt eines »billigen Sakraments« angenommen. *Confessio, contritio* und *satisfactio* müssen deshalb wieder mehr in ihrer inneren Zusammengehörigkeit gesehen werden.

c. Die Lehre des Konzils von Trient

1. Die Lehräußerungen des Trienter Konzils über das Sakrament der Buße (DS 1667-1693; 1701-1715) müssen verstanden werden als Antwort auf ziemlich präzise und in der Kontroverse mit den Reformatoren damals aktuelle Fragen. Dieser *Kontext* und diese *Intention* sind von großer Bedeutung für die Interpretation des Trienter Dekrets über das Sakrament der Buße.

Die Fragen über die Versöhnung und das Sakrament der Buße, die im 16. Jahrhundert zwischen den Katholiken und den Reformatoren umstritten waren, betrafen u. a.:

a) die Einsetzung der Buße durch Jesus Christus als ein von der Taufe verschiedenes Sakrament;

b) die Beziehung des rechtfertigenden Glaubens zur Reue, zum Bekenntnis, zur Genugtuung und zur sakramentalen Lossprechung;

c) die Verpflichtung zum Bekenntnis aller schweren Sünden, näherhin die Frage, ob ein solches Bekenntnis möglich und ob es von Gott oder nur von der Kirche gefordert sei, ob es in Widerspruch stehe zur Rechtfertigung durch den Glauben, ob es zum Frieden oder zur Beunruhigung des Gewissens führe;

d) die Funktion des Beichtvaters, näherhin ob er angemessen als Verkündiger der unbedingten Verheißung der Nachlassung der Sünden durch Gott um Christi willen beschrieben werden kann, oder ob er auch als Arzt, Seelenführer, Wiederhersteller der durch die Sünde gestörten Schöpfungsordnung und als Richter bezeichnet werden müsse.

2. Als *Antwort* auf diese Fragen lehrte das Trienter Konzil über die sakramentale Beichte:

a) Sie dient dem geistlichen Wohl und dem Heil des Menschen, und zwar ohne daß sie notwendigerweise zur Beunruhigung des Gewissens führt; im Gegenteil, die Frucht dieses Sakraments ist oft Friede und Freude des Gewissens und Trost der Seele (DS 1674; 1682);

b) sie ist ein notwendiger Teil innerhalb des Sakraments der Buße, das unangemessenerweise auf die Verkündigung der unbedingten Verheißung göttlicher Vergebung um des Verdienstes Christi willen reduziert wird (DS 1679; 1706; 1709);

c) sie muß klar und unzweideutig sein, wenn es sich um Todsünden handelt; diese Verpflichtung besteht nicht für den Fall, daß es unmöglich ist, sich der Sünden zu erinnern (DS 1682; 1707);

d) das vollständige Bekenntnis der Todsünden wird vom Heilswillen Gottes *(iure divino)* gefordert, damit die Kirche durch das geweihte Amt die Funktion des Richters, Arztes, des Seelenführers, des Wiederherstellers der durch die Sünde gestörten Schöpfungsordnung ausüben kann (DS 1679; 1680; 1685; 1692; 1707).

3. Trotz der Unterschiede über die Notwendigkeit des Bekenntnisses aller Todsünden besteht zwischen dem Trienter Konzil (DS 1680; 1682) und den lutherischen Bekenntnisschriften (CA 12; 25; Apol. 12,99.110) ein beachtenswerter Konsens über den geistlichen Nutzen des Sündenbekenntnisses und der Absolution, der für das ökumenische Gespräch von Bedeutung ist und Ausgangspunkt sein kann für das Gespräch über die noch bestehenden Differenzen.

4. Trotz des kulturellen Pluralismus von heute bestehen *bleibende reale Bedürfnisse,* welche der ganzen Menschheit gemeinsam sind und denen die Hilfsmittel, welche aufgrund der göttlichen Barmherzigkeit aus dem Sakrament der Buße hervorgehen, auch heute bestens entsprechen:

a) Heilung von geistlichen Krankheiten;

b) Wachstum im persönlichen geistlichen Leben;

c) Anleitung für die Wiederherstellung der von der Sünde gestörten Ordnung und für die Beförderung der Gerechtigkeit, wie sie von der sozialen Natur sowohl der Sünde wie der Vergebung gefordert wird;

d) der wirksame göttliche und kirchliche Zuspruch der Vergebung der Sünden in einer Zeit, in der oft die Feindschaft zwischen den Menschen und den Nationen herrscht;

e) Unterwerfung unter das Urteil der Kirche, die durch das kirchliche Amt über die Ernsthaftigkeit der Umkehr zu Gott und zur Kirche befindet.

5. Da es diese menschlichen und geistlichen Bedürfnisse gibt und da uns im Sakrament der Buße von Gott dafür die entsprechenden Heilmittel gegeben sind, muß das *Bekenntnis der schweren Sünden,* derer sich der Sünder nach gewissenhafter Prüfung seines Gewissens erinnert, aufgrund des Heilswillens Gottes *(iure divino)* einen unverzichtbaren Platz bei der Erlangung der Absolution behalten. Anders kann die Kirche die ihr von Jesus Christus, ihrem Herrn, im Heiligen Geist *(iure divino)* gegebenen Aufgaben nicht erfüllen, nämlich den Dienst des Arztes, des Seelenführers, des Anwalts der Gerechtigkeit und der Liebe im persönlichen wie im sozialen Leben, des Verkünders der göttlichen Verheißung der Vergebung und des Friedens in einer oft von der Sünde und von der Feindschaft beherrschten Welt, des Richters über die Ernsthaftigkeit der Bekehrung zu Gott und zur Kirche.

6. Das vollständige Bekenntnis der Todsünden gehört also *iure divino* notwendig zum Sakrament der Buße und ist daher weder dem Belieben des einzelnen anheimgestellt noch der Entscheidung der Kirche überlassen. Das Konzil von Trient kennt jedoch den Begriff des sakramentalen Bekenntnisses *in voto* (DS 1543). Deshalb kann die Kirche in *außerordentlichen Notsituationen,* in denen ein solches Bekenntnis nicht möglich ist, den Aufschub des Bekenntnisses gestatten und die Absolution einzeln oder gemeinsam

(Generalabsolution) ohne vorhergehendes Bekenntnis erteilen. Dabei muß die Kirche freilich unter Berücksichtigung der Möglichkeiten und der geistlichen Situation des Poenitenten für das spätere Bekenntnis der Todsünden Sorge tragen und die Gläubigen über die Verpflichtung dazu durch geeignete Mittel sorgfältig unterrichten. Über die Art und den Umfang solcher Notsituationen macht das Trienter Konzil selbst keine Aussagen. Zur Lösung schwieriger pastoraler Situationen stellt die von manchen empfohlene Ausweitung der in den *Normae pastorales* von 1972 und im *Ordo Paenitentiae* genannten Situationen freilich nicht die einzige mögliche Lösung dar. Das Konzil verweist für Situationen, in denen eine *copia confessorum* nicht gegeben ist (DS 1661), eher auf die versöhnende Wirkung der kraft der Liebe vollkommenen Reue *(contritio)*, welche die Versöhnung mit Gott schenkt, wenn sie das *votum sacramenti* und damit auch das *votum confessionis* einschließt. (DS 1677). Wie die Kirche hier auf der Grundlage der Lehre des Konzils von Trient konkret verfahren soll, ist eine Frage der pastoralen Klugheit und Liebe (vgl. dazu u. C II,4).

## C. Überlegungen zu einigen praktisch bedeutsamen Fragen

### *I. Einheit und Vielfalt der Bußformen*

1. Formen der Buße gibt es auch in vor- und außerbiblischen Religionen. In ihnen bezeugt sich ein Urwissen der Menschheit um Schuld und Erlösungsbedürftigkeit. Die christliche Botschaft von der Buße und von der Versöhnung geht davon aus, daß alle Buße und Genugtuung ein für allemal von Jesus Christus in seinem gehorsamen Lebens- und Todesdienst am Kreuz geleistet worden ist. Die christliche Buße unterscheidet sich von den Bußpraktiken der anderen Religionen deshalb vor allem dadurch, daß sie sich vom *Geist Jesu Christi* bestimmen läßt und ihn in der persönlichen Bußgesinnung wie in den leiblichen Bußwerken zeichenhaft zum Ausdruck bringt. So müssen die christlichen Formen der Buße wenigstens anfänglich *(saltem inchoative)* und im Keim *(in nucleo)* von Glaube, Hoffnung und Liebe bewegt sein. Vor allem der Glaube an Gott ist der Grund, die bleibende Mitte und das Lebensprinzip der christlichen Buße. Die Hoffnung schenkt dem Bekehrten die Zuversicht, daß er mit Gottes Hilfe auf dem Weg der Bekehrung weiterschreiten und das eschatologische Heil erreichen wird. Damit hängt der Wegcharakter der Buße zusammen; sie kann mit »niedrigeren« Motiven beginnen: Furcht vor Strafe, Furcht vor Gottes Gericht u. a. (vgl. DS 1526; 1678) und von dort zu den »höheren« Motiven aufsteigen. Die Liebe zu Gott und zum Nächsten ist das tiefste Motiv, weshalb der Getaufte bereut, sich bekehrt und ein neues Leben führt (DS 1526; 1676). Daraus folgt eine neue Weise der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander (vgl. o. A II, 2f.; B III, 2.4).

2. Bei den vielen Formen der christlichen Buße und Sündenvergebung gibt es trotz der Pluralität ihrer Gestalten eine *strukturelle Einheit des Gesamtgeschehens:* Einsicht in individuelle oder gemeinschaftliche Schuld – Reue über das Begangene oder Unterlassene – Bekenntnis der Schuld – Bereitschaft zur Änderung des Lebens (einschl. einer eventuell möglichen, jedoch grundsätzlich notwendigen Wiedergutmachung entstandenen Schadens) – Bitte um Vergebung – Empfang der Gabe der Versöhnung (Lossprechung) – Dank für die zugesprochene Vergebung – Leben in einem neuen Gehorsam. Die Praxis der Buße ist also in den einzelnen Formen der Buße ein dynamischer Prozeß

mit einer konsequenten Struktur. Die Pastoral und die Katechese der Versöhnung muß auf die Gesamtheit und die Ausgewogenheit der einzelnen Elemente achten.

3. Die eine Buße entfaltet sich in einer *Vielfalt von Vollzugsweisen.* Die Heilige Schrift und die Väter betonen das Zusammengehören der drei Grundformen: Fasten, Gebet und Almosen (Tob 12,8 aufgegriffen in DS 1543). Origenes (Hom. in Lev. II,4) und Cassian (Collationes patrum XX,8) bieten längere Aufzählungen von Formen der Sündenvergebung. Außer den grundlegenden Auswirkungen der Taufgnade und dem Erleiden des Martyriums nennen sie z. B. die Versöhnung mit dem Bruder, die Tränen der Buße, die Sorge um das Heil des Nächsten, die Fürbitte der Heiligen und die Liebe. Hinzu kommen in der lebendigen Tradition der Kirche vor allem das Lesen der Heiligen Schrift und das Beten des Vaterunsers. Es müssen aber auch die vom Glauben inspirierten Vollzüge der Umkehr in der täglichen Lebenswelt genannt werden, z. B. Gesinnungswandel, gemeinsame Aussprache über Schuld und Sünde in einer Gemeinschaft, Gesten der Versöhnung, *correctio fraterna,* Versöhnungsbeichte. Gewisse Formen geistlicher Lebensführung haben einen sündentilgenden Charakter, wie z. B. die *révision de vie,* Schuldkapitel, seelsorgerliche Aussprache, Beichte der »Starzen« im Zusammenhang mit der Mönchsbeichte. Nicht zu vergessen sind die ethischen Folgen einer neuen Lebensorientierung: Änderung des Lebensstils, Aszese und Verzicht in vielen Weisen, Taten der Nächstenliebe, Werke der Barmherzigkeit, Sühne und Stellvertretung.

Die gottesdienstlichen Formen der Sündenvergebung bestehen nicht bloß in den *celebrationes paenitentiales* (Bußfeiern), sondern auch in Besinnung und Gebet, Fürbitte und Stundengebet der Kirche, in der Lesung und Meditation der Heiligen Schrift und in der Eucharistiefeier (vgl. DS 1743 und u. C IV, 1). Neben den spezifisch sakramentalen Formen der Sündenvergebung (vgl. die drei *celebrationes im Ordo Paenitentiae)* ist auch an die Vollzugsweisen der heutigen Bußdisziplin zu erinnern (vgl. *absolutio a censuris* und *dispensatio ab irregularitate im Ordo Paenitentiae,* Appendix I). Die Bußzeiten und Bußtage der Kirche im Laufe des Kirchenjahres sind besondere Schwerpunkte der Bußpraxis der Kirche.

### *II. Einzelbeichte – Bußfeier – Generalabsolution*

1. Das Bewußtsein für den *Reichtum und die Vielfalt* der Bußformen ist oft verschüttet; es muß deshalb neu gestärkt und sowohl in der Verkündigung der Versöhnung als auch in der Pastoral der Buße zur Geltung gebracht werden. Eine Isolierung des Bußsakramentes vom Ganzen des christlichen Lebens aus dem Geist der Versöhnung führt zu einer Verkümmerung des Sakraments selbst. Eine Engführung des Versöhnungsgeschehens auf nur wenige Formen kann mitschuldig werden an der Krise des Bußsakramentes und die bekannten Gefahren des Ritualismus und der Privatisierung heraufbeschwören. Die verschiedenen Wege der Versöhnung dürfen also nicht in eine Konkurrenz zueinander gebracht werden, vielmehr muß die innere Einheit und die Dynamik zwischen den einzelnen Vollzugsweisen dargelegt und sichtbar gemacht werden. Die oben aufgezählten Formen (vgl. C I,3) sind vor allem im Blick auf die Vergebung der »alltäglichen Sünden« von Nutzen. Vergebung der Sünden kann nämlich auf vielfältige Weise geschenkt werden; die Vergebung der alltäglichen Sünden wird immer dann gewährt, wenn die Liebesreue *(contritio)* vorliegt (vgl. DS 1677).

2. Je klarer und überzeugender die genannten Formen und Dimensionen der Buße im alltäglichen Leben des Christen vollzogen werden, um so mehr wird auch das Verlangen nach der *sakramentalen Einzelbeichte* wachsen. Vor allem die schweren Sünden müssen nämlich in einem individuellen und möglichst umfassenden Bekenntnis der Schuld vor der Kirche in ihren amtlichen Vertretern zur Sprache gebracht werden. Ein allgemeines Sündenbekenntnis genügt nicht, weil der Sünder – soweit nur möglich – die Wahrheit seiner Schuld und die Art seiner Sünden konkret zum Ausdruck bringen muß und weil andererseits eine solche individuell-personale Bekundung der Schuld eine wirkliche Reue stärkt und vertieft. Für diese These sprechen sowohl anthropologische (vgl. A II,3) wie vor allem theologische Gesichtspunkte (vgl. B III,4; B IV,c,2.5f.). Zur Vergebung solcher Sünden bedarf es also der sakramentalen Vollmacht. Freilich bedarf die authentische Gestalt der Einzelbeichte heute im Zusammenhang des erneuerten *Ordo Paenitentiae* einer tiefgreifenden geistlichen Erneuerung, ohne welche die Krise des Bußsakraments nicht bewältigt werden kann. Dafür ist vor allem eine tiefere spirituelle und theologische Bildung der Priester notwendig, damit sie den heutigen Anforderungen der Beichte genügen können, die mehr Elemente der geistlichen Führung und des brüderlichen Gesprächs enthalten muß. Gerade unter diesem Aspekt bleibt auch die sogenannte Andachtsbeichte wichtig.

3. Unter den *celebrationes paenitentiales* (Bußfeiern) wird manchmal Unterschiedliches verstanden. In diesem Zusammenhang sind damit liturgische Feiern der versammelten Gemeinde gemeint, in denen der Ruf zur Buße und die Verheißung der Versöhnung verkündet werden, ein allgemeines Sündenbekenntnis, aber kein individuelles Sündenbekenntnis und keine individuelle Absolution oder Generalabsolution stattfindet. Diese Art von Bußfeiern können den kommunitären Aspekt der Sünde und der Vergebung deutlicher vortreten lassen; sie können den Geist der Buße und der Versöhnung wecken und vertiefen. Sie dürfen jedoch nicht mit dem Bußsakrament gleichgesetzt werden oder dieses gar einfachhin ersetzen. Solche Bußfeiern sind gewiß in ihrer inneren Finalität auf die sakramentale Einzelbeichte hingeordnet, sie haben jedoch nicht nur die Funktion der Einladung zur Bekehrung und der Disposition zum Bußsakrament, sondern sie können im Blick auf die alltäglichen Sünden bei einem echten Geist der Umkehr und bei ausreichender Reue *(contritio)* zu einem wahren Ort der Vergebung werden. So können die *celebrationes paenitentiales* eine wirksame Heilsbedeutung bekommen, auch wenn sie keine Form des Sakraments der Buße darstellen.

4. Der *Ordo Paenitentiae* kennt auch eine gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und *Generalabsolution*. Diese setzt ethisch und rechtlich eindeutige Normen voraus, die pastoral beachtet werden müssen (vgl. *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertinendam* von 1972 und *Ordo Paenitentiae*, Pastorale Einführung Nr. 35).

Daraus ergibt sich, daß sich diese Form der sakramentalen Versöhnung auf außerordentliche Notsituationen bezieht. Wie die Praxis gelegentlich gezeigt hat, kann die Generalabsolution außerhalb solcher außerordentlicher Notsituationen leicht zu Mißverständnissen grundsätzlicher Art über das Wesen des Sakraments der Buße, besonders über die prinzipielle Notwendigkeit des persönlichen Sündenbekenntnisses, die Wirkung der sakramentalen Lossprechung, welche die Reue und zumindest das *votum confessionis* voraussetzt, führen. Solche Mißverständnisse und daraus entstehende Mißbräuche schaden dem Geist und dem Sakrament der Versöhnung.

Die schwierige, teilweise dramatische *pastorale Situation* in manchen Teilen der Kirche bringt es freilich mit sich, daß viele Gläubige kaum die Möglichkeit haben, das Sakrament der Buße zu empfangen. In solchen Notsituationen ist es unerläßlich, den betroffenen Gläubigen Wege zu zeigen, die ihnen den Zugang zur Sündenvergebung und zum Empfang der Eucharistie ermöglichen. Die kirchliche Überlieferung kennt die durch das Trienter Konzil bestätigte Möglichkeit, in solchen Situationen durch die vollkommene Reue *(contritio)* die Vergebung der schweren Sünden zu erlangen, wobei nach derselben Überlieferung die vollkommene Reue immer auch das Verlangen *(votum)* einschließt, sobald wie möglich das Bußsakrament zu empfangen (DS 1677). Wo keine *copia confessorum* gegeben ist, dürfte nach der Lehre des Trienter Konzils eine solche vollkommene Reue eine hinreichende Voraussetzung für den Empfang der Eucharistie sein (DS 1661; vgl. o. B IV,c,6). In den meisten pastoralen Notsituationen wird diese Möglichkeit angemessener sein als die Generalabsolution, weil so die Verpflichtung zum späteren persönlichen Bekenntnis den meisten Gläubigen psychologisch leichter einsichtig gemacht werden kann. Die ekklesiale Dimension einer solchen vollkommenen Reue kann durch die oben genannten Bußfeiern zum Ausdruck gebracht werden.

5. Die gegenwärtige Krise der Buße und des Sakraments der Buße kann nicht durch die Betonung einer einzigen Form der Buße allein bewältigt werden, sondern nur durch ein *integratives Konzept*, das dem vielschichtigen Verhältnis und der gegenseitigen Ergänzung der einzelnen Bußformen Rechnung trägt. Dabei wird es auch darauf ankommen, die einzelnen Formen der Buße wieder mehr in den Vollzug des Sakraments der Buße zu integrieren, um so der sakramentalen Buße im Bewußtsein der Gläubigen wieder mehr existentielles Gewicht zu geben.

### *III. Sünde – schwere Sünde – alltägliche Sünden*

1. Die Umkehr als Abkehr von der Sünde und Hinkehr zu Gott setzt das Bewußtsein der Sünde, ihrer Heillosigkeit voraus. Die gegenwärtige Krise des Sakraments der Buße steht in unmittelbarem Zusammenhang mit einer Krise des Sündenverständnisses und des Sündenbewußtseins, wie es in weiten Teilen der Welt festzustellen ist. Dabei spielt auch das Empfinden vieler Menschen unserer Zeit eine Rolle, daß die pastoralen Bemühungen der Kirche (Predigt, Katechese, persönliches Gespräch u. a.) in vielfacher Weise hinter ihren Möglichkeiten zurückgeblieben sind (vgl. o. A I,2). Deshalb ist es notwendig, das authentische christliche Verständnis der Sünde wieder neu zu erschließen.

Wenn uns die Heilige Schrift auch keine eigentliche Definition der Sünde bietet, so enthält sie doch eine Fülle von Einzelaussagen, die in mehrfacher Hinsicht und in unterschiedlichen Bezügen eine *Deutung der Sünde* enthalten. So nennt die Heilige Schrift die Sünde u. a.:

a) Heillosigkeit (ἁμαρτία): Gottlosigkeit, Verweigerung der Anerkennung Gottes (Röm 1,18ff.), Bruch des Bundes mit Gott;

b) Widerspruch gegen den geoffenbarten Willen Gottes (ἀνομία): Widerspruch gegen das Gesetz Gottes und gegen seine Gebote;

c) Unrecht und Schuld (ἀδικία): Weigerung, aus der von Gott geschenkten Gerechtigkeit zu leben;

d) Lüge und Finsternis (ψεῦδος; σκότος): Widerspruch gegen die Wahrheit Gottes, gegen Jesus Christus, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist (Joh 14,6), gegen den Mitmenschen und gegen die Wahrheit des Menschseins selbst. Wer sündigt, kommt nicht ans Licht, er bleibt in der Finsternis (vgl. auch o. B I,1-3).

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß jede *Sünde in Relation zu Gott* steht; sie ist Abkehr von Gott und seinem Willen und Verabsolutierung geschaffener Güter. Das Bewußtsein und das Verständnis für die Sünde kann deshalb nur auf dem Weg der Verkündigung Gottes und seiner Heilsbotschaft und der Weckung eines erneuerten und vertieften Gespürs für Gott geschehen. Nur wenn deutlich wird, daß die Sünde in Relation zu Gott steht, kann auch verständlich werden, daß nur von Gott her Vergebung der Sünde geschehen kann.

2. Bereits in der Paränese und Bußpraxis der frühen christlichen Gemeinden bildeten sich *Unterscheidungen* in der Art der Sünden heraus:

a) Sünden, die vom Reich Gottes ausschließen wie Unzucht, Götzendienst, Ehebruch, Knabenschändung, Habgier u. a. (vgl. 1 Kor 6,9) und die zugleich zum Ausschluß aus der Gemeinde führen (vgl. 1 Kor 5,1-13) (vgl. o. B III,4);

b) sogenannte alltägliche Sünden *(peccata quotidiana).*

Die grundsätzliche Unterscheidung von schweren und nicht schweren Sünden ist in der gesamten Tradition der Kirche gelehrt worden, wenn auch mit bedeutenden Unterschieden in der Terminologie und in der Gewichtung der einzelnen Sünden.

Manchmal wird versucht, diese Zweiteilung in schwere und nicht schwere Sünden zu ersetzen bzw. zu ergänzen durch die dreifache Unterscheidung zwischen *crimina (peccata capitalia), peccata gravia* und *peccata venialia.* Diese Dreiteilung hat auf der phänomenologisch-deskriptiven Ebene ihr Recht; auf der theologischen Ebene darf jedoch nicht der grundsätzliche Unterschied verwischt werden zwischen dem Ja und dem Nein zu Gott, zwischen dem Stand der Gnade, dem Leben in der Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott einerseits und dem Stand der Sünde, der Abkehr von Gott, die zum Verlust des ewigen Lebens führt, andererseits. Denn zwischen beiden kann es wesensmäßig kein Drittes geben. So bringt die traditionelle zweiteilige Unterscheidung den Ernst der sittlichen Entscheidung des Menschen zum Ausdruck.

3. Mit diesen Differenzierungen hat die Kirche bereits in früheren Jahrhunderten – jeweils in den Denkweisen und Ausdrucksformen der Zeit – das berücksichtigt, was heute unter den *gegenwärtigen Einsichten und Umständen* in kirchlichen Lehräußerungen und in theologischen Reflexionen über den Unterschied und das Verhältnis von schwerer und nicht schwerer Sünde von großem Gewicht ist:

a) von der *subjektiven Seite* her: Die Freiheit der menschlichen Person muß aus ihrer Relation zu Gott gesehen werden. Deshalb gibt es die Möglichkeit des Menschen, aus der Mitte seiner Person das Nein zu Gott *(aversio a Deo)* als Grundentscheidung über den Sinn seines Daseins zu fällen. Diese Grundentscheidung geschieht im »Herzen« des Menschen, in der Mitte seiner Person. Sie ist aber aufgrund der raumzeitlichen Existenz des Menschen durch konkrete Akte vermittelt, in denen sich die Grundentscheidung des Menschen mehr oder weniger voll ausdrückt. Dazu kommt, daß der Mensch aufgrund der erbsündlich bedingten Gebrochenheit seiner Existenz unter Aufrechterhaltung des fundamentalen »Ja« zu Gott mit »geteiltem Herzen«, d. h. nicht mit vollem Engagement leben und handeln kann;

b) von der *objektiven Seite* her gibt es einerseits das schwer verpflichtende Gebot mit

der Verpflichtung zu einem total verfügenden Akt und andererseits das leicht verpflichtende Gebot, dessen Übertretung normalerweise nur in einem analogen Sinn als Sünde bezeichnet werden kann, das aber doch nicht bagatellisiert werden darf, weil auch ein solches Handeln in die Freiheitsentscheidung eingeht und Ausdruck einer Grundentscheidung sein bzw. werden kann.

4. Dieses theologische Verständnis der schweren Sünde lehrt die Kirche, wenn sie von der schweren Sünde als Auflehnung gegen Gott, als Ablehnung Gottes und als Hinwendung zum Geschaffenen spricht, wie wenn sie in jedem Widerspruch zur christlichen Liebe und im Verhalten gegen die von Gott gewollte Ordnung der Schöpfung, in einer wichtigen Sache, vor allem in der Verletzung der Würde der menschlichen Person ebenfalls eine schwere Verfehlung gegen Gott sieht. Diesen zweiten Aspekt betont die Kongregation für die Glaubenslehre mit dem Hinweis auf die Antwort Jesu an den jungen Mann, der ihn fragt: »Meister, was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?« Jesus antwortete ihm: »Wenn du das Leben erlangen willst, halte die Gebote . . . Du sollst nicht töten, du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsch aussagen; ehre Vater und Mutter! Und: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!« (Mt 19,16-19) (vgl. Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik, 1975, Nr. 10).

Nach dieser Lehre der Kirche bestimmt die *Grundentscheidung* letztlich die sittliche Verfassung des Menschen. Aber der Begriff Grundentscheidung dient nicht als Kriterium, um konkret zwischen schwerer und nicht schwerer Sünde zu unterscheiden; vielmehr dient dieser Begriff, um theologisch zu verdeutlichen, was schwere Sünde ist. Obwohl der Mensch grundsätzlich seine Entscheidung in einem einzelnen Akt zum Ausdruck bringen oder verändern kann, wenn nämlich dieser Akt mit vollem Bewußtsein und voller Freiheit geschieht, so muß doch nicht in jede einzelne Tat schon die ganze Grundentscheidung eingehen, so daß nicht jede einzelne Sünde *eo ipso* auch schon eine Revidierung der (expliziten oder impliziten) Grundentscheidung sein muß. Nach der kirchlichen und theologischen Tradition ist für einen Christen, der sich im Stand der Gnade befindet und der sich aufrichtig am sakramentalen Leben der Kirche beteiligt, eine schwere Sünde wegen der »Schwerkraft« der Gnade nicht leichthin möglich und nicht das Normale im christlichen Leben (vgl. Thomas v. A., *De Veritate*, 27,1 ad 9).

### *IV. Buße und Eucharistie*

1. Die Frage nach der Beziehung zwischen Buße und Eucharistie konfrontiert uns in der Tradition der Kirche mit zwei Gegebenheiten, die nur scheinbar widersprüchlich, in Wirklichkeit gerade in ihrer immanenten Spannung fruchtbar sind:

a) Auf der einen Seite ist die Eucharistie das Sakrament der Einheit und der Liebe für die Christen, die in der Gnade Gottes leben. Die alte Kirche ließ zur Kommunion nur die Getauften zu, die, wenn sie *Sünden zum Tode* begangen hatten, nach der öffentlichen Buße rekonziliiert worden sind. Desgleichen verlangt das Konzil von Trient, daß derjenige, der sich einer schweren Sünde bewußt ist, nicht kommuniziert und nicht zelebriert, bevor er nicht die sakramentale Buße empfangen hat (DS 1647; 1661). Doch es spricht dabei nicht von einer Verpflichtung *iure divino;* es übersetzt vielmehr die Verpflichtung, sich zu prüfen, um erst dann von dem Brot zu essen und aus dem Kelch zu trinken (1 Kor 11,28), auf die Ebene der Disziplin. Deshalb kann diese

Verpflichtung Ausnahmefälle erlauben, etwa wenn keine *copia confessorum vorhanden* ist; in diesem Fall muß die *contritio* aber das *votum sacramenti* einschließen (vgl. o. B IV,c,6; C II,4). Trotzdem schließt das Konzil die weiterreichende These des Cajetan aus (vgl. DS 1661). Die Eucharistie ist in der Kirche also keine Alternative zum Sakrament der Buße.

b) Auf der anderen Seite vergibt die Eucharistie Sünden. Die alte Kirche war der Überzeugung, daß die Eucharistie die *alltäglichen Sünden* vergibt (vgl. das Zeugnis der Liturgien). Auch das Konzil von Trient spricht von der Eucharistie als »Gegengift, durch das wir von den täglichen Vergehen befreit und vor schweren Sünden bewahrt« werden (DS 1638; vgl. 1740). Die Vergebung der schweren Sünden schenkt die Eucharistie vermittels der Gnade und der Gabe der Buße (DS 1743), die nach der Lehre des Konzils das sakramentale Bekenntnis zumindest *in voto* einschließt (vgl. o. B IV,c,6). Diese Kraft der Eucharistie zur Vergebung der alltäglichen Sünden ist darin begründet, daß sie die *memoria*, d.h. die sakramentale Vergegenwärtigung *(repraesentatio)* des ein für allemal dargebrachten Opfers Jesu Christi ist, dessen Blut vergossen wurde zur Vergebung der Sünden (Mt 26,28) (vgl. DS 1743).

2. *Beichte und Kommunion der Kinder.* Die Bildung des Gewissens für das Verständnis der Sünde und der Buße bei den Kindern muß dem Alter und der Erfahrung der Kinder Rechnung tragen und darf nicht einfach das Bewußtsein und die Erfahrungen der Erwachsenen auf die Kinder übertragen. Dennoch kann die Beichte der Kinder als Sakrament der Bekehrung *(metanoia)* nicht als Ziel der religiösen Erziehung betrachtet werden. Denn gerade durch die Praxis des Sakraments wird das Kind wachsen im lebendigen Verständnis der Buße.

*

*Ausblick*

Die Erneuerung der Haltung und des Sakraments der Umkehr und der Versöhnung steht im Zusammenhang der Verlebendigung der Botschaft von Gott, der reich ist an Erbarmen (Eph 2,4), vor allem mit der Botschaft von der Versöhnung, die Gott durch Tod und Auferstehung Jesu Christi ein für allemal geschenkt hat und im Heiligen Geist bleibend gegenwärtig macht in der Kirche. Die Erneuerung der Umkehr und der Versöhnung ist darum nur dann möglich, wenn es gelingt, den Sinn für Gott wieder mehr zu wecken, den Geist der Nachfolge Jesu und die Haltungen von Glaube, Hoffnung und Liebe in der Kirche zu vertiefen. Die Erneuerung des Sakraments der Buße ist nur möglich innerhalb und im Ganzen des Organismus aller Sakramente und aller Formen der Buße.

Diese umfassende und aus der Mitte der christlichen Botschaft kommende spirituelle Erneuerung schließt eine Erneuerung des Sinns für die personale Würde des Menschen, der durch die Gnade zur Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott berufen ist, ein. Nur wenn der Mensch umkehrt, Gottes Gottsein anerkennt und aus der Gemeinschaft mit Gott heraus lebt, findet er auch den wahren Sinn seines eigenen Daseins. Deshalb ist es wichtig, daß bei der Erneuerung des Sakraments der Buße der anthropologischen Dimension dieses Sakraments Rechnung getragen wird und die unlösbare Zusammengehörigkeit der Versöhnung mit Gott und der Versöhnung mit der Kirche und mit den Brüdern deutlich wird. Auf diese Weise kann es gelingen, dem Sakrament der Buße

durch schöpferische Treue zur Tradition der Kirche auf der Linie des neuen *Ordo Paenitentiae* eine Gestalt zu geben, die den geistlichen Bedürfnissen und Nöten der Menschen entspricht.

Nicht zuletzt muß die Kirche insgesamt durch ihre *martyria, leiturgia* und *diaconia* Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug der Versöhnung für die Welt sein und durch alles, was sie ist und was sie glaubt, die Botschaft von der Versöhnung, die Gott durch Jesus Christus geschenkt hat, im Heiligen Geist bezeugen und vergegenwärtigen.

# Kulturelle Diakonie

## Das Schöpferische in der Lehre des Cusanus

*Von Bernhard Hanssler*

### *Die Fragestellung*

Das Wort Kunst ist das gemeinsame sprachliche Dach für sehr verschiedene Hausbewohner, die für den ersten Blick nur die Sprache, die alte Schlampe, unter eine gemeinsame Haube gebracht zu haben scheint. Denn was hat ein lyrisches Gedicht mit einem Bauwerk gemein, was hat eine Sonate mit einer Skulptur zu tun?

Oder hat es doch einen guten und gediegenen Sinn, wenn man Dichtung, Musik, Architektur, Bildhauerei, Malerei, Tanz und Theater unter dem Oberbegriff Kunst zusammenfaßt, weil sie eine deutliche Gemeinsamkeit aufweisen? Das Gemeinsame ist das in allen diesen Tätigkeiten wirkende Element des Schöpferischen. Mit der ziemlich schwierigen Frage, was das Schöpferische sei, werden wir uns jetzt nicht lange aufhalten. Einigkeit besteht jedenfalls darüber, daß eine Voraussetzung künstlerischen Schaffens die Phantasie ist, der Goethe den Preis zuspricht: »Mit niemand streit ich, / Aber ich geb ihn / Der ewig Beweglichen, / Immer neuen / Seltsamsten Tochter Jovis, / Seinem Schoßkinde, / der Phantasie.« Um zu ermessen, was gemeint ist, würden wir nach jetzigem Sprachgebrauch vielleicht lieber von Intuition reden oder auch von Inspiration. Ebenso sicher ist, daß in aller Kunst zur Phantasie, dem produktiven Organ der inneren Bilder eine zweite Kraft hinzukommen muß, eben das Schaffen, auf das der Begriff des Schöpferischen anspielt, also der Drang zum Gestalten. Worin der Gestaltungswille seinen letzten Antrieb hat, ist nicht eindeutig zu beantworten. Ist es die überquellende Lebenskraft, ist es der brennende Schmerz, so daß alle Kunst nur der kultivierte Schrei des gepeinigten Menschen wäre? Es wird wohl beide Antriebe geben, wie die Schönheit in der Natur teils aus überquellender Fülle sich bildet, teils wie im Fall des Diamanten das Ergebnis ungeheueren Drucks ist, der die schwarze Kohle zum schimmernden Licht des Edelsteines läutert.

Die Frage, die uns hier beschäftigt, setzt anders an. Wir fragen nach der religiösen Quelle des schöpferischen Gestaltens, ob es sich dann um die bildenden oder um die redenden oder darstellenden Künste handle, um sakrale Kunst oder um weltliches

Kunstschaffen. Was liegt für die religiöse Frage nach der Kunst näher als die Vermutung, daß das schöpferische Vermögen des Menschen seinen Ursprung im Schöpfertum Gottes hat. Die These, auf die die folgenden Darlegungen denn auch hinauswollen, lautet in der Tat: Die Lust des künstlerischen Schaffens entspringt und entspricht der Schöpferlust Gottes. Um uns dem Ursprung und dem Wesen der Kunst theologisch zu nähern, müssen wir also beim ersten Glaubensartikel ansetzen. »Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge.« Was für ein gewaltiger Auftakt! Wie kommt er dahergerauscht, dieser erste Satz des Credo! Wie häufen sich die großen heiligen Worte, wie öffnen sich unabsehbare Dimensionen! Allmächtiger Vater, dessen Vaterschaft und dessen Allmacht ihn zum Schöpfer einer Wirklichkeit macht, die die entferntesten Pole zusammenspannt, den Himmel und die Erde, Materie und Geist, das Sichtbare und das Unsichtbare! Selbst die sonst so gemessene gregorianische Melodie wird ungewöhnlich lebhaft, wenn sie die *Visibilia et Invisibilia* zu orchestrieren unternimmt, wieviel mehr die großen Konzertmessen – es braucht sich jeder nur an seine Lieblingsmelodie aus der großen Zahl dieser Werke zu erinnern, um Pathos, Beglückung, Seligkeit und Jubel des Schöpfungsmotivs in sich selber aufzurufen.

Selbst in der nüchternen wissenschaftlichen Theologie schlägt diese Hingerissenheit durch, wenn sie in einem ihrer schönsten Traktate das Thema Schöpfer und Schöpfung behandelt. Das ist wohl begreiflich. Denn ob es sich um das unmittelbare Erleben oder um die wissenschaftliche Reflexion handelt, jeder Mensch wird vom Geheimnis des Ursprungs eigentümlich angerührt. Die Theologie redet von einem Gott, der die Welt schon immer im Sinn hatte *(Kosmos noëtos)*, sie redet von der Umwandlung des Urchaos in den wohlgeordneten Kosmos (in dem griechischen Wort Kosmos verschmelzen die Vorstellungen des Wirklichkeitsbestandes und der Schönheit miteinander), die Theologie redet von der Gestaltenfülle der Welt, die sich dem Heiligen Geist verdankt, dem *Creator Spiritus*, der sozusagen die schöpferische formenentwerfende Phantasie in Gott ist, sie redet von den Engeln und dann vor allem mit einem naturgemäß vorrangigen Interesse vom Menschen. Die Grundaussage zum Phänomen Mensch in der Bibel und somit in der Theologie ist das bedeutungsschwere Wort des biblischen Schöpfungsberichts, daß der Mensch das Ebenbild Gottes ist. Darin besteht sein natürlicher Seinsrang, der überhöht wird in der Gnade, der andererseits folgerichtig zum verunstalteten Bild wird in der Rebellion gegen Gott.

In mancher Hinsicht ist freilich die theologische Schöpfungslehre angesichts der modernen naturwissenschaftlichen Ergebnisse etwa der Entwicklungslehre oder der Astrophysik ins Gedränge gekommen. Doch zur rechten Zeit erschien Teilhard de Chardin als rettender Engel, obgleich noch genug der schwierigen Fragen geblieben oder neu aufgetaucht sind. Aber im Kern ist die Schöpfungslehre geblieben, was sie immer war, die Interpretation des Gesamtbestandes der Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt des in ihr wirksamen Schöpfertums Gottes.

### *Rebellion des Schöpfers Mensch gegen den Schöpfer Gott*

Während nun der Glaube darin sein Genüge fand, geriet zu Beginn der Neuzeit der Schöpfergott durch den Schwund der Glaubenskraft mehr und mehr in Vergessenheit. Der Mensch war zunehmend fasziniert von seinem eigenen Schöpfertum. Der Schöpfer

Gott wurde im Bewußtsein und in der Lebenspraxis verdrängt vom Schöpfer Mensch. Darin war bewußt oder unbewußt ein luziferischer Antrieb wirksam, die Urversuchung des Geschöpfes, sein zu wollen wie Gott. In einem usurpatorischen Instinkt erkühnte sich der Mensch, Gott das Prädikat des Schöpferischen zu rauben, sich auf eigene Füße zu stellen und seine eigenen schöpferischen Kräfte zu erproben. Angefangen hat es mit Descartes (1596-1650), der persönlich keineswegs den Aufstand gegen Gott proben wollte, in dem aber die Instinkte einer neuen Zeit ihren maßgeblichen Ausdruck fanden, wenn er den Menschen zum *maître et possesseur de la nature* machte *(Discours de la Méthode*, 1637), mit der Zielvorgabe, sich ständig am Nutzen und am Nützlichen zu orientieren. Das technische Zeitalter ist nichts anderes als der Vollzug dieser neuen Mentalität.

Die Geschichte vom Kult des Schöpfertums aus menschlichem Stolz und menschlichem Unternehmungswillen ist eine lange und verwickelte Geschichte, die hier nicht darzulegen ist. Seine folgenschwerste Auswirkung hatte das Bewußtsein menschlicher Schöpferkraft im Bereich der Technik, der Erfindungen, der Produktion, also der Beherrschung der Naturkräfte, mit dem Ergebnis freilich, daß uns die Resultate des menschlichen Schöpfertums technischer Art inzwischen in die größte Verlegenheit, Ratlosigkeit und Angst versetzen.

Am deutlichsten kommt der usurpatorische Instinkt, der den Menschen treibt, sich als Thronräuber Gottes aufzuspielen, bei Marx und Engels zum Vorschein, die den theologischen Schöpfungsbegriff dadurch loszuwerden trachten, daß sie die Selbsterschaffung des Menschen durch Arbeit verkünden.

Auch über die Welt der Künste kam der Rausch des Schöpfertums. Er drückt sich aus in dem Begriff des Genies, des Originalgenies, wie man zunächst sagte. Vor allem Shaftesbury und Kant sind die Wegbereiter des Geniekults geworden. Das Wort Genie ist sehr aufschlußreich. Es kommt vom lateinischen *genius*. Der *genius* eines Menschen ist in der Auffassung der alten Römer sozusagen der persönliche Gott jedes einzelnen Menschen. Von Genie zu sprechen hieß also wiederum, Gottesprädikate zu usurpieren. Für verwegenere Naturen im Bereich der Künste verband sich mit diesem Bewußtsein selbstmächtigen gotthaften Schöpfertums die Versuchung, Gott zu entthronen, wie es die griechische Mythe von den Titanen erzählt, die die olympischen Götter stürzen wollten. An diesen Hintergrund ist gedacht, wenn man z. B. vom Titanismus Goethes spricht, der in einigen seiner frühen Gedichte recht ungebärdig und empörerisch zum Ausdruck kommt, und den Jean Paul hellseherisch zu entlarven versuchte.

In Nietzsche erreicht dieser Gottestrotz einen neuen Höhepunkt. Er ist der Prophet der Kunstreligion. Mit dem Begriff Kunst verbinden sich für ihn ständig die Begriffe Schöpfung und Gott. Nietzsche muß man ernst nehmen, in ihm spricht sich die Krise des technischen Zeitalters erstmals deutlich aus. Darum wird auch von der gegenwärtigen Philosophie das Thema Nietzsche immer neu aufgegriffen. Freilich empfiehlt es sich, bei der Beschäftigung mit Nietzsche nie dessen eigenes Wort aus dem Zarathustra zu vergessen: »Nicht nur die Vernunft von Jahrtausenden – auch ihr Wahnsinn bricht an uns aus.«

Es gibt auch in der modernsten Kunst durchaus Fälle, in denen das Schöpfertum des Menschen ausgespielt wird gegen das Schöpfertum Gottes. Aber es gibt auch den bezeichnenden anderen Fall, daß der Begriff des Schöpferischen von Künstlern abgelehnt wird, gerade weil er nicht zu lösen sei von der Idee eines göttlichen Schöpfers. Ein

Wort von Max Ernst ist in dieser Sache sehr aufschlußreich. Er spricht von Malerkollegen, die versuchen, »den verjährten Mythos des schöpferischen Künstlers wieder auf die Beine zu stellen«, und er fährt fort: »Ich komme nicht um den Verdacht herum, daß sie (diese Anschauung) den geheimen Zweck verfolgt, auch einen anderen Mythos wieder auf die Beine zu stellen, den der Schöpfung durch einen allmächtigen Schöpfer.«

*Theologie des Schöpfertums*

In der Kirche war der Enthusiasmus des modernen Menschen über sein eigenes Schöpfertum lange Zeit kein Thema. Erst das Zweite Vaticanum, entsprechend seinem Programm, sich dem neuzeitlichen Denken zu öffnen, wendet auch dem Begriff des menschlichen Schaffens seine Aufmerksamkeit zu. Man will die Wende von einer statischen zu einer dynamischen Betrachtung der Dinge mitvollziehen, genauer gesagt nachholen (*Gaudium et spes* n 5). Das Konzil hat sogar ein lateinisches Wort entdeckt, das es in der Kirchensprache bisher nicht gab, und das den Begriff des Schaffens und des schöpferischen Handelns bestens auszudrücken schien: *navare, navitas.* Einige Absätze der Pastoralkonstitution *(Gaudium et spes* n 33-39, 72) arbeiten ständig mit diesem Begriff und versuchen, mit seiner Hilfe das Selbstverständnis des modernen Menschen in seinem charakteristischen Aspekt einzufangen.

Dieses Bemühen, den modernen Menschen aus seiner eigenen Selbsterfahrung zu begreifen und die christliche Antwort darauf zu geben, ist erfreulich und an seinem Ort in der Pastoralkonstitution durchaus geboten. Nur fällt auf, daß die Kirche in dem historischen Moment, in dem sie das Schöpfertum des Menschen ins Auge faßt, sich eben doch beschränkt auf das technische und sozialtechnische Schaffen des Menschen, wie es sich in dem Schlagwort ausspricht »construire le monde«. Das Schöpfertum des Menschen manifestiert sich also auch für die Theologie vor allem, könnte man sagen, in der Arbeit. Dieser Ansatz des Konzils wird wieder aufgegriffen in dem so bedeutsam vertieften Arbeitsbegriff der Enzyklika »Laborem exercens«.

Immerhin hat das Konzil auch den Künstlern einige Aufmerksamkeit gewidmet *(Gaudium et spes* n 62). Auch da kommt sogar das neue Wort vom »Schaffen« ein einziges Mal vor, aber es ist nicht der bestimmende Gesichtspunkt für die Betrachtung der Künste. Vielmehr wird ein bißchen nach Art einer Pflichtübung von der großen Bedeutung der Kunst für die Kirche geredet, die Kunst wird belobigt, weil sie dem Menschen helfe, sich selbst und die Welt zu verstehen und weil sie zudem geeignet sei, ein besseres künftiges Los des Menschen vorausahnen zu lassen. Überhaupt tue sie viel, um zur Erhebung des Menschen beizutragen.

Der kleine Abschnitt behandelt wichtige Gesichtspunkte, wenn er auch ein wenig konventionell bleibt, aber er widmet sich nicht ernsthaft dem schöpferischen Prozeß im Kunstschaffen, also nicht dem Künstler in seinen Erfahrungen, Beseligungen und Enttäuschungen einerseits und in seiner Stellung und Bewertung in Kirche und Gesellschaft anderseits. Das Schöpfertum, seine Fieber und seine Ermattungen, seine Qualen und seine Ekstasen, seine Zwänge und seine Befreiungen, seine Zweifel und seine Gewißheiten bleiben außer Betracht. Und das ist eigentlich verwunderlich, um nicht zu sagen unbegreiflich. Steht denn der Kirche die Welt des technischen Schaffens näher als die Welt der Künste? Die Schöpfungen der Technik interessieren die Kirche doch eigentlich nicht, nur dem sie produzierenden und dem von ihnen betroffenen

Menschen gilt die pastorale Aufmerksamkeit der Kirche, die denn auch in ihrer Soziallehre ein Instrumentarium entwickelt hat, um diesen heute so schicksalhaften Bereich mit ihrer Botschaft und ihrem seelsorgerlichen Handeln zu erreichen. Im Fall der Künste aber sind es die Schöpfungen selber, die der Kirche unentbehrlich sind, ob es sich um die bildenden Künste handle, Architektur, Bildhauerei und Malerei, oder um die redenden, also um Sprache und Musik. Und weil die Kirche auf die Werke der Künste angewiesen ist, muß sie doch eigentlich auch den Personengruppen, die deren Werke schaffen, also den Künstlern, sich besonders verbunden fühlen. Aber seltsamerweise ist das Verhältnis zu den Künstlern eher gestört oder doch gleichgültig, und die Zuwendung zu ihnen erfolgt nicht mit dem gleichen Eifer wie zur Arbeitswelt. Dabei ließe sich eigentlich auch für den Bereich der Künste eine kirchliche Doktrin entwickeln, die nicht weniger überzeugend wäre als die christliche Soziallehre in ihrem Feld. Verfügt die Theologie doch, wie schon angedeutet, über zwei Offenbarungsaussagen, die förmlich danach rufen, aufeinander bezogen zu werden. Der erste Glaubensartikel, an den wir zu Beginn erinnerten, der von Gott dem Schöpfer redet, ist die eine der beiden Wahrheiten. Die andere, ihr zugeordnete, ist die biblische Formel für den Menschen, der das Ebenbild Gottes heißt. Diese zwei Aussagen, von denen man fast behaupten möchte, daß sie sich wechselseitig bedingen, zumindest daß sie sich wechselseitig rufen, sind nie zu vollem Leben erwacht, das sie in fast erregendem Maße gewinnen könnten, wenn man sie nutzbar machte, um zu verstehen, was das Künstlerische ist.

Daß da nichts zündete, hat zwei Ursachen, nämlich einerseits den überlieferten Kunstbegriff, anderseits die herkömmliche Auslegung der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Kunst wird seit Aristoteles definiert als Nachahmung *(Mimesis).* Was wird nachgeahmt im Kunstschaffen? Antwort: die Natur. Das ist freilich nicht gemeint im Sinne eines Realismus oder Naturalismus, so daß der Künstler der Kopist der Wirklichkeit wäre. Unter Nachahmung der Natur ist vielmehr verstanden Nachahmung ihrer eigenen schaffenden Kräfte (nicht *natura naturata,* sondern *natura naturans).*

Folgenschwerer wirkt sich die eingeengte Deutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen aus. Und wie es dann so geht: Hat man sich einmal begrifflich einseitig festgelegt, gelingt es nur schwer, aus dem selbsterbauten Begriffsgefängnis auszubrechen.

Was ist Gottebenbildlichkeit? Die Frage, ob die Bildhaftigkeit des Menschen in seiner Leiblichkeit gegeben sei, ist ein interner Streit der Alttestamentler. Die spekulative Theologie hat immer daran festgehalten, der Mensch sei Gottesbild durch seine Vernünftigkeit. Die Vernunft, die geistige Erkenntniskraft, gilt als Grund und Wurzel der natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen. Dabei wird der Vernunftbegriff in verschiedene Elemente auseinandergelegt und entfaltet, z. B. in Gedächtnis-Erkenntnis-Liebe *(memoria, intelligentia, amor)* oder Geist-Begreifen-Liebe *(mens-notitia-amor).* Für das Denken des Mittelalters besteht das geistige Leben wesentlich in Erkenntnis- und Willensakten, die durch die Gegenstandswelt oder durch einen geistigen Partner ausgelöst und normiert werden. Das Fühlen als selbständige seelische Kraft, die Produktivität des Geistes, der eine zweite Welt zu erschaffen vermag, liegt nicht in der Perspektive des damaligen Geistbegriffs. So fällt das Schöpferische unter den Tisch, genauer gesagt, es kam gar nicht erst auf ihn zu liegen. Unentwegt wird wiederholt, daß die Ebenbildlichkeit in der Geistnatur bestehe, und Geist wird entschlossen als Erkenntnis- und Willensleben definiert. Daß dabei der Künstler

notwendig zu kurz kommt, ist unvermeidbar. Zudem darf man nicht vergessen, daß es den Künstler im modernen Sinn in jenen Zeiten noch gar nicht gibt. Die Schaffenden und selbst die Größten unter ihnen firmierten damals noch nicht mit der Bezeichnung Künstler.

Gelegentlich wird der Begriff des Ebenbildes immerhin auch in anderer Richtung entfaltet, z. B. besonders bemerkenswert von Bernhard von Clairvaux, der die Ebenbildlichkeit in der Freiheitsanlage des Menschen erblickt. Die Freiheit des Menschen verweist auf Gott als den freiesten von allen; das ist ein neuer Ansatz, die Gottebenbildlichkeit auszulegen, aber auch er führt für damaliges Verständnis nicht sofort in die Richtung der Künste, obwohl man den Begriff der freien, nämlich der freimachenden Künste kannte – aber dabei wurden unter den Künsten seit der Antike die Unterrichtsfächer der Schule verstanden.

Aus diesen Einstellungen und, wenn man so sagen darf, Befangenheiten des Mittelalters erklärt es sich, daß keine Theologie des Kunstschaffens entwickelt wurde. Selbst Dante, rarer Fall der vollkommenen Einheit von Schöpfertum und denkerischem Scharfsinn, macht Künstlertum als solches nicht zum Thema seiner Dichtung, so sehr er einzelne Künstler, vor allem Dichter und Maler, im Purgatorium in geradezu überraschend feinfühliger Charakterisierung und Würdigung feiert. Auch Dante bleibt in der Tradition des Mimesis- oder Nachahmungsdenkens. Und so nennt er denn mit einem sehr geistreichen Wort die Kunst die »Enkelin Gottes«. Der Hintergrund dieser Formel ist wie folgt zu verstehen: Die Natur ist die Tochter Gottes, die Kunst ist (durch Nachahmung) die Tochter der Natur, also ist die Kunst Gottes Enkelin.

Die Theologen haben somit das anthropologische Grundwort der Bibel unnötig kompliziert, wird man sagen müssen. Sie haben aus dem Bild flugs einen Begriff gemacht. Dabei wäre die Sache doch eigentlich nicht komplizierter als das kleine Einmaleins: Der Mensch ist Bild Gottes, das heißt schlicht und einfach, daß sich im Menschenwesen das Wesen Gottes abbildet, spiegelt, reflektiert. Man könnte ebenso sagen: Gott wird anschaulich im Menschen, aber auch: der Mensch wird nur verständlich von Gott her. Zwischen Urbild und Abbild besteht ja notwendigerweise eine Wechselbeziehung, die selbstverständlich in beiden Richtungen gelesen werden muß.

Um es zu wiederholen: Um den Menschen zu verstehen, muß man auf Gott blicken. Aber was wissen wir von Gott, was ist uns über Gott gesagt? In der Grundaussage des Glaubens, also im Glaubensbekenntnis, wo denn sonst, muß sich doch wohl das verbindliche Wort über das Gottesgeheimnis finden. Und dort steht nichts von Vernünftigkeit, von Gedächtnis, von Erkenntnis, von Wille usw., sondern dort bekennen wir, daß Gott ist »der allmächtige Vater, der Schöpfer Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge«. Nehmen wir also das Wort von der Ebenbildlichkeit ernst, so müssen wir über den Menschen doch wohl sagen, er sei in seiner abbildlichen, also zwar abgeschwächten, aber doch realen Wirklichkeit im Ernst der Schöpfer Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, oder, auf die letzte Einfachheit gebracht: er sei wesenhaft und von Haus aus und im Idealfall – ein Künstler, falls Künstler soviel ist wie Schöpfer!

Der erste große Denker, der in dieser Bahn geht, ist Nikolaus von Kues, einer der ganz großen Geister an der Schwelle der Neuzeit, Außenseiter zwar, also schwer einzuordnen in die Tradition, aber einer der mächtigen Anreger mit weitreichender Wirkung bis zu Hegel hin. Er bringt uns auf die rechte Spur, er ist unser Bundesgenosse in dem

Versuch, theologisch neu einzusetzen und die Ebenbildlichkeit gerade in der Anlage des Menschen zum Schöpfertum zu erblicken. Der Begriff der Kunst, der »ars«, ist für ihn von vornherein ein Denkmittel, um das Gottesgeheimnis zu erfassen. Er spricht immer wieder vom Quadrivium Gottes im Schöpfungsakt. Das Quadrivium ist in der Überlieferung die zweite Gruppe der sieben Freien Künste, die auf das Trivium folgt. Das Quadrivium umfaßt in der Bildungslehre der Spätantike und des frühen Mittelalters die Disziplinen Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik. Sie sind nach Cusanus das Instrumentarium Gottes im Kunstschaffen der Weltschöpfung. »Gott hat sich zugleich der Arithmetik, der Geometrie, der Musik und der Astronomie bei der Erschaffung der Welt bedient« (Von der der wissenden Unwissenheit II,13).

Einige weitere Texte des Cusanus werden sofort belegen, was sich für die Ebenbildlichkeitsbestimmung des Menschen aus dieser Betrachtung des Schöpfertums Gottes ergibt. Dabei ist allerdings abermals zu beachten, daß wir auch den Kunstbegriff des Cusanus nicht vorschnell gleichsetzen dürfen mit dem, was wir heute unter der Kunst und den Künsten verstehen. Dies berücksichtigt, werden die folgenden Texte des Cusanus durchaus für sich sprechen, ohne einer besonderen Kommentierung zu bedürfen.

In einem Brief an Nikolaus Albergati heißt es: »Wenn das Bild (also der Mensch) sich als lebendiges Bild seines Schöpfers erkennt, so schaut es seinen Schöpfer, indem es auf sich selbst blickt, da es aus der Abbildlichkeit zum Urbild hingewiesen wird.« In der Schrift »Der Laie über den Geist« lesen wir: »Du weißt, daß unser Geist eine Kraft ist, die das Abbild der göttlichen Kunst darstellt. Demzufolge ist alles, was in der absoluten Kunst (also in Gott) in voller Wahrheit enthalten ist, in unserem Geist als im Abbild enthalten . . . So ist jedem Geist und auch unserem, wiewohl er niedriger erschaffen ist als alle anderen (z. B. die Engel), von Gott verliehen, auf seine Weise ein vollkommenes und lebendiges Abbild der unendlichen Kunst zu sein« *(Idiota de mente* XIII). Der Kardinal bleibt aber nicht bei abstrakten Formeln stehen, er denkt seinen Ansatz mit unerschrockener Konsequenz zu Ende mit einem Ergebnis, von dem der nächste Text der eindrucksvollste Beleg ist. In der Schrift »Über die Mutmaßungen« liest man voll Staunen im 14. Kapitel des zweiten Teils: »Der Mensch ist ein Gott, wenn auch nicht im absoluten Sinn, weil er eben nur Mensch ist; also: ein menschlicher Gott. Der Mensch ist aber auch die Welt, wenn er auch nicht alles konkret sein kann, eben weil er Mensch ist; also ist er ein Mikrokosmos oder eine menschliche Welt . . . So kann der Mensch ein menschlicher Gott und Gott auf menschliche Weise sein; er kann ein menschlicher Engel, ein menschliches Tier, ein menschlicher Löwe oder Bär oder irgend etwas anderes sein, denn innerhalb der Mächtigkeit des Menschen liegt es, alles auf seine Weise zu sein.«

Auch der Cusaner erblickt die Gottebenbildlichkeit des Menschen in dessen Geistnatur, aber Geist ist in seiner Sicht eben wesentlich schöpferische Kraft, wie der folgende hochbedeutsame Text beweist: »Beachte, daß es im Wesen der vernunftbegabten Seele auch eine ganz bestimmte Fruchtbarkeit gibt, nämlich Geist, Weisheit und Liebe oder Wille. Denn der Geist entläßt aus sich Intellekt oder Weisheit, aus denen Wille oder Liebe entspringt. Diese Dreiheit der Seele bei aller Einzigkeit ihres Wesens ist Fruchtbarkeit, die sie durch ihre Ähnlichkeit mit der allerfruchtbarsten unerschaffenen Dreiheit besitzt. So trägt jedes geschaffene Wesen ein Abbild der schöpferischen Kraft an sich und besitzt auf seine Weise Fruchtbarkeit durch seine zugleich nahe wie entfernte

Ähnlichkeit mit der allerfruchtbarsten Dreieinigkeit, die der Schöpfer aller Dinge ist. Es ist also nicht so, daß das Geschöpf nur das Sein vom göttlichen Sein hätte, es hat von ihm, dem Dreieinigen, auch eine dreifache Fruchtbarkeit auf seine eigene Weise. Ohne dieses Fruchtbarsein könnte weder die Welt bestehen noch könnte das Geschöpf auf seine bestmögliche Weise existieren« (Der Friede im Glauben VIII). Was Nikolaus von Kues in eindringenden Spekulationen so kühn und so großartig entwickelt, entspricht der Erfahrung von Künstlern, die gleichzeitig genuin religiöse Naturen waren. Dafür ließen sich bemerkenswerte Belege finden, in den Gedichten Michelangelos, bei Johannes vom Kreuz und manchem anderen. Um nur eine einzige Strophe aus einem Gedicht Michelangelos zu zitieren: »Ist dieses ihres ersten Schöpfers Licht, / das jetzt die Seele fühlt? Hat aus Gestalten / von hier im Herzen Schönheit sich erhalten / und bricht auf einmal durch? Ich weiß es nicht.« Oder, um an die Kunsttheorie eines Dichters zu erinnern, der uns zeitlich näher steht: Paul Claudels Ausgangspunkt als Dichter lautet: Die Welt ist im Wort erschaffen. Dem Dichter ist das Wort gegeben. Seine Berufung ist es, die Schöpfung ins Wort zu bringen.

Wir haben in dieser Sache ein Zeugnis, das wichtiger ist als alle noch so gewichtigen theologischen Ableitungen und als alle Selbstzeugnisse von Künstlern. Der Papst selber hat zu dieser Frage Aussagen von größter Tragweite gemacht.

Papst Johannes Paul II. sprach auf seiner Deutschlandreise am 19. November 1980 in München vor Künstlern und Publizisten ein paar Sätze, die äußerst bedeutsam sind: »Nach christlicher Auffassung ist jeder Mensch Bild und Gleichnis Gottes. Dies trifft hinsichtlich der schöpferischen Tätigkeit in einer besonderen Weise für die Künstler und die Publizisten zu« (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 25, S. 185). Und dann zitiert der Papst den Kardinal Nikolaus von Kues mit dem Zitat: »Schöpfertum und Kunst, die einer Seele im Glücksfall zukommen, sind zwar nicht jene wesensmäßige Kunst, die Gott ist, aber sie sind Mitteilung und Teilnahme an ihr.« In diesen Papstworten, auf deutschem Boden gesprochen, haben wir Autorität und Ermutigung für unser Bemühen, im Raum der Kirche um Verständnis für den schaffenden Menschen zu werben. In die gleiche Richtung zielt, was der Papst auf dem Wiener Katholikentag ausführte.

*Die Künstler müssen in der Kirche ihren Platz behaupten.*

Mit dem Wort aus dem Mund der höchsten Lehrautorität der Kirche ist genug gesagt, mehr ist nicht zu sagen, vor allem nichts Gewichtigeres. Daß die theologische Rechtfertigung des Künstlers von grundsätzlicher Bedeutung ist und nicht etwa nur für das Kunstschaffen im Dienst der Kirche, das heißt für die sakrale Kunst, ist dabei mit Nachdruck zu betonen. Würden die Konsequenzen daraus gezogen, dann würden die oft beklagten Spannungen zwischen Kunst und Kirche sehr rasch verschwinden. Es würde in der Kirche, bei den Leitungsorganen wie in den Gemeinden eine neue Offenheit und Empfänglichkeit, ein Gefühl ursprünglicher Zusammengehörigkeit wachsen. Der Dienst der Künste würde dankbar angenommen, ja es würde unter den Christen aus ursprünglich religiösem Interesse eine besondere Aufgeschlossenheit für alles Kunstschaffen geben. Ein neuer Kunstfrühling könnte zu blühen beginnen, ein Kunstfrühling anderer Art als zu den Zeiten der Renaissance und des Barock, wo das kirchliche Mäzenatentum mehr aus Prunkliebe und aus dem Bedürfnis der Selbstdarstel-

lung als aus religiösen Überzeugungen lebte. Und auch dort würde der Dienst der Kunst willig angenommen, ja begrüßt werden, wo die Kunst eine kritische Funktion in der Kirche zu erfüllen hat. Fehlt diese kritische Assistenz, so ergeben sich böse Folgen. Die Musikpraxis in den Gemeinden vertrüge wohl ganz besonders eine sachkundige Assistenz. Schließlich singt die Kirche, wenn sie singt, in der Gesellschaft der Engel, was sozusagen einen besonderen Qualitätsanspruch einschließt, denn die Engel sind ja vor allem Sänger.

Nicht minder bedürfte es der Assistenz der kundigen und erfahrenen Partner im Bereich der Sprache, bis ins Phonetische hinein. Es wäre dringend geboten, daß Dichter, Schriftsteller, Sprecher dem sprachlichen Zustand der Gemeinden aufhelfen. Das Wort ist zunächst einmal Wohllaut und Klang. In den Zusammenkünften der Gemeinden aber erlebt man häufiger ein Leiern, Murmeln und Quäken als eine Labsal für das Ohr. Ernster wird die Sache im eigentlich sprachlichen Bereich. Der Niedergang der Sprachkultur in der Kirche ist erschreckend. Schon die unerträgliche disziplinlose Redseligkeit ist eine Qual. Aber eine gewisse sprachliche Verwahrlosung ist auch festzustellen in formulierten Texten der Verkündigung, der Gebets- und Fürbitteformeln und ganz besonders in den Produkten der Übersetzung. Einen makellosen Text zu schreiben, ist eine hohe Kunst, einen makellosen fremdsprachlichen Text in makelloses Deutsch zu übersetzen ist eine weit schwerere Kunst, eine noch schwierigere ist es, sprachlich verrenkte Texte in passables Deutsch zu übertragen.

Kein vernünftiger Mensch kann wünschen, daß die Kirche ihre soziale Diakonie aufgebe zugunsten einer kulturellen Diakonie. Nur gewalttätige Naturen bestehen ständig auf der Wahl zwischen Alternativen, den weiseren Menschen kommt es auf mehr Farbigkeit und weniger Eintönigkeit an, so wie Jesus selbst angesichts alternativen Eiferertums auf weniger wichtigen Gebieten die Losung ausgab: »Das eine tun und das andere nicht lassen« (Mt 23,23). Soll aber ein neues Bewußtsein kultureller Verantwortlichkeit erwachen, genügt es nicht, daß den Künstlern in der Kirche der ihnen zustehende Platz eingeräumt wird, es kommt ebenso entscheidend auf eine breite Geschmacksbildung im Kirchenvolk an. Aber leider kann man sich vorläufig nicht darauf verlassen, daß Katholiken das dichtere und stärkere Bild dem gefälligeren, die bessere Musik der sinnlicheren, den sprachlich schöneren Text dem eingängigeren Konfektionsprodukt vorziehen. Dabei müßten im Bereich der Kirche hinsichtlich aller kulturellen Schöpfungen höchste Ansprüche gestellt werden. Vergessen wir nicht: In Israel durften nur makellose Lämmer ohne jeden Fehler geopfert werden. Wir opfern keine Lämmer mehr, aber wir müssen auf dem gleichen Anspruch der Makellosigkeit bestehen, was den Kirchenraum, die Skulptur, das Bild, die Musik, die Sprache betrifft.

Ein Neuerwachen des Kunstverständnisses und des Kunstinteresses in der Kirche wäre, wie angedeutet, ebenso nötig gegenüber den Schöpfungen der bildenden Künste. Dann würden die Gemeinden ihre Gottesdiensträume und deren Ausstattung nicht nur hinnehmen, sondern dann gäbe es die schöne Neugier, die sich die Werke innerlich anzueignen wünscht, um in ihnen heimisch zu werden, statt daß man sich ihnen nur unterzieht wie einem verhängten Schicksal.

Jedenfalls, gäbe es den Gesinnungswandel auf Empfänglichkeit für die Kunst und die Künstler, wie sie doch von der Theologie der Gottebenbildlichkeit so eindeutig gefordert ist, dann käme die Christenheit nicht nur kulturell wieder auf Niveau, dann würde auch ihre Gotteserfahrung belebt und bereichert im Sinne des Nikolaus von

Kues, der uns mit seiner so kühn scheinenden und doch so zwingend abgeleiteten Aussage überrascht: Der Mensch schaut seinen Schöpfer, indem er auf sich selber blickt, da er ja Gottes Abbild ist und damit eine elementare Auskunft über Gott und über sich selbst zugleich.

Dem Künstler aber, der seine Berufung in dieser Perspektive zu sehen bereit ist, gibt die Wahrheit von der Entsprechung zwischen dem Schöpfertum Gottes und dem Schöpfertum des Menschen neue und hilfreiche Einsichten. Ihm geht auf, daß die Revolte und die Anklage in der Kunst zu kurz greifen, wenn sie die einzige Selbstrechtfertigung der Kunst sind; daß es zuwenig ist, im Werk nur sich selbst ausdrücken zu wollen in vertrotzter Endlichkeit; daß nämlich sich selbst aussagen im Sinne des Cusanus immer auch heißt, die Welt aussagen und sogar Gott, der die absolute Kunst ist. So wird der Künstler durch eine Theologie des Schöpfertums über alle Selbstzweifel hinaus bestätigt. Entscheidend ist aber nicht, daß er bestätigt wird, sondern daß er sich auch gefordert weiß durch die Sicht des Glaubens, mehr als durch alles, was man unter Berufung und Auftrag zu verstehen pflegt.

Doch zum Verherrlichen bin ich geboren
gepflanzt in eine noch unvollendete Welt,
eine sprudelnde Quelle, Klage und Wind
werde ich sein und in ihm auch Freude –
und die wird erzählen.
(1946)

Auf daß Europa kehre zurück
zu seiner ersten Liebe
huldigend dem Lamm
auf daß mein Volk kehre zurück
heiliger Wenzel
auf daß an allen Seiten wir grenzen ans Königreich Gottes,
und zu dir gehetzt werden von der Angst, welche lockt,
von einer Liebe, die zittert,
auf daß in der Wüste der Abwesenheit deiner Glorie
wir nicht uns verirren,
oh Christus,
wie du da kommst inmitten von Kerzen
du Erster und Letzter, der du hast die Schlüssel zum Tode
du Weg, auf den hinauslaufen werden
die Lämmer mit den Wölfen
dorthin –
(1947)

# Jan Zahradníček (1905-1960)

*Von Nikolaus Lobkowicz*

Ein tschechischer Literaturkritiker, der selbst fast zwanzig Jahre nichts veröffentlichen durfte, schrieb wenige Monate vor der Invasion der Roten Armee im August 1968, das Leben des außerhalb seiner Heimat nahezu völlig unbekannten Dichters Jan Zahradníček gehöre zu den tragischsten der Geschichte der Dichtung.[1] Dies gilt freilich nicht für die ersten 45 Jahre seines Lebens. Als Sohn von Bauern geboren, in Westmähren am 17. Januar 1905, studierte er in Prag Philosophie und Bibliothekswesen und war dann jahrelang Redakteur einer kleinen in Brünn erscheinenden Zeitschrift. Sein erster Gedichtband, den er im Alter von 25 Jahren veröffentlichte, ist noch deutlich dem tschechischen Dichter Otokar Březina verpflichtet, der in formaler Hinsicht oft mit Rilke verglichen worden ist und weltanschaulich von Schopenhauer beeinflußt war; Zahradníček hatte in den letzten Gymnasialjahren seinen Glauben verloren und fand erst später wieder zu ihm zurück. Doch schon in seiner bekanntesten Sammlung von Gedichten aus der Vorkriegszeit *(Jeřáby* [Kraniche], erschienen 1933 und achtmal wiederaufgelegt) trat er als gläubiger Dichter hervor; ab der Mitte der dreißiger Jahre galt er als einer der bedeutendsten katholischen Dichter der Tschechoslowakei. Vor allem seit dem Weltkrieg, als er mit dem geistigen und moralischen Schicksal seiner besetzten Heimat rang, sah er immer deutlicher, daß alles Gnade ist – eine Gnade, der gerecht zu werden zur Lebensaufgabe wird: »Nicht habe ich mir gewählt die Landschaft meiner Geburt / noch wurde gefragt ich über Mutter, Schwester und Bruder / und doch, könnte ich wählen, würde auch heute ich anders nicht wählen.« Wie so viele seiner Landsleute hoffte er, daß das Ende des Krieges Freiheit, Frieden und Versöhnung unter den Menschen und mit Gott bringen würde; doch schon ein Jahr vor der kommunistischen Machtübernahme erschien ein großes, vielbeachtetes Gedicht »La Saletta«, in dem er über sein Land und die Welt dunkle Wolken heraufziehen sah. Inzwischen war er einer der bekanntesten religiösen Dichter seines Landes geworden und betätigte sich unter anderem auch als Übersetzer; so erschienen von ihm Übertragungen einer Hölderlin-Auswahl, von Rilkes »Malte Laurids Brigge«, von Gertrud von Le Forts »Die Letzte auf dem Schafott«; und er arbeitete lange an einer Übersetzung der »Divina Comedia«.

Im Juni 1951 wurde Zahradníček verhaftet und ein Jahr darauf wegen »Teilnahme an einer gegen den Staat gerichteten Bewegung« zu 13 Jahren Gefängnis verurteilt; es war dies die Zeit, da nahezu alle tschechischen Dichter von Rang, die sich nicht zum Kommunismus bekehren ließen, in Gefängnissen verschwanden. Später wurde dann die Strafe auf neun Jahre herabgesetzt; Zahradníček saß teils in Brünner, teils in Prager Gefängnissen. 1956 wurde er für einige Wochen aus dem Gefängnis entlassen, weil seine Frau und seine Kinder nach einer Pilzvergiftung schwer erkrankt waren; die Frau und der Sohn überlebten, die beiden Töchter starben. Als er das Gefängnis verließ, hatte man ihm Hoffnungen gemacht, daß er nun bald endgültig entlassen würde, da er mehr als die Hälfte seiner Strafe abgegolten hatte. Doch seine Rückkehr fiel zeitlich mit dem

1 Miloš Dvořák, K životopisu Jana Zahradníčka, III. In: Student (Prag), 22. 5. 1968. Vgl. A. Kratochvíl, Žaluji. München 1975, Bd. II, S. 84-129, hier 111.

Ungarischen Aufstand zusammen, welcher den Behörden Anlaß genug war, keine Amnestien mehr zuzulassen. So konnte er das Gefängnis erst im Mai 1960 als schwerkranker Mann verlassen. Der kleine schweigsame Mann mit dem scheuen Lächeln hatte schon als Kind an einer Herzerkrankung gelitten, die durch einen verformten Brustkorb verursacht war; später kam häufig schwere Bronchitis hinzu, im Gefängnis erlitt er zweimal einen Herzinfarkt. Schon im Gefängnis war er gelegentlich so schwach, daß er die Stiegen zu den nicht enden wollenden Verhören von einem ausnahmsweise menschenfreundlichen Wärter hinaufgetragen werden mußte; nach seiner Entlassung fühlte er sich oft so elend, daß er seine Besucher nicht einmal mehr durch das Dorf zur Autobus-Haltestelle begleiten konnte. Dennoch kam es für seine Familie unerwartet, als er wenige Monate später, am 7. August 1960, einem Erstickungsanfall erlag.

Sechs Jahre danach, im Sommer 1966, wurde dann das Urteil, aufgrund dessen er neun Jahre im Gefängnis gewesen war, als rechtswidrig aufgehoben; nicht einmal die nach der kommunistischen Machtübernahme erlassenen Gesetze hätten seine Verhaftung und Verurteilung gerechtfertigt. Dennoch gehörte Zahradníček auch weiterhin zu jenen Schriftstellern, deren Werke selbst nach ihrer Rehabilitation nicht im vollen Umfang veröffentlicht werden durften. An eine Herausgabe seines Gesamtwerkes ist deshalb bis heute kaum zu denken; in der Tschechoslowakei dürfen seine älteren Gedichtsbände nicht wieder aufgelegt werden – und viele seiner späten Gedichte liegen nur in Manuskripten vor, die freilich immer wieder unter der Hand vervielfältigt und verbreitet werden.

## II

Sieht man von der Prägnanz seiner Sprache und der schmerzdurchwobenen Schönheit seiner Bilder ab, die in einer Übersetzung freilich nur zum Teil zu vermitteln sind, so beeindruckt den Leser der späten Gedichte am meisten Zahradníčeks tiefe, durch keinen Schicksalsschlag zu erschütternde katholische Gläubigkeit; sie ist insofern durch und durch »vorkonziliar«, als sie – trotz Zahradníčeks beachtlicher Bildung – der Volksfrömmigkeit des gläubigen Mähren entspringt, von keinerlei Pseudo-Intellektualität angekränkelt ist und sich, wie dies heute fast nur noch bei der älteren Generation der Fall ist, an der Meßliturgie des Kirchenjahres emporrankt. Schon in den Jahren vor der Gefangennahme wurden seine Gedichte immer häufiger zu einer betenden Theologie in Versform; in den Gefängnisjahren, vor allem nach dem tragischen Tod seiner Töchter, tritt sogar die theologische Reflexion in den Hintergrund und ringt Zahradníček nur noch um die Gnade, sein Schicksal in bewußter Nachfolge Christi zu bewältigen. Die letzten Gedichte erinnern zuweilen an Beethovens späte Quartette: unter dem Druck des eigenen Leidensweges fällt alles Künstliche, zuweilen sogar die dichterische Form, auseinander, genauer: wird der Inhalt so sehr selbst zur Form, daß man die letztere nur noch bei wiederholtem Lesen entdeckt.

Zahradníček ist insofern mit jeder Faser ein katholischer Dichter, als sein Glaube für ihn nicht bloß ebenso real ist wie die ihn umgebende »Wirklichkeit«, sondern diese »Wirklichkeit« für ihn neben seiner gläubigen Schau geradezu verblaßt. Auf der einen Seite steht »die Welt«, ein von sich aus sinnentleerter Bereich, ein ebenso kunstvolles wie künstliches Theater mit sich selbst belügenden Schauspielern, die zugleich ihre eigenen

Zuschauer sind und sich der haltlosen Sorge um den Leib, der Eitelkeit, den gelehrten Ausreden und am Ende dem gegenseitigen Terror, ja der haßerfüllten, in ihrer Mittelmäßigkeit an die Hölle erinnernden Folter widmen. Ihr steht die Welt des Glaubens gegenüber, die Zahradníček gerne an Hand des Bildes einer Kirche und des in ihr abgehaltenen Gottesdienstes, mit Glocken, Kerzen und Orgeln, und zumal der Eucharistiefeier darstellt; es ist der Bereich der in sich ruhenden Stille, des kindlichen Vertrauens, der Anbetung des Lammes. Diese beiden Bereiche grenzen unmittelbar aneinander an, ohne sich doch je zu überschneiden: die Welt als Angeld der Hölle, der Glaube als der im Gebet vorweggenommene Himmel. Dabei ist der Weg von der Trostlosigkeit der Welt zur Freude des Glaubens so leicht zu beschreiten, daß die meisten Menschen ihn übersehen: Man muß bloß, wo immer man steht, die eitlen Gerätschaften dieser Welt beiseite legen und barfuß, und im Zweifelsfall von allem entblößt, die Schwelle des Königreichs Gottes überschreiten, um schlagartig, mit jeder Faser seines Seins, die wahre Heimat des Menschen zu betreten.

Freilich ist dieser Weg auch schmerzlich, da er in der Nachfolge Christi ein Kreuzweg ist; nur daß eben das Kreuz, sofern man es nur freiwillig auf sich nimmt, ja umarmt, ein befreiendes Joch ist – und zudem diejenigen, die dies nicht einsehen können oder wollen, entsetzt erleben müssen, wie auch sie an ihr Kreuz genagelt werden, nur eben an ein trostloses, an ein Kreuz ohne den Erlöser. So dreht sich Zahradníčeks Bilderwelt um die Passion Christi: den Ölberg, die Geißelung, das Tragen des Kreuzes den Kalvarienberg hinauf, Christi Kreuz selbst zwischen den Kreuzen der beiden Schächer, die Kreuzabnahme, die Grablegung, aber dann nicht weniger die Auferstehung, die Himmelfahrt, und – alles zusammenfassend – das geschlachtete und zugleich verklärte Lamm (das übrigens im Tschechischen männlichen Geschlechts ist und wörtlich mit »Widderlein« übersetzt werden müßte). Das Leiden Christi wird für Zahradníček so sehr zum Ausdruck des menschlichen und nicht zuletzt auch seines eigenen Leids, daß er in jedem der vielen Verfolgten, Verhafteten, Gefolterten Christi Leidensweg wiedererkennt und – insbesondere im »Zeichen der Macht« – unvermittelt von Darstellungen rein menschlichen Leidens zu Worten über das Leiden des Gottmenschen übergehen kann, wobei Christus von ihm immer wieder als der schlechthin Schlichte, ja als Tor dargestellt wird, da erst in der »Torheit des Kreuzes« das Leiden seinen vollen Sinn entfaltet. Nur diejenigen, die ihr tägliches Schicksal, und sei es noch so schmerzlich, gegen alle Auffassungen der »Welt« freudig als Nachfolge des Herrn auf sich nehmen, erfahren, wie auch und gerade die äußersten Martern in die Freiheit und zur wahren Freude führen.

Diese tiefe, ganz persönlich gelebte Gläubigkeit ist eingebettet in eine Fülle anderer Erfahrungen: der unberührten Natur und des ländlichen Lebens, in denen man Gott gleichsam auf die Finger schauen kann, wie er sie segnend gestaltet und beschützt, vom Veilchen bis zum Gewitter, vom reifenden Korn bis zur Weinlese; der Sonne, die Zahradníček ähnlich wie gelegentlich die Verfasser der Bücher des Alten Testaments (z. B. Psalm 89,37; Jesus Sirach 43,2) als das größte Werk Gottes erlebt, als ein die Zeiten schleppendes Saumtier des göttlichen Herrschers, die wärmende Quelle alles Lebens, den Inbegriff der Anwesenheit Gottes in dieser Welt; der goldenen Stadt Prag mit ihrer überreichen religiösen Tradition, versinnbildlicht in den zahllosen Türmen der vielen gotischen und barocken Kirchen, die vom Prager Hügel zu sehen sind, auf welchem auch der mächtige Veitsdom steht; dann aber auch auf demselben Hügel »die Burg«, von

welcher früher christliche Kaiser und Könige herrschten und in der heute ebenso mitleidslose wie im Grunde bemitleidenswerte Machthaber residieren, die das sich nur noch nach Frieden sehnende Volk unterdrücken; die zugleich graue und knallige Vorstadt mit ihren Mietshäusern und Industriekomplexen, und überhaupt die moderne Welt der Produktion und Technik; sein eigenes Gefängnis mit dem vergitterten Fenster, dem Guckloch für den Wärter und der für endlose Zeiten zugeschlagenen Tür, welche den Dichter nicht bloß seiner Freiheit, sondern gleichsam auch seiner Sinne beraubt, so daß er die herrliche Vielfalt der Welt nur noch durch das Gehör und in der Erinnerung erlebt;[2] nicht zuletzt aber auch die Heiligen, die den Lauf des Lebens schon siegreich beendet haben und nun unsere Fürsprecher sind – Fürsprecher des Durchschnittsmenschen, der den Herrn nahezu täglich verleugnet und dennoch, wenn er sich ihm wieder zuwendet, auf seinen Schutz, sein Erbarmen und seine Gnade hoffen darf. Neben Maria, Joseph und dem Erzengel Michael ist es in besonderer Weise der hl. Wenzel, an den sich Zahradníček als Tscheche wendet, der frühmittelalterliche böhmische Fürst, der auf den Stufen einer Kirche von seinem Bruder ermordert wurde und in »seinem Land«, in Böhmen und Mähren, als der Heilige der Nation, ja des tschechischen Staates verehrt wird und dessen mächtiges Denkmal einen der wichtigsten modernen Plätze Prags beherrscht.

Immer kränklich, neun Jahre in Haft, davon viele Monate in einer Einzelzelle, gequält von der Sorge um seine Familie, tief verwundet durch den Tod seiner beiden Töchter: Zahradníček mußte härter als viele seiner Zeitgenossen erleben, was das Kreuz bedeutet. Dennoch sind auch seine späten Gedichte im Grunde eine Botschaft der Freude. Und zwar nicht nur einer sozusagen »theoretischen« Freude, die von der Einsicht in die Erlösung zehrt, sondern einer auch die dunkelste Lebenswirklichkeit so sehr durchdringenden, mit jeder Faser des Seins erlebten Helligkeit, daß der Dichter in der Nacht seiner Zelle, inmitten qualvoller Erinnerungen und verzweifelter Hoffnung immer wieder einen Jubelgesang anstimmen kann, ein Loblied, das freilich »noch weint«. Insofern ist seine späte Dichtung auch ein ganz persönliches Bekenntnis, das den Gläubigen zu trösten und zu stärken vermag und jenen, die das Christsein nur von außen kennen, ein Hinweis darauf sein könnte, welch unüberbietbares Geschenk für den Christen sein Vertrauen auf den Schöpfer und Erlöser ist – zumal für den Katholiken, dem sein Glaube bei aller Transzendenz Gottes nicht verwehrt, in tausenderlei Aspekten und Dingen dieser unserer Welt etwas zutiefst Vermittelndes zu erblicken, und der deshalb mehr als Christen anderer Konfessionen den Glauben des einfachen Volkes achten, ja auch als Gebildeter mit ihm und aus ihm hervor seine Frömmigkeit vollziehen darf. Insofern ist Zahradníčeks Dichtung auch eine Warnung für jene, die – in einem bürgerlich-rationalistischen Anfall von puristischem »Protestantismus« – leichtfertig volksverbundene Traditionen der Mutter Kirche abbauen wollen: die konkrete Glaubensgestalt, die uns Zahradníček in seiner Dichtung vorlebt, wächst aus einem

2 Daß in den Gedichten, welche die Gefängnisatmosphäre beschreiben, so häufig von Jammer, Elend, Kummer die Rede ist, hat – einmal abgesehen davon, daß diese Bezeichnungen der Situation angemessen erscheinen – auch damit zu tun, daß das Wort »žal« (eigentlich »Klage«, das ich je nach Zusammenhang anders übersetzt habe, im Tschechischen mit der Bezeichnung für »Kerker« (»žalář«) sowie mit dem Adjektiv verwandt ist, das man am einfachsten mit »Gefängnis . . .« übersetzt (»žalářni«).

jahrhundertealten Erbe hervor, wäre ohne dieses kaum vorstellbar – ohne Volksglauben und fromme Legenden, ohne zweitausend Jahre christlicher Kunst, ohne die von einer schier unerschöpflichen Symbolfülle durchwebte Liturgie, ohne die Geschichte der Mystik (in welcher Zahradníček mit seiner Naturliebe und seiner Betonung der Schlichtheit des gläubigen Lebens wohl am meisten an franziskanische Traditionen anknüpft). Der Glaube, dem wir in Zahradníčeks Gedichten begegnen, ist ein selten plastisches Beispiel dafür, welchen – auch der Welt zugewandten – Reichtum die Kirche zumal seit dem Mittelalter entfaltet hat und welch religiöse Verarmung es nach sich ziehen würde, wollte man in falsch verstandener Bereinigungsfreudigkeit den Glauben auf ein nicht für die Entfaltung in die Tradition hinein »offenes« und insofern traditionsloses Evangelium oder gar auf abstrakte Glaubenssätze, denen letzte theologische Gewißheit zukommt, reduzieren.

## III

Wenn ich nichts übersehen habe, ist bisher kein einziges Gedicht von Zahradníček ins Deutsche übertragen worden; nur eine englische Übersetzung, darunter auch das große Gedicht »Das Zeichen der Macht«, ist vor kurzem in Australien erschienen.[3] Neben dem Umstand, daß Tschechisch keine Weltsprache ist, dürfte die Erklärung darin zu suchen sein, daß Übersetzungen von tschechischen Gedichten aus mehreren Gründen schwierig sind.

Zunächst einmal ist die tschechische Sprache, obwohl an ungekünstelter abstrakter Begrifflichkeit vergleichsweise arm,[4] ungemein reichhaltig in der Darstellung von Stimmungen. Neben einer Fülle von Dingbezeichnungen, die nahezu synonym sind und dennoch verschiedene Gefühle zum Ausdruck bringen, dienen hierzu insbesondere Diminutiva und eine besondere Eigenschaft tschechischer Verben. Wenn im Tschechischen Wohlwollen, Liebe oder gar Zärtlichkeit ausgedrückt werden sollen, bedient man sich gerne verschiedener, nahezu unübersetzbarer Verkleinerungsformen; auch Adjektive und sogar Adverben haben häufig diminutive, oft dem Erfindungsreichtum des

3 The Sign of Power and other Poems by Jan Zahradnicek, translated by Thomas Bourke and Josef Horny. Melbourne, 47 S.

4 Bis tief ins 19. Jahrhundert hinein war Tschechisch fast ausschließlich die Sprache des einfachen Volkes, obwohl schon im 14. Jahrhundert Karl IV., welcher als *der* böhmische Kaiser angesehen wird, den Kurfürsten des Reiches empfahl, diese Sprache zu lernen, und die ältesten, auch heute dem Tschechen noch gut verständlichen Texte bis auf das 12. Jahrhundert zurückgehen. Es war vor allem die Schlacht am Weißen Berg am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges, die das tschechische Böhmen für mehr als drei Jahrhunderte geistig zerstörte; der größte Teil des böhmischen Adels und Klerus hatte sich zum Hussitentum bekannt und wanderte deshalb, sofern er nicht hingerichtet wurde, aus. Noch im 19. Jahrhundert meinte der Spracherneuerer und Linguist Dobrovský seine tschechische Grammatik nur in deutscher Sprache abfassen zu können. Dieser geschichtliche Hintergrund ist übrigens auch religionshistorisch von Bedeutung: Die Zeit der Gegenreformation, der Böhmen und Mähren einen großen Teil seiner Kunstschätze verdankt, wurde vielfach zugleich als eine Epoche der nationalen Unterdrückung erlebt, weshalb dann insbesondere nach 1918 der Katholizismus in politisch und kulturell herrschenden Kreisen als »untschechisch« angesehen wurde. Dies galt freilich auf dem Lande weit weniger als etwa in Prag, und in Mähren ungleich viel weniger als in Böhmen.

Sprechers überlassene Formen. Was Tätigkeitsworte betrifft, so können sie im Tschechischen – und zwar ebenso für die Gegenwart als auch für die Vergangenheit, zuweilen sogar für die Zukunft – in einfachster Weise ausdrücken, ob es um ein einmaliges oder wiederholtes, ein zeitlich punktuelles oder sich erstreckendes Ereignis geht. Obwohl dies zur Wiedergabe von Stimmungsnuancen äußerst hilfreich ist, ist es deutsch ohne z. T. höchst umständliche Umschreibungen kaum wiederzugeben.

Des weiteren sind Zahradníčeks späte Gedichte zwar meist ohne Reim und in einem sog. »freien Rhythmus« abgefaßt; doch gerade dieser scheinbar völlig ungeregelte Rhythmus bereitet dem Übersetzer Schwierigkeiten. Im Tschechischen liegt nämlich der Akzent stets auf der ersten Silbe eines Wortes, ja verschiebt sich bei einsilbigen Präpositionen auf diese, so daß er gelegentlich sogar auf Konsonanten fällt, insbesondere auf Laute von zwei oder gar drei Buchstaben mit einem r oder l. Da Zahradníčeks Gedichte Gedanken und Bilder von großer Einprägsamkeit vermitteln, steht der Übersetzer deshalb häufig vor der Wahl, entweder genau den Gedankengang wiederzugeben oder aber den Rhythmus zu erhalten – einen Rhythmus, der überdies in keiner Weise festgelegt scheint und sich erst bei wiederholtem Lesen erschließt. Die Wahl zwischen diesen beiden Alternativen wird durch den Umstand erschwert, daß Zahradníček jeweils in einem Vers einen vergleichsweise abgeschlossenen Gedanken vorträgt, weshalb es nur in den seltensten Fällen zulässig erscheint, beim Übersetzen die Verse umzubauen. Die Versfolge ist schon allein deshalb von Bedeutung, als der Bilderreichtum häufig dadurch bewirkt wird, daß ein Vers zugleich das Ende eines und der Beginn eines ganz anderen Gedankens ist.

Bei meiner Übersetzung habe ich mich bemüht, soweit wie möglich wörtlich zu übersetzen (und d. h. auch Vieldeutiges vieldeutig sein zu lassen) und den Rhythmus zumindest dort, wo dies ohne allzuviel Künstlichkeit möglich war, durch eine vom tschechischen Original verschiedene Wortfolge zu erhalten. Dieses Vorgehen konnte ich freilich nicht durchgehend anwenden; in dem einen oder anderen Falle ließ sich einfach nicht vermeiden, ein Adjektiv oder Adverb fortfallen zu lassen oder gar – insbesondere bei den wenigen gereimten Gedichten – den Gedanken zu umschreiben.

## Verehrung des Kreuzes

Man sagte uns
Das Kreuz steht, während die Welt sich dreht.
Den einen Arm nach Westen, den anderen Arm nach Osten
so ausgespannt erstreckt sich der Schatten über den Erdball, über die Alte Welt von Kamtschatka bis nach Cap Verde,
über Amerika zwischen den beiden Meeren.

Und während die Welt sich dreht
und die Sterne huschen tief unter den Füßen und dann über dem Kopf,
und Menschen dort aufstehen, dort zur Ruhe sich legen, dort Mitternacht haben,
höre in meiner Zelle ich durch die Wand, durch die Erde hindurch
wie ein entferntes Dröhnen
unter mir in den Gärten die abfallenden Blätter.
Herbst ist es. Ich erkenne es auch an den Wolken,
an ihrem toten Grau.

Finsternisse werden kommen. Die Versuchung der Leere, der Stürme im Kerker.
Bis die Raben herabkrächzen werden vom Himmel, wie Unrecht ich hätte
als ob die Erde, einzig in ihrer Vielfalt,
je anders gewesen wäre als mein Kerker im Finsteren,
als ob es die Heimat noch gäbe,
wo mich erwartet ein Sohn mit der Mutter,
als ob es die Sonne noch gäbe und die Leute dort irgendwo unten
sich zurufen würden über reifendes Korn, über weidende Herden
und die Tabakplantagen glühten das ganze Jahr über in der Esse der Tropen . . .

Ich sehe nicht, doch meine Augen voll Licht
wenden sich sicher dorthin,
wo Hände sinken, Tränen fallen und der Kopf wird gesenkt,
tief dort hinunter, wohin meine Füße nicht reichen,
verwaist auf dem Boden dieses gramvollen Kerkers,
der durch seine Leere sich losgelöst hat von der Erde
und sich nun herumschlägt zwischen Kometen und Trümmern von Sternen,
ein Schiffchen des Jammers,
das uns trägt irgendwohin.

Tag für Tag entfernen wir uns voneinander, meine Erde und ich.
Doch umsonst. Kreuzträger sind wir beide. Ich erkenne
gegen den finsteren Grund ihr grünendes Trugbild,
ihre mütterliche Seite,
wie sie sich überschlägt vom Abgrund da unten zum Abgrunde oben
hochhaltend das Kreuz . . .

Nach der Abnahme ist es.
Finsternisse wälzen sich zu Seinen Fersen,
Karfreitags-Finsternisse, die überdauern werden die Geschichte.
Die ganze Erde ein Heiliges Grab. In den Gärten Stille vor der Auferstehung.
Und das Kreuz wächst, es wächst und breitet aus seinen langen Schatten
über das Festland. Über Meere. Über die Köpfe der Völker.
Über Verehrer des Feuers. Buddhisten, Marxisten, Schintoisten.
Über Sektierer in Amerika und katholische Christen.
Alle geht an dieser Zeiger auf der kosmischen Turmuhr.
Allen zeigt er an die Zeit des Königreichs Gottes, welches da kommt
mit der zusammenfassenden Bewegung zweier ausgebreiteter Arme,
mit der drohend raschen Langsamkeit,
mit der beide sich einander nähern . . .

Die gesamte Geschichte ist Rückkehr in diese erschreckend wartenden
Arme.
Ist Flucht vor diesen erschreckend wartenden Armen,
vor der Harpune der Ewigkeit, durchbohrend die Seite der versinkenden
Welt.
Und sie kann nicht untergehen. Und sie kann sich nicht retten,
es sei denn durch es,
dieses winzige Kreuz, das die Mutter macht
vor dem Schlafengehen dem Kinde,
dieses Kreuz, das wir bekennen mit der Gestalt unseres Leibes,
wann immer wir ausholen, um zu umarmen
oder jemand zu schlagen . . .

In der Glut meines Klagens
erseh' ich an ihm der Zeitalter Stunden.
Seine Arme durchschlagen die Wände der Kerker
rechts weit in die Vergangenheit, links weit in die Zukunft
und wie zwei Flügel erheben sie mich.

Es ist Freitag. Auf dem Kalvarienberg steh' ich allein mit meinem Erlöser,
als sei alles vergangen und sollte alles bevorstehen.
Die Zeitrechnung beginnt und endet zugleich
und alles ist jetzt
und alles ist hier
in dieser Kreuzung der Balken
in dieser Zelle voll Stellen, geprägt
von jenen, die vor mir hier waren,
voll Nachlaß der Sehnsucht, die ich geerbt.

Durch das harte Gitter hart starren die Sterne in meine harte Gefangenenzeit.
Überall nur die Macht unendlichen Verwaistseins.
Fern, von Nachbar-Trabanten, bellen die Hunde, ist keine menschliche
Stimme zu hören.
Irgendwo unten die Erde. Kindergeschrei. Wetter. Die Stimme der Glocken.
Es wird später. Es suchen mich Gesichter von Freunden voll Trauer.
Irgendwo unten die Erde und oben die Sterne, die hart glühen.
Und zwischen der Erde und den Sternen bin ich mit Christus am Kreuz.
In dieser Stunde der Enden und Anfänge,
in dieser Verzweiflung voll Hoffnung
losgerissen von allem, was mir gewachsen ans Herz, bin ich mit Christus.
Wie ist es doch grausam, losgerissen von allem heranzuwachsen zur
Kreuzesgestalt.
Wie ist es doch schwer, mit Christus zu sein.
Wie süß . . .

Unter mir ein bellender Abgrund und dort die Zinne voll Sterne.
Dort die Stadt Gottes, über die sich erstreckt und fliegt
alles umarmend, alles stützend
Sein Kreuz
eingelassen im Sockel der Erde . . .
Ich erseh' an ihm der Zeitalter Stunden. Auf diesem Kreuz
wurde Petrus in Rom zu Tode gemartert mit dem Kopfe nach unten.
Es ist der Kopf der Rebe, deren Zweige sich ranken um die gesamte Welt.
Die gebeugte Weltenwand umwachsen von der Rebe der Kirche.
In ihrem Schatten knien nieder die Völker, wenn die Hostie erhoben wird
und neue Stimmen sich fügen zu alten Gesängen.

Heil dir, oh Kreuz!

Wie viele Augen
sind gewandt zu dir in dieser Stunde
Und sie alle erfüllst und nährst du,
Pelikan. Der heilige Gral deiner Seite
ergießt sich diamanten über das Weltall.
Mississippi des Firmamentes des Himmels.
Milchstraße . . .

Doch was geschah mit dir damals
in Čihošť?[1]
Wie Totenhemden gewrungen in Gewässern der Klage
krümmt sich das Holz deines Stammes
durch den so plötzlichen, flehenden Ausschlag
vom Abgrunde oben zu dem Abgrund da unten.
Solch' eine Geste Gottes, die spaltete den Himmel trauriger Zeiten,
weiterhin überlassend das Laue den Lauen
den Gleichgültigen das Gleichgültige
und sich nur ein paar Herzen als Zeugen nahm,
wie du mit ausgebreiteten Armen heftig versinkst
in den Abgrund unserer Nöte, du Mann des Elends,
und uns möchtest umarmen, uns möchtest beschützen . . .

Oh erhebe uns, Christus, in deiner Herrlichkeit Freiheit!

Oh erhebe uns, Kreuz, in die Freiheit deiner Herrlichkeit!

---

1 Am 3. Adventssonntag 1949 soll im Dorf Čihošť (sprich: Tschihoschtj) während der Predigt das etwa 47 cm große Holzkreuz über dem Hauptaltar einen Ausschlag von etwa 45 Grad auf beiden Seiten gemacht haben und dann zu seiner ursprünglichen Stellung zurückgekehrt sein (es war auf einer Halbkugel, ebenfalls aus Holz, befestigt); der Ortspfarrer, während dessen Predigt das Ereignis stattfand, ohne daß er es selbst beobachtete, wurde bald darauf verhaftet und starb im Februar 1950 in der Untersuchungshaft. Ob tatsächlich eine »wunderbare Erscheinung« stattgefunden hat, ist bis heute ungeklärt. Die Regierungsstellen behaupteten, Pfarrer Troufar hätte das Kreuz mit einem Gummi von der Kanzel bewegt; andere behaupteten, das Ereignis hätte überhaupt nicht stattgefunden, sondern sei von kommunistischen Funktionären erfunden worden, um den ihnen unbequemen Pfarrer loszuwerden. Das »Wunder« erregte seinerzeit große Aufmerksamkeit, freilich nur, indem es mündlich weitergegeben wurde; im Mai 1968 schrieb ein tschechischer katholischer Journalist darüber einen längeren Bericht und forderte die Bestrafung der Geheimpolizisten, welche Pfarrer Troufars Tod verursacht hatten. Vgl. zum Ganzen S. N. Karnd, Das Wunder geschah im Advent, CCC Books. München 1974, 272 S.

# Identität durch Errungenschaften?

## Zu einigen Wandlungen der politischen Kultur in der Bundesrepublik

*Von Wilhelm Hennis*

Seit Jahren werden in der Bundesrepublik wieder Fragen gestellt, von denen man im Zuge der Entwicklung der Bundesrepublik zu einer industriellen Gesellschaft westlichen Normalzuschnitts beinahe hätte glauben können, sie stellten sich im westlichen Deutschland überhaupt nicht mehr. Es geht um die schlichte Frage, wer wir eigentlich sind, und die sich den Menschen darüber hinaus wohl doch immer wieder aufdrängende, woraufhin wir eigentlich leben. Denn um nichts anderes geht es ja bei der vielzitierten »Identität« oder eben auch »politischen Kultur«, das heißt der Eigentümlichkeit der Bundesrepublik, die sie haben muß, um von ihren Bürgern als die ihre akzeptiert werden zu können. Die geläufigen Auskünfte, man habe doch den besten, freiheitlichsten, wohlhabendsten, demokratischsten etc. Staat der deutschen Geschichte, das weltweit bewunderte »Modell Deutschland«, scheint die Fragesteller – ganz unabhängig von den ohnehin erkennbaren Mängeln des Modells – nicht mehr hinreichend zu befriedigen.

Worum geht es bei diesem seit langem sich hinziehenden Gespräch? Es hat viele Facetten, viele unübersehbare Entwicklungsmöglichkeiten. In die Augen fallen die »grünen« Komponenten, das Unbehagen an der technischen, rationalen Wucht dieser Gesellschaft. Das Vertrauen in Wissenschaft, Technik, Rationalität ist verbreiteter Skepsis gewichen. In Teilen der Gesellschaft ist sie bereits in offene Ablehnung, ja Feindschaft umgeschlagen. Auch wird man sich, um Helmuth Plessners Titel zu variieren, der *Grenzen der Gesellschaft* bewußt. Mußte man in den zwanziger Jahren gegen das Übermaß an antiwestlichem *Gemeinschaftskult* angehen, so scheint das Pendel nun in der anderen Richtung zu weit ausgeschlagen zu sein. Gemeinnutz geht vor Eigennutz ist eine Formel, die gewiß mißbraucht werden kann und schamlos mißbraucht worden ist. Aber wenn der Eigensinn prinzipiell vor dem Gemeinsinn rangieren sollte, eine individualistisch verstandene »Entfaltung« des einzelnen nun das menschenrechtlich verbürgte regulative Prinzip des politischen Zusammenlebens sein soll, so bedarf es nicht erst des Mißbrauchs. Diese Formel wäre in sich selbst schon falsch.

Brisant könnte die Frage nach einer eigenständigen deutschen politischen Kultur werden, käme man auf die Idee, dem deutschen »Sonderweg« als Brücke zwischen Ost und West neuen Glanz verleihen zu wollen. Harmlos ist das Thema also gar nicht.

Ein wichtiges, schnell in Umlauf gekommenes Stichwort hat Pier Paolo Pasolini mit dem Begriff der *»kulturellen Kolonisierung«* beigesteuert. Er versteht darunter die Einebnung aller gewachsenen Kulturen, die Auslöschung aller regionalen, klassenspezifischen und beruflichen Besonderheiten unter dem Druck des *Konsumismus* einer auf Wachstum verpflichteten Industriekultur, gewissermaßen die vorerst letzte Stufe des Imperialismus in besonders schnöder Verpuppung.

Vorerst gibt es keinen bedeutenden, eigenständigen deutschen Beitrag zu dieser überall geführten Diskussion, aber man kann sicher sein, daß sie, einmal hier aufgenommen und intellektuell in der richtigen Weise amalgamiert, in Deutschland besondere Brisanz gewinnen könnte. Sind wir doch noch immer das Land der Romantik, das

klassische Land der Kulturkritik und Fortschrittsskepsis. Noch sind wir das Land Nietzsches, Ludwig Klages und Oswald Spenglers. Ganz können diese Traditionen doch nicht ausgetrocknet sein. Wer – außer den habituell deutschen Unrat Witternden – möchte das auch wünschen.

Besondere Brisanz kann die Frage nach einer eigentümlichen deutschen politischen Kultur aber auch noch aus einem anderen Grunde gewinnen. Das Unbehagen an unseren Verhältnissen, der »wissenschaftlich-technischen Zivilisation«, reibt sich nicht nur an den wirtschaftlichen und wissenschaftlich-technischen Mächten, die unsere Epoche bestimmen, der Hauptstoß der Kritik, einer neuen *Kulturkritik*, würde in der Bundesrepublik der Politik selbst gelten, hat die Politik doch in der Balance der unsere Zivilisation bestimmenden Potenzen ein Gewicht gewonnen, wie es aller Tradition, der deutschen insbesondere, unbekannt gewesen ist.

In der deutschen Politik im engeren Sinn, in dem von den »im Bundestag vertretenen Parteien« und den großen Verbänden bestimmten »Prozeß der Willensbildung« haben diese Fragen bisher kaum Eingang gefunden. Allenfalls im Vorfeld ihrer politischen Akademien und in für solche Themen abgezweckten »Gesprächskreisen« kommt dies und das davon zur Sprache. Noch bereiten die »Grünen« allenfalls Irritation, in einigen Landtagen auch schon arithmetische Probleme, aber daß die neuen Themen die Zonen der politischen »Macht« in der Bundesrepublik erreicht hätten, davon kann – vorerst – keine Rede sein. Dabei wäre es ja doch wohl nicht ganz unbillig zu erwarten, daß im sogenannten »Prozeß der politischen Willensbildung« auch etwas von dem deutlich würde, bewußt gemacht wird, worum es im Leben der Nation geht, woraufhin sie leben will, welche Kräfte in ihr gegenwärtig sind, was man von ihr – wenn's sein muß – auch fordern könnte. Jedenfalls steckt diese Erwartung im traditionellen Begriff politischer Repräsentation als jener spezifischen Aufgabe und Fähigkeit von »Repräsentanten«, die Repräsentierten in einem wechselseitigen freien »Prozeß« immer neu auf das für alle Verbindliche verpflichten zu können. Was ist dies für alle Verbindliche, alle Verbindende in der Bundesrepublik? Eine Anschauung von dem, was seelisch in einer Nation steckt, wo ihre Neigungen und Abneigungen liegen, was sie liebt und was sie verachtet, sollte im Prozeß der Repräsentation und Willensbildung deutlich werden, spürbar aufscheinen. Aber davon spürt man nichts.

Irre ich mich nicht, so haben die Parteien und die leitenden Angestellten der deutschen Politik in beiden Lagern auch kein sonderliches Interesse daran, etwas davon zu spüren, oder ein Gespür dafür zu provozieren. Mehr als die üblichen Reflexe, die Kreuze – alle beide – an der richtigen Stelle, werden nicht abverlangt. Die zugelassenen Themen sind manierlich: zur Besorgnis besteht kein Anlaß, man wird fortsetzen, fortschreiben, wieder anknüpfen, Bewährtes nicht in Frage stellen etc, etc. Der Chinahandel floriert, die grüne Gefahr wird überschätzt, im zweiten deutschen Staat stehen gegen Vorkasse immer wieder »menschliche Erleichterungen« in Aussicht etc. etc. Wenn ich die Art, in der sich mir der sogenannte »politische Prozeß« der Bundesrepublik darstellt, nicht böswillig verzerre, so müßte man allerdings sagen, daß es der Bundesrepublik in ihrem gegenwärtigen Zustande an politischer Kultur fehlt. Empirische Sozialwissenschaft würde dem widersprechen und geltend machen, wenn dem so sei, dann sei es eben so und auf irgendwelchen Skalierungen sei dieser Zustand auch meßbar unterzubringen.

Aber hier verstellt man das Problem. Kultur ist etwas anderes als die Summe von Einstellungen und Verhaltensmustern. Auch politische Kultur ist nicht gleichzusetzen

mit dem, was in der gängigen Sozialforschung an Einstellungen, Verhaltensweisen etc. erhoben wird. Sie ist etwas ganz anderes: ein Seelenzustand, ein Spannungszustand, eine Fähigkeit der Empfindung, nicht für dies oder das, sondern für Hohes und Niedriges, Lohnendes und Nichtiges, Trennendes und Verbindendes, Schädigendes und Verbindliches.

Man hat es nun immer als eine spezifische Aufgabe des Staatsmannes im Gegensatz zum bloßen Politiker angesehen, auf dieser Klaviatur der politischen Kultur den Ton anschlagen zu können: von Perikles Leichenrede, Lincolns Gettysburg-Adresse bis zu Churchills »Blut- und Schweiß«-Offerte. In der Figur des »Gesetzgebers«, des Nomotheten steckt diese Blickweise im Zentrum des abendländischen politischen Denkens. Das, was er wissen muß, seine Sichtweite der politischen Agenden, insbesondere aber seine Taxierung und Ermunterung des seelischen Zustandes des Gemeinwesens, für das er Verantwortung trägt, bestimmt das politikwissenschaftliche Denken der Neuzeit, von Machiavelli, über Rousseau und Tocqueville bis hin zu Max Weber. Die *cultura animi*, die Beackerung der Seele in *politicis* ist seine größte Aufgabe; die Bürger seelisch frei zu machen, sie aus der Enge ihrer privaten Angelegenheiten, ihren *amour propre* zur tätigen Anteilnahme an den öffentlichen Dingen zu bewegen, ist seine erste und vornehmste Aufgabe. Eine Aufgabe, die sich nicht nur in Krisenzeiten stellt, sondern gerade auch im Alltag als Hinführung zum Dienst im Ehrenamt, durch ständige Konfrontation mit den öffentlichen Angelegenheiten im engeren und weiteren Bereich der politischen Ordnung.

Der wahre Staatsmann beschäftigt sich daher nicht mit diesem oder jenem, mit Vorhaben, Werken, die man auflistet, durchzieht, abhakt – sondern mit der Verfassung, der Lage der Nation, der Kondition des Gemeinwesens – er taxiert Lagen, immer besorgt, Schaden abzuwenden und darauf bedacht, daß der Bürger an diesen Sorgen teilhat. Das Laster, das er durch Gesetz und öffentliche Meinung bekämpfen muß, ist die Selbstsucht, die seelische Ermattung, die private Abkapselung im bornierten Eigensinn. Aber dieser imaginäre »Staatsmann« kann das, jedenfalls in freiheitlichen Zusammenhängen nur, wenn diese Aufgabe als eine ihm gestellte und zukommende angesehen wird, wenn das politische Gemeinwesen, in dem er handelt, ihm gewissermaßen die Stichworte für diese Aufgabe zuruft. Diese Stichworte müssen aus einem anderen Bereich, als dem der Politik kommen. Aus welchem?

Ich versuche anzuknüpfen an das berühmte Kapitel »Von den drei Potenzen« in Jacob Burckhardts »Weltgeschichtlichen Betrachtungen«, in denen er den Versuch macht, Staat, Religion und Kultur in ihrem gegenseitigen Verhältnis, ihrer gegenseitigen Bedingtheit vorzuführen. Unter »politischer Kultur« möchte ich verstehen, wie es um das wechselseitige Bedingen und Bedingtsein dieser Potenzen aussieht. Der Definition bedarf nur der Bereich der Kultur. Ich nehme die Burckhardtsche: »Kultur nennen wir die ganze Summe derjenigen Entwicklungen des Geistes, welche spontan geschehen, keine universale oder Zwangsgeltung in Anspruch nehmen«, also »alle Geselligkeit, alle Techniken, Künste, Dichtungen, Wissenschaft, Wirtschaftsformen«. Hinreichend erörtert und geradezu das Thema aller modernen politischen Soziologie, gleichgültig ob marxistisch oder nicht, ist die Bedingung der Politik durch die Imperative der kapitalistischen Wirtschaftsweise. Aber wie steht es um die Bedingung der Politik durch Religion und die »geistigen«, nichtmateriellen Seiten der Kultur?

1. Was stiftet die Religion im Gesamtkontext einer Gesellschaftsordnung? Mir

scheint vor allem anderen die Vorstellung, die handlungsbestimmend und handlungsbegrenzend werden kann: von der fundamentalen Differenz und Differenzierungsskala zwischen Heiligem und Profanem.

Alle sogenannten Werte, im Kontext des Grundgesetzes etwa die Menschenwürde, sind in letzter Instanz darauf bezogen. Ein Folgebegriff des Heiligen oder Verehrungswürdigen (das deutsche Wort für *cultus*) ist die Ehrfurcht, die diesem in besonderer Weise zukommt und von dort abgeleitet bis zum Respekt vor dem anderen, Anerkennung des anderen, *fair play*, ursprünglich bezogen ist auf etwas Nichtweltliches, eben »Göttliches«, Religiöses. Im Zusammenhang des Christentums – wie immer in den einzelnen Konfessionen differenziert – ist der Glaube an die Allmacht, unendliche Liebe, Weisheit Gottes, ihn ehrfürchtig und demütig zu verehren, erstes Gebot. Daraus folgt eine fundamental in die gesellschaftliche Ordnung hineinreichende bestimmte Vorstellung des Menschen, insbesondere die, daß er eine Seele, der Unsterblichkeit zukommt, besitzt. Also der Glaube an ein Weiterleben im Jenseits, der das Leben hienieden, in welcher Weise auch immer relativiert, dazu in Bezug setzt: eine die politische, gerade auch die soziale Ordnung mit ihren Ungerechtigkeiten und politischem Leid und Elend aufs stärkste bedingende Vorstellung. Schließlich das Gebot der Nächstenliebe, das seinen Grund, seinen einzigen Grund für den Christen in der Gemeinsamkeit der Gotteskindschaft hat.

Für Burckhardt waren die Religionen »der Ausdruck des ewigen und unzerstörbaren metaphysischen Bedürfnisses der Menschen«. Ihre Größe ist, »daß sie die ganze übersinnliche Ergänzung des Menschen, alles das, was er sich nicht selber geben kann, repräsentieren«. Ist dies so, so ist es nicht nötig umständlich auszuführen, welche Folge die Abwesenheit des Religiösen, die Nicht-Existenz von Metaphysischem, von etwas, das wir uns nicht selbst geben können, für eine politische Ordnung haben muß. Alles Verlangen konzentriert sich dann auf Diesseitiges, alles, was der Mensch erwarten und erhoffen kann, hat nur einen Bezug auf dieses Leben und nur sich selbst beziehungsweise der gesellschaftlichen Ordnung, den gesellschaftlichen Umständen, kann er die Gewinn- und Verlustrechnung seiner Existenz zurechnen. Das uralte Problem der Theodizee verliert jede Relevanz, alle Problematik der Welt kulminiert in Fragen der Soziodizee oder – mit gleichem Erwartungsdruck für den einzelnen: einer Anthropodizee des Rechts des Stärkeren. Alles, was für den Menschen zu erwarten ist, muß er sich nun selbst geben oder holen können oder von der »Gesellschaft« einfordern mit der Folge einer ungeheuren Zunahme des Drucks, unter dem die gesellschaftlich-politische Ordnung steht und einer logisch folgenden Zunahme an Kompetenzen für sie. Das ist die eine Seite der Sache: Konzentration der Erwartung auf materielle Leistung, »Humanisierung« (ein Begriff, bei dem unterschwellig angedeutet wird, daß die früheren Existenzweisen des hart arbeitenden Menschen offenbar inhuman waren), mehr Freiheit, Suche nach und Aktivitäten zur Sinnerfüllung innerhalb des physischen, gesellschaftlichen Radius, die letztlich dann doch leer und schal bleiben müssen, wenn die These richtig ist, daß die metaphysischen Bedürfnisse dem Menschen von Natur eigentümlich oder doch latent in ihm angelegt sind: dauernde Überforderung der Menschenordnung, der gesellschaftlich-politischen Ordnung, die diese Art Sinn nicht in ihr Angebot aufnehmen kann. Hier ist der Ansatzpunkt für alle totalitären politischen Ideologien, diesseitige Heilslehren, bürgerlichen Religionen, Sektenbildung etc.

Weniger beachtet wird aber ein zweiter Gesichtspunkt. Wenn es richtig ist, daß die

Religion in einzigartiger Weise die Kraft hat, die Seelen zu bewegen, zu ergreifen, zu erheben, so muß sich der Seelenzustand, gewissermaßen der seelische Brustumfang einer Nation unvermeidlich verändern, wenn die Religion als die Basismuskulatur der Seelenstimmungen: bereit für demütige Zerknirschung oder ekstatische Erhebung, erschlafft oder ganz erlahmt. In religiösen Gesellschaften ist immer eine seelische Disposition vorhanden, die zu großen Taten oder großem Erdulden befähigt – sie bedürfen gewiß einer starken und klugen Führung, die sich von säkularer Urteilskraft, weltlicher Klugheit leiten läßt. Gesinnungs- und Verantwortungsethik bedingen hier einander in besonderer Weise. Religiöse Völker lassen sich leicht, oft zu leicht »hinreißen«, dennoch haben sie die Möglichkeit für Großes, Erhabenes – immer auf dem Grund nicht nur von rationalen, wissenschaftlich-technischen Fertigkeiten, sondern von »Seelenstärke«. Ich weise darauf hin, daß das Wort »Kirche« bisher nicht gebraucht wurde und das auch im weiteren nicht der Fall sein soll. Die Rede ist nur von der Religion als dem Ausdruck des »metaphysischen Bedürfnisses der Menschennatur«, gleichgültig in welchen Formen und welchen Institutionen es Eingang finden mag.

Ich maße mir nun nicht an, ein Urteil über den Seelenzustand, die seelische Brustweite der Bundesrepublik abzugeben. Eines darf man aber wohl doch sagen: Ein Gegenstand des öffentlichen Interesses, der Aufmerksamkeit der Politik, ist die Seele nicht. Ich wüßte auch nicht, daß »seelische Zustände« je im Katalog sozialwissenschaftlicher Erhebungen eine Nische gefunden hätten: Zufriedenheit, Glück, Wohlbefinden müssen ja nicht identisch sein mit wirklichem seelischen Wohlbefinden; der Stress des Bergsteigens, eine große Anstrengung, auch die Erfahrung von Leid oder Schmerz, kann ja unter Umständen zu unseren »wahren Bedürfnissen« gehören: Lachen und Weinen gehören beide zu den eigentümlichen Fähigkeiten des Menschen; nicht weinen zu können, nie dazu veranlaßt gewesen zu sein, kann ja auch auf ein Defizit, auf etwas Vorenthaltenes verweisen. Ich meine, daß ein Gemeinwesen verarmt, verdorrt, wenn es keine Anlässe zur »seelischen Erhebung« *ex officio* mehr kennt, sich ihrer geradezu geniert. Wie schmählich unfähig sind wir zur großen Feier, wie wenig gibt das öffentliche Leben Anlaß zur Einstimmung, zum Gleichklang der Seelen und wie gewinnt das politische Leben sofort eine neue Qualität, wenn es Anlaß zu großer, gemeinsamer Anspannung gibt; die Verschütteten von Lengede, der Untergang der »Pamir«, Mogadishu, die Patt-Situation im Sommer 1972 oder auch nur eine Fußball-Weltmeisterschaft.

Was für Weimar unmittelbar zum Problem wurde, die Unfähigkeit der Republik zur Entwicklung einer integrierenden, das politische Erlebnis animierenden politischen Kultur, wird nun auch für die Bundesrepublik offenbar. Der *Dégout* an der Exaltiertheit des Naziregimes hat der älteren Generation für lange Zeit hinreichende Bescheidenheit in Sachen politischer Kultur eingeimpft. Heute aber ist deutlich erkennbar, daß man die Nachwachsenden, die dabei sind, sich ihre Alternativkultur aufzubauen, für diesen Staat verlieren könnte, wenn er sie als Objekt des Erlebnisses kalt läßt. Will die Bundesrepublik bestehen, so muß sie ein Gegenstand der Parteinahme, der seelischen Identifikation sein können. Das setzt die seelische Fähigkeit zur Identifizierung voraus, die nichts Selbstverständliches ist. Es geht also nicht nur um den Gegenstand der Identifikation, sondern vor allem um die seelische Fähigkeit zu solcher Identifikation. (Wäre es denkbar, daß im Bundesgesetzblatt als *terminus technicus* in welchen Zusammenhängen auch immer, irgendwo von »seelischer Erhebung« die Rede sein könnte? Wohl kaum. Anders noch in Weimar, wo es im Artikel 139 der Weimarer Verfassung hieß: »Der

Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung geschützt.«) Um nicht mißverstanden zu werden, in unserem christlichen Kontext hat die religiöse Erregung der Seelen immer auch politisch verhängnisvoll wirken können. Das Typischere und von Machiavelli bis Rousseau und Nietzsche am Christentum Anstößigste ist aber immer eher gewesen, daß es das Politische im Gegensatz zu den antiken Staatsreligionen allzu sehr relativierte. Ich sehe die politische Kultur der Bundesrepublik also in ihren Entwicklungsmöglichkeiten entscheidend bestimmt durch den Wegfall, beziehungsweise der öffentlichen Bedeutungslosigkeit der Religion, sei es als Element der Kräftigung der Seelen, aber auch als Faktor der Relativierung des Politischen auf die ihm zukommenden Grenzen. Schließlich fällt die Religion als bewußtmachende Instanz für das definitiv nicht profan Pragmatische, also das Heilige, so gut wie aus. Der sogenannte Pragmatismus der Bundesrepublik hat, wie ich meine, hier seine letzte Wurzel. Die öffentliche Prozession, der große öffentliche Gottesdienst, die Wallfahrt – sie gehörten zum öffentlichen Leben der Weimarer Zeit und auch noch der Anfangsjahre der Bundesrepublik – sie sind aus dem öffentlichen Leben der Bundesrepublik – sehe ich es recht – heute so gut wie verschwunden. Aber auch die öffentliche Rekrutenvereidigung, der Große Zapfenstreich stoßen auf erbitterten Widerstand wohl nur bei wenigen, bei sehr vielen aber als unzeitgemäßes »Brimborium« auf Unverständnis und innere Gleichgültigkeit, hat man doch gar keinen Sinn mehr dafür, daß »erhebende« Anlässe nun einmal zum inneren Rhythmus eines kulturell gesunden Gemeinwesens dazugehören. Wenn dieses Gemeinwesen nur durch ganz besondere Veranlassungen innerlich in einen Spannungszustand versetzt werden kann, sonst aber erlebnismäßig im Prinzip »abgeschaltet« hat, so ist das genauso bedenklich wie jene ständige hektische Erregung, jene sterile Aufgeregtheit, die Max Weber so abstieß. Im öffentlichen Leben der politischen Kultur der Bundesrepublik fehlt jeder Anhauch eines das Alltäglich-Pragmatische Transzendierenden, aber dieses, das rein politische Transzendierende, Überschreitende, ist es eben, was Religion einer politischen Kultur verleihen kann. Es genügt, auf das Beispiel Polens zu verweisen. Auch hat die Religion die Kraft verloren, die großen Tabus zu errichten, ohne die die Menschen in die Barbarei verfallen. Wir leben in einer Epoche, in der die Vernichtung von Menschen so alltäglich wird, daß sogar Mitleid, diese ursprünglichste Leidenschaft unserer tierischen Natur, sichtbar an Kraft verlieren muß.

2. Damit gehe ich über zum Verhältnis der Politik zur Kultur in der Bundesrepublik Deutschland.

Mir scheint, daß sich hier Wandlungen vollzogen haben, die in ihrer Bedeutung gar nicht überschätzt werden können. Zum Teil ziehen wir in der Bundesrepublik nur Linien aus, die in allen westlichen Industriestaaten zu beobachten sind: die Überwältigung der »spontanen« Kultur durch Konsumismus, einer hochorganisierten Medienindustrie, kurzum: die Mediatisierung jeder spontanen, frei gewachsenen Kultur durch technische und hochorganisierte »kulturelle Veranstaltungen«. In der Bundesrepublik kommt aber noch etwas Besonderes dazu.

Man hätte annehmen können, daß im Kräfteverhältnis von Staat und Kultur nach dem Zusammenbruch des totalitären Naziregimes, das alle Bereiche des Lebens in seine Regie zu nehmen versuchte, die Kultur, also mit Burckhardt »die ganze Summe derjenigen Entwicklungen des Geistes, welche spontan geschehen«, gegenüber dem Staat gestärkt, selbstbewußter dastehen würden. Bis zur Mitte der fünfziger Jahre wird die Kulturpoli-

tik in der Bundesrepublik auch entscheidend bestimmt durch ein starkes Selbstbewußtsein der Kultur, das sich in Bemühungen um größere Autonomie, auch ihrer institutionellen Anerkennung in Schule, Pädagogik, Wissenschaft, Universität, Volkshochschule, Sport etc. zum Ausdruck brachte. Die freien gesellschaftlichen Verbände, angefangen mit den Gewerkschaften bis hin zu den Sport- und Gesangvereinen, gingen auf Distanz zur Politik, vor allem zur Parteipolitik. Helmut Becker veröffentlichte Anfang der fünfziger Jahre einen Aufsatz mit dem Titel »Die verwaltete Schule« – *pars pro toto* für den Kampf um den Freiraum einer Institution in der »verwalteten Welt«. Diese frühe Schrift Beckers, zusammengefaßt 1956 in »Kulturpolitik und Schule«, steht noch ganz in der Tradition des staatsdistanzierten Kulturliberalismus der Spranger, Litt und Nohl und seines eigenen Vaters: es geht um die organisatorische Sicherung der kulturellen Freiheit in der »verwalteten Welt«; der Begriff wird mit dem Namen Adornos zitiert, gemeint ist aber das, was man seit eh und je unter Bürokratisierung verstanden hatte, irgendeine Beeinflussung durch die Frankfurter Schule ist in dieser Arbeit nicht erkennbar.

Wenige Jahre später erfährt Becker sein Damaskus: Nicht durch liberalen Schutz der Freiräume der Kultur ist ihre Freiheit zu sichern. Man muß tiefer bohren: der Wurm sitzt in der Kultur, die Kultur muß an die Kandare genommen werden. Seit den sechziger Jahren beginnt die Kultur, voller Minderwertigkeitskomplexe, dem Staate nachzulaufen, sucht ihn für sich einzuspannen, ist er doch der vergleichsweise weniger Verdächtige, Unbelastete im neuen Bedingungsverhältnis von Staat und Kultur im Zeitalter des »Nachfaschismus«.

Zur Schwäche der Religion gesellt sich eine Art lähmenden Selbstzweifels der Kultur. Es genügt nicht mehr, daß die Kultur, Wissenschaft, Bildende Kunst, Sport, Literatur und natürlich auch Wirtschaft sich ihrer eigenen Spontaneität verdanken, sie müssen sich »gesellschaftlich« und praktisch politisch vor den Grundnormen der gültigen Verfassung legitimieren. Die Kultur muß gesellschaftlich »relevant« sein, sich darüber »ausweisen« können – und der Ausweiskontrolleur ist eine sich mehr politisch als kulturell verstehende Instanz, die man institutionell nicht verorten kann – sie hat ihre Sopraintendanten in den Redaktionen der Zeitungen und Rundfunkanstalten, in Lehrplankommissionen, Kultusministerien, sie schreiben als Schriftsteller über die deutsche Misere – sind jedenfalls bar jeder Spontaneität, stehen unter einer Art inneren Zensur: Nach Auschwitz kann man keine Gedichte, keine Naturlyrik, keine Biographien, kein Giebelhaus, keine Sprossenfenster mehr dichten, bauen, schrebergärtnern, sich seines Stammtisches erfreuen etc. etc. Die Parteien sind die einzigen »Unbelasteten« weit und breit – vor allem, wenn sie sich der grundlegenden Reform des deutschen Geistes verschreiben: alles andere steht unter Faschismusverdacht. Es wäre interessant zu wissen, wer sich von diesem Verdikt nicht oder weniger hat verblüffen lassen: ich glaube, das »einfache Volk«, das sich seine Schützen- und Gesangvereine nicht so leicht hat vermiesen lassen.

In jeder Kultur hat es immer Differenzierungen nach sozialer Zuordnung, Grad der Sublimierung gegeben. Das Zusammenklingen dieser Differenzen, Dissonanzen und Stile, war das, was man früher Nationalcharakter, nationale Lebensweise oder eben politische Kultur genannt hat.

Das ganze, das sich aus diesen Dissonanzen bildet, ist dann immer als das den Nationen Eigentümliche, ihr Eigenes und damit auch als das eigentlich Verteidigungs-

würdige, bei aller Entwicklung und Offenheit Bewahrenswerte verstanden worden. Denn es handelt sich dabei um die überindividuelle Haut, das Stück Erweiterung der Identität jedes einzelnen, in dem er notwendig seine »Entfaltung« finden muß, das Stück Sinnzuwachs, das jeder einzelne seiner gesellschaftlichen Existenz verdankt: also Bonner, Rheinländer, Deutscher zu sein, mit all dem, was das an Möglichkeiten und Begrenzungen bedeutet.

Mit dem Verdächtigwerden alles spontan, geschichtlich Gewordenen der deutschen Eigentümlichkeiten ist in der Bundesrepublik die Machtbalance von Politik und Kultur ins Ungleichgewicht gekommen. Immer haben es die staatlich-politischen Notwendigkeiten dem Staat erlaubt, um die Kultur herum einen Zaun der Notwendigkeiten zu errichten. Immer gab es staatliche Förderung, Pflege, Beschneidung der Kultur – in Deutschland vielleicht weniger als in Frankreich –, aber die kulturellen Sparten hatten sich doch auch selbst in Zucht genommen, in ihnen selbst gab es Auslese, Entwicklung, Vorbildliches, Absterbendes. Und dies vollzog sich weithin frei, nach autonom gesetzten Maßstäben. Im Prinzip konnte der Staat die freien Kräfte der Kultur fördern, ansonsten hatte er sie in Ruhe zu lassen.

Was sich in der Bundesrepublik in den letzten zwanzig Jahren vollzogen hat, möchte ich die *Didaktisierung der Kultur* nennen. Sie hat sich an Vorgaben, Lern- und Förderungszielen auszurichten, die von Kulturfunktionären, Fachdidaktikern und Kulturverwaltern erarbeitet und verabschiedet werden und der Kultur so mehr und mehr ihren Charakter der Freiheit und Spontaneität genommen haben. Was im Bereich von Wirtschaft und Wissenschaft ja gar nicht mehr diskutiert werden kann: Es gibt eine staatsfreie Wirtschaft und Wissenschaft nicht mehr, – das gilt zunehmend nun auch für alle anderen Bereiche der Kultur. Man verfolge nur einmal die Verlautbarungen des Deutschen Musikrates. Kultur wird in der Bundesrepublik so mehr und mehr zu dem, was als Gegenstand der staatlichen oder kommunalen Kulturpolitik definiert und anerkannt wird.

Man muß – das zeigt das Beispiel der Bundesrepublik – also keine Kulturrevolution machen, um die Kultur der Politik zu mediatisieren. Ein sich an öffentlich verbindlichen Grundwerten didaktisch spreizender Bezuschussungsstaat kann sich die Kultur auch so anbändigen. Was für Folgen hat das für die politische Kultur der Bundesrepublik?

Das Ensemble des Verteidigungswürdigen hat sich in der Bundesrepublik radikal verschoben. In allen älteren Kulturen und politischen Ordnungen erschien immer das ihnen jeweils Eigentümliche, das ihnen Spezifische, das was in ihren Eigeneinschätzungen ihren Ruhm und Größe ausmachte, als das, was zu verteidigen war – nach außen, als äußere Freiheit, aber auch nach innen, als innere Freiheit. Das Eigentümliche: Sprache, Sitte, Gewohnheiten knüpfte das soziale Band, schuf die Grundlagen des Vertrauens, die das Vertraute vom Fremden trennt. In diesem Ensemble des Verteidigungswürdigen gehen Materielles und Geistiges, Politisches, die angestammten Institutionen, Religion und Kultur eine schwer entwirrbare Verbindung ein – es ist die Dichtigkeit dieser Verhältnisse, die die Legitimität einer politischen Kultur ausmacht.

Für die Bundesrepublik gilt es festzustellen, daß von einer solchen Dichtigkeit wie sie die USA und Frankreich, auch Großbritannien trotz aller Probleme doch wohl immer noch besitzen, kaum in vergleichsweiser Art die Rede sein kann, und zwar, sehe ich es recht, vor allem wegen dieser Problematisierung des kulturellen Elements, des Überwucherns des Politischen. Was der Bundesrepublik primär verteidigungswert erscheint,

sind nicht ihre Eigentümlichkeiten, sondern ihre »Errungenschaften«: Gleichberechtigung von Mann und Frau, dynamische Rente, materielle Sicherung – nicht das soziale Band, sondern das soziale Netz – alles Knüpfwerk eines fleißigen, bemühten Sozialstaates und alle politischen Sorgen konzentrieren sich auf die Bewahrung oder den Ausbau dieser Errungenschaften.

Was haben sie aber zur Folge? Gewiß nicht, diese politische Ordnung als etwas Beglückendes, Begeisterndes, unter Umständen Erhebendes erfahren zu lassen. Das behauptet auch niemand von denen, die nicht müde werden zu rühmen, daß die Bundesrepublik doch der freiheitlichste, sozialste aller deutschen Staaten sei. Aber gehört das nicht dazu? Wie steht es um die *cultura animi*, zu der uns dieser Staat veranlassen kann? Zum wirklichen Mitsorgen, Mitarbeiten, Miterleben seiner Probleme? Oder nicht doch eher zu einem Verhältnis, wie man es gegenüber seinen Einlagen auf der Sparkasse hat? Im Prinzip kann man unbesorgt sein, auf die Sparzinsen hat man keinen Einfluß, aber bei Konstanz der Rahmenbedingungen – der »freiheitlich demokratischen Grundordnung«, der Sozialen Marktwirtschaft, eines »vernünftigen« Parteiensystems – kann man unbesorgt sein, dazutun kann man aber nur wenig. Die politische Kultur der Bundesrepublik zwingt ihren Bürgern geradezu eine individualistische Konsumentenhaltung, aber keinen mitsorgenden Bürgersinn auf. Der Bürger wird gut versorgt, aber zugleich entsorgt – ins Private abgeschoben. Das alles wird durch ein Verfassungsverständnis legitimiert, das aus der Verfassung lauter Gebote zum Angebot, des politischen Systems dem Bürger gegenüber, herausliest, dem Bürger eine fordernde Konsumentenhaltung geradezu aufdrängt. Er selbst wird vom Mitbesorgen entlastet wo immer möglich, – ich erinnere nur an die Kommunalreform mit ihrer alleinigen Orientierung an besserer Versorgung der Bürger. Daß eine lebendige politische Kultur davon lebt, den einzelnen in die Mitverantwortung, das Mitbesorgen der öffentlichen Aufgaben auf jede denkbare Weise hineinzuziehen, das scheint kaum jemandem bewußt zu sein, und die größte Weisheit der Politiker scheint darin zu bestehen, dem Bürger zu suggerieren, daß er unbesorgt sein könne, sofern *nur er* das Mandat zur Politik bekommt.

Ich weiß nicht, ob ich mit dem, was ich hier anzudeuten versucht habe, etwas von dem habe deutlich machen können, was in der Debatte über die politische Kultur, die Identität der Deutschen alles aufgerührt werden könnte. Aber es ist nicht mehr zu übersehen, daß die Fragen, woraufhin wir in diesem Lande leben wollen, sich neu stellen werden, – die bisherigen Antworten unzureichend sind. Die politischen Parteien – die Union vorweg – spüren kaum, daß neu gefragt wird. Jedenfalls ist es ihnen rundherum lästig und unheimlich bei allen verbalen Verbeugungen gegenüber neuen »Herausforderungen«. Die ökologischen Fragen decken nur ein Teilgebiet der neuen Fragen ab, aber um sie herum kristallisieren sich die anderen: Woraufhin wollen wir leben, wo sind wir gefordert, was kann diesem Leben Sinn geben? Die Antwort kann das politische System – die parlamentarische Demokratie – nicht aus sich heraus geben, aber es muß lernen, besser hinzuhören, ob sich nicht doch vielleicht jemand meldet.

»DEN FRIEDEN GEWINNEN«. – Vom 5. bis 8. November 1983 tagte in Lourdes die Französische Bischofskonferenz. Einer ihrer Beratungspunkte war dem Thema »Frieden« gewidmet.

Der Entwurf zu dem Dokument über den Frieden stammt merkwürdigerweise nicht von der Kommission für gesellschaftliche Fragen oder deren Unterkommission »Justitia et Pax«, sondern wurde von zwei Bischöfen erstellt, dem Bischof von Beauvais, Jacques Jullien, der früher Professor für Moraltheologie in Quimper war, und dem Generalvikar der Armee, Jacques Fihey, der allerdings erst für die Schlußredaktion beigezogen wurde. Die Hauptarbeit leistete jedoch der bisherige Sekretär der Bischofskonferenz, Gérard Defois, der neben Theologie auch Soziologie studiert hat.

Liest man das Dokument, dann wird man an den Satz des Thukydides erinnert: »Dem hält der Frieden am längsten vor, der seine Kriegsmacht nicht mißbraucht, sich aber nicht gesonnen zeigt, ein Unrecht hinzunehmen« (Peloponnesischer Krieg I,71).

Das erste Kapitel hat die Überschrift »Zwischen Krieg und Erpressung«. Jeder Krieg, der atomare, der bakterielle, der chemische, aber auch der moderne konventionelle, ist für die Bischöfe ein Wahnsinn, weil er ein Selbstmord der Menschheit wäre. Aber, davon sind die Bischöfe überzeugt, niemand will einen Krieg. Doch üben einige Länder mit der Kriegsdrohung eine Erpressung aus, so wie es Hitler tat, obgleich er ständig vom Frieden redete.

Die Bischöfe wehren sich zwar gegen eine manichäische Einteilung der Welt in gute und böse Blöcke. Sie sind auch nicht der Meinung, daß der Ostblock das Monopol des Imperialismus gepachtet habe. Aber es hieße blind sein, wollte man die Augen vor der Aggressivität der marxistisch-leninistischen Ideologie verschließen, die glaube, sie müsse allen Menschen zu ihrem Besten ihr Denken aufzwingen.

Eine absolute Verurteilung des Krieges als eines Unrechts liefere friedliche Völker anderen Formen der Gewalt und der Ungerechtigkeit aus: der Kolonisation, der Selbstentfremdung, dem Verlust der Freiheit und ihrer Identität. Der Friede um jeden Preis führe zu jeglicher Art von Kapitulation.

Die vom Evangelium geforderte Gewaltlosigkeit – in diesem Abschnitt verweisen die Bischöfe auf die Bergpredigt und das Verhalten Christi – ist zwar ein Anruf an den einzelnen Christen und an Gruppen. Aber der Staat und die für ihn Verantwortlichen haben für das Gemeinwohl zu sorgen, zu dessen Frieden untrennbar Gerechtigkeit, Solidarität und Freiheit gehören. Um diesen Frieden wahren zu können, brauchen sie auch die nötigen Mittel, im Notfall die äußere Gewalt.

Im zweiten Kapitel gehen die Bischöfe auf die atomare Abschreckung ein, ohne technische Probleme zu behandeln. Sie sind der Meinung, daß man die Behandlung dieser Frage nicht den Technikern allein überlassen dürfe. Sie wehren sich aber auch gegen eine rein abstrakte Fragestellung. Sie gehen von der konkreten Situation aus und fragen, ob in der augenblicklichen geopolitischen Situation ein in seinem Leben, seiner Freiheit und Identität bedrohtes Volk zur atomaren Abschreckung greifen dürfe. Dabei wissen sie sehr wohl, daß ein Atomkrieg ein Verbrechen gegen Gott und den Menschen wäre.

Aber, so sagen sie, es gibt wegen der Kompliziertheit der Verhältnisse keinen Automatismus zwischen Abschreckung und Anwendung. Deshalb kann aus der Unsittlichkeit und Unerlaubtheit der Anwendung nicht unmittelbar auf die Unerlaubtheit der Abschreckung geschlossen werden. Dabei entsteht die Frage, ob eine Abschreckung, die letztlich doch durch sittliche Bedenken an der Anwendung gehemmt ist, vom möglichen Gegner ernst genommen wird. Die Bischöfe setzen hier auf die Entschiedenheit, mit der die Abschreckung gehandhabt wird. Der mögliche Gegner muß erkennen, daß die Drohung ernst gemeint ist. In der Wahl zwischen zwei Übeln ist das der Abschreckung geringer als das der Kapitulation.

Die Bischöfe sehen die Abschreckung jedoch nicht vorbehaltlos als erlaubt an. Sie stellen vier Bedingungen: 1. Sie darf nur zur Verteidigung geschehen. 2. Jede Überrüstung muß vermieden werden. Die Abschreckung ist dann gege-

ben, wenn die Drohung einen Angriff nicht geraten erscheinen läßt. 3. Es müssen alle Vorsichtsmaßnahmen ergriffen werden, die einen Irrtum oder den Eingriff eines Verrückten oder eines Terroristen ausschließen. 4. Ein Staat, der sich auf die atomare Abschreckung einläßt, muß weiterhin eine konstruktive Friedenspolitik treiben.

Den Bischöfen ist nicht entgangen, wie prekär die augenblickliche Situation ist. Der geringste Funke genügt, um einen Weltbrand zu entzünden, da trotz aller Vorsichtsmaßnahmen zu viele an der tödlichen Spirale des Wettrüstens drehen, das sie mit Paul VI. einen Skandal nennen. Wenn man immer mit der Gefahr leben müsse, dann kann es geschehen, daß man sie unterschätzt oder gar fasziniert wird.

Im dritten Kapitel über das »Arbeiten am Frieden« behandelt das Dokument zunächst die Gewaltlosigkeit, von der heute so viel die Rede ist. Der Zorn, die Gewalt sind in dieser Welt Zeichen der Sünde. Wir sind aufgerufen, die Logik des Todes zu überwinden. Insofern ist es begrüßenswert, daß es Menschen gibt, die für die Gewaltlosigkeit besonders empfindsam sind. Sie sind keine verstiegenen Idealisten, sondern Realisten. Und ihr Verhalten kann dazu helfen, dem tödlichen Zirkel des Krieges zu entrinnen. Freilich gilt es auch hier nüchtern zu sein. Was hätte Gandhi getan, auf den man sich gern beruft, wenn ihm statt des Lord Mountbatten einer der europäischen Henker gegenübergestanden hätte? »Wenn die Gewaltlosigkeit für die Wirklichkeit von morgen eintritt, dann darf sie das Gewicht der Wirklichkeit von heute nicht übersehen.«

Anschließend an diesen Abschnitt gehen die Bischöfe auf eine gegenseitige Abrüstung ein, wie sie Papst Johannes Paul II. vor den UN forderte (und in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 1983 erneut vertrat).

Mit einer Aufforderung zum Dialog der feindlichen Partner und zu einer Besinnung Frankreichs auf sein christliches Erbe schließen die Bischöfe.

Das Echo in Frankreich war lebhaft. Die kommunistische »Humanité« nannte die Erklärung dem »Reaganschen Evangelium entliehen«; »Le Monde« (11. Nov. 83) sieht darin eine »sehr militärische Inspiration«, an der vor allem Mitterand und sein Kriegsminister Hernu ihre Freude haben werden. Für den »Figaro« ist es die Absicht der französischen Bischöfe, sich vom Pazifismus zu distanzieren, für »La Croix« eher der Versuch, die Abschreckung zu überwinden.

Für den deutschen Leser ist ein Vergleich mit dem Schreiben der deutschen Bischöfe »Gerechtigkeit schafft Frieden« interessant. Das Dokument der Franzosen ist sehr viel kürzer, weniger wortreich, weniger lehrhaft, weniger akademisch, viel konkreter. Es nennt die Dinge beim Namen, wenn es von »Erpressung« spricht, ein Wort, das im deutschen Schreiben nicht vorkommt, worin jedoch das Problem beim konkreten Namen genannt wird. Konkret ist auch das Erinnern an Hitler und seine Erpressungen gegenüber den Demokratien von damals. Natürlich können die französischen Bischöfe die Kluft zwischen einer Drohung und deren Anwendung nicht überwinden. Eine mathematisch zwingende Überbrückung gibt es da nicht. Doch sollte man den moralischen, von sittlicher Verantwortung getragenen Ernst einer solchen Drohung nicht unterschätzen.

Das Dokument wurde mit 93 Stimmen bei 8 Gegenstimmen und 2 Enthaltungen angenommen. Oskar Simmel SJ

Christoph Schönborn OP, geboren 1945, ist seit 1975 Professor für Dogmatik an der Katholischen Universität Fribourg (Schweiz); Mitglied der Internationalen Theologenkommission.

Adalbert Rebić, geboren 1937 in Klenovec (Kroatien), ist Professor für alttestamentliche Exegese und Hebräisch an der Theologischen Fakultät in Zagreb. Dompräbendar in Zagreb.

Jan Lambrecht, geboren 1926 in Wielsbeke (Belgien), Jesuit, lehrt neutestamentliche Exegese an der Universität Löwen; Mitglied der niederländisch-flämischen Communio. Den Beitrag auf Seite 18 übertrug aus dem Niederländischen Reimund Bieringer.

André Léonard, geboren 1940, Priester der Diözese Namur, lehrt seit 1974 Philosophie. Den Beitrag auf Seite 27 übertrug aus dem Französischen Hans Urs von Balthasar.

François Francou, geboren 1921 in Salondeprovence, seit 1940 Mitglied der Gesellschaft Jesu, 1952 Priester; Arbeiterpriester mit Halbzeitbeschäftigung in Gierson; dann Quartierpriester in Marseille bis 1968; seither Seelsorge in den Poblaciones von Santiago de Chile und Unterricht am ILADES (Lateinamerikanisches Institut für Sozialstudien). Francou ist Mitherausgeber der (spanisch-)-lateinamerikanischen Communio. Den Beitrag auf Seite 35 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Zu dem Beitrag auf Seite 44: Die Internationale Theologenkommission befaßte sich auf ihrer Sitzung vom 4. bis 9. Oktober 1982 in Rom mit dem Gesamtkomplex »Versöhnung und Buße«. Im Zusammenhang der Vorbereitung der Römischen Bischofs-Synode 1983 konzentrierte sich die Arbeit auf eine biblische und theologische Lehre von der Buße. Das hier veröffentlichte Schlußdokument, das aufgrund zahlreicher Einzelreferate und einer umfassenden Gesamtdiskussion erarbeitet wurde (Referate von W. Kasper, B. Ahern, C. Caffarra, Y. Congar, K. Lehmann, C. Peter, H. Schürmann, B. Sesboüé), wurde in der ersten Hälfte des Jahres 1983 einem letzten schriftlichen Abstimmungsverfahren unterzogen und durch den Präsidenten der Internationalen Theologenkommission beim Heiligen Stuhl, Joseph Kardinal Ratzinger, den Mitgliedern der Bischofs-Synode im Herbst 1983 zur Verfügung gestellt. Im November 1983 gab er das Dokument zur Veröffentlichung frei. Es wird hier erstmals in deutscher Sprache zugänglich gemacht. – Die Internationale Theologenkommission zählt 30 Mitglieder aus aller Welt, so daß der im Dokument sichtbar werdende Konsens nicht nur eine Aussage der europäischen Theologie darstellt, sondern wahrhaft international-katholische Dimensionen zum Ausdruck bringt.

Bernhard Hanssler, geboren 1907 in Tafern, seit 1932 Priester; 1956 Mitbegründer und erster Leiter der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk; 1957 Geistlicher Direktor am Zentralkomitee der deutschen Katholiken; 1966-1970 Mitglied des Deutschen Bildungsrates; 1970-1974 Rektor des Collegio Teutonico di Santa Maria in Camposanto; 1974-1981 Lehr- und Vortragstätigkeit in Bochum; ab 1981 Akademikerseelsorge in Stuttgart.

Nikolaus Lobkowicz, geboren 1931 in Prag, verließ 1948 die Tschechoslowakei; bis 1960 Assistent bei J. M. Bocheński; 1960-1967 ordentlicher Professor an der Universität von Notre Dame (Indiana/USA); seit 1967 ordentlicher Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Universität München; 1971-1975 Rektor der Universität München; 1975-1982 Präsident der Universität München. Erster Vorsitzender des Vereins der Freunde und Förderer Communio e. V.

Wilhelm Hennis, geboren 1923 in Hildesheim, ist ordentlicher Professor für Politische Wissenschaft an der Universität Freiburg i. Br. Der Beitrag auf Seite 85 ist identisch mit dem Text, den Hennis unter dem gleichen Titel in »Wirtschaftliche Entwicklungslinien und gesellschaftlicher Wandel«, herausgegeben vom Institut der deutschen Wirtschaft in Deutscher Instituts-Verlag Köln, veröffentlich hat.

Oskar Simmel SJ, geboren 1913 in Haar bei München, 1952 Redakteur der »Stimmen der Zeit«; 1967 bei Radio Vaticana; 1970 im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; 1973 Redakteur des »Rheinischen Merkur«; 1979 Mitarbeiter des Erzbistums München und Freising.

# Theologie und Ethik der Arbeit

*Von Lothar Roos*

Zu den Themen gegenwärtiger Kulturkritik gehört auch und an zentraler Stelle eine von vielen registrierte Sinnkrise der Arbeit.[1] Johannes Paul II. sieht die Arbeit als »grundlegende Dimension menschlicher Existenz« heute »inmitten zahlreicher Spannungen, Konflikte und Krisen« (*Laborem exercens* 1,2), die »ebenso starke Auswirkungen haben werden wie die industrielle Revolution des vorigen Jahrhunderts« (*Laborem exercens* 1,3). Es wäre zu vordergründig, die Sinnkrise der Arbeit lediglich im gegenwärtigen Wandel der sozio-ökonomischen und politischen Bedingungen der spätindustriellen Gesellschaften zu sehen. Zwar werfen der Übergang von der Industrie- zur Dienstleistungsgesellschaft, die Ablösung der »Arbeitsgesellschaft« durch die »Beschäftigungsgesellschaft« (R. Dahrendorf) bzw. die »Freizeitgesellschaft« eine Reihe gravierender Probleme auf, deren größtes wohl die Arbeitslosigkeit darstellt. Der damit angedeutete soziale Wandel der Arbeitsgesellschaft führt aber erst durch sein Zusammentreffen mit einer viel grundlegenderen Wertkrise der gegenwärtigen Gesellschaft zur eigentlichen Sinnkrise der Arbeit. Dies äußert sich beispielsweise in der Frage: Arbeiten wir nicht zuviel und für falsche Ziele? Vor diesem Hintergrund der Zielkrise unserer Wirtschaftsgesellschaft werden die schon seit langem und neuerdings wieder diskutierten humanen Defizite der Arbeit zunehmend als unzumutbar empfunden. Die Erwerbsarbeit verliert ihr »Sinnmonopol« (M. Bartelt), das sie auf dem Höhepunkt des aufklärerisch-liberalen »Ökonomismus« errungen hatte. Wertunsicherheit und daraus entstehende Resignation bzw. Zukunftsangst sind die Endprodukte einer säkularisierten Gesellschaft, in der man dann folgerichtig nicht mehr an den Sinn der den Menschen von Gott geschenkten Möglichkeit zum »guten Werk« und damit auch zu sinnvoller Arbeit zu glauben vermag. Trifft diese Diagnose zu, dann wäre von einer Sinn- bzw. Wertkrise der Arbeit zu reden, in der die allgemeine Sinnkrise einer säkularisierten Gesellschaft in ihrer vielleicht zentralsten Lebensform zum Ausdruck kommt. Anders gesprochen: Der heutige Mensch vermag sich nicht mehr mit einer noch so großen »Effizienz« seiner Arbeit zu begnügen,

1 Vgl. dazu von sozialwissenschaftlicher Seite: B. Strümpel, Die Krise des Wohlstands. Stuttgart 1977; E. Noelle-Neumann, Werden wir alle Proletarier? Zürich 1978, sowie von theologischer Seite: M. Bartelt, Wertwandel der Arbeit. Frankfurt 1982; M. Honecker, Die Krise der Arbeitsgesellschaft und das christliche Ethos. In: »Zeitschrift für Theologie und Kirche« 80 (1983), S. 204-222; sowie G. Brakelmann, Arbeit. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. VIII. Freiburg 1981, S. 99-135.

sofern ihm deren letzter Sinn vorenthalten wird. Vor diesem Hintergrund ist es kein Zufall, daß Johannes Paul II. mit seiner Enzyklika »Laborem exercens« entgegen einigen voreiligen Urteilen eine höchst interessante Langzeitwirkung erzielt. »Laborem exercens« enthält in seinem Schlußteil »Elemente für eine Spiritualität der Arbeit« (*Laborem exercens* 24-27). Wird damit die »Theologie der Arbeit« der fünfziger Jahre neu belebt? Dem widerspricht auf den ersten Blick, daß Johannes Paul II. in den vorausgehenden Abschnitten seiner Enzyklika grundsätzlich sozialethisch und nicht theologisch argumentiert. Wer sein theologisches Denken einigermaßen kennt, weiß jedoch, daß es ihm gerade um die Verbindung zwischen Theologie und Ethik geht.[2] Um diese Verbindung zu verstehen und in ihren Konsequenzen fruchtbar zu machen, müssen zunächst die erkenntnistheoretischen Bedingungen seines theologischen Redens über die Arbeit reflektiert werden (I). Dann sind die tragenden Bauelemente einer biblisch-christlichen Anthropologie der Arbeit zu benennen (II). Schließlich ist nach den konkreten Konsequenzen einer theologischen Betrachtung der Arbeit für die Bewältigung der heutigen Wert- und Sinnkrise der »Arbeitsgesellschaft« zu fragen (III).

## I. Problemgeschichtliche Hinführung

### *1. Zum frühen Ansatz einer »Theologie der Arbeit«*

Hinter der zunächst von französischen Theologen[3] in der Nachkriegszeit aufgeworfenen Frage, ob es eine »Theologie der irdischen Wirklichkeiten« und somit auch eine »Theologie der Arbeit« gäbe, steht das Problem der neuzeitlichen Trennung von Theologie und Wissenschaften im Gefolge des Positivismus. Die These von der »Wertfreiheit« bzw. »Voraussetzungslosigkeit« der Wissenschaften verschleiert und verdrängt die Wertproblematik. Um sich in einer vom »wissenschaftlichen« Denken im Sinne des Positivismus geprägten Mentalität überhaupt Gehör verschaffen zu können, mußte sich die seit Leo XIII. neu belebte katholische Soziallehre grundsätzlich auf einer sozialphilosophisch-sozialwissenschaftlichen Argumentationsebene bewegen. Im Kontext des frühchristlichen und mittelalterlichen Denkens überwog indes in den kirchlichen Soziallehren ganz selbstverständlich die sozial*theologische* Argumentation, etwa bei der Behandlung der Eigentumsfrage, beim Zinsverbot, bei der Legitimierung der mittelalterlich-neuzeitlichen Ständege-

2 Zur genaueren Begründung vgl.: L. Roos, Eine neue Dimension der katholischen Soziallehre? In: »Stimmen der Zeit« Bd. 201 (1983), S. 340-352.

3 Vgl. dazu vor allem: G. Thils, Theologie der irdischen Wirklichkeiten. Franz. Original Paris 1946; M.-D. Chenu, Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit. Mainz 1956 (Original: Pour une théologie du travail. Paris 1955); H. Rondet, Die Theologie der Arbeit. Ein Entwurf. Würzburg 1956 (Original: Notes sur la théologie du travail. Paris 1955).

sellschaft. Dies änderte sich erst mit der Rezeption der aristotelischen Philosophie in der Scholastik, wobei aber auch in der Sozialphilosophie des Thomas von Aquin die Theologie als »negative Norm« aller Wissenschaften unangetastet blieb. Nachdem im Verlauf des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses Kirche und Theologie aus dem Denken der »Wissenschaften« hinauskatapultiert worden waren, blieb als Weg der Wiederannäherung zwischen Kirche und neuzeitlicher Gesellschaft zunächst nur die philosophisch-naturrechtliche Ebene übrig. Wenn auch die ersten großen Sozialenzykliken »Rerum novarum« (1891) und »Quadragesimo anno« (1931) durchaus auch sozialtheologische Aussagen enthalten, bewegen sie sich doch im wesentlichen auf der Ebene einer philosophisch argumentierenden Sozialethik. Was katholische Soziallehre in diesem Sinne ist und wie sie argumentiert, hat wohl Johannes XXIII. am prägnantesten in den Satz gefaßt: Nach der katholischen Soziallehre »sollen die menschlichen Beziehungen gestaltet werden entsprechend den allgemeinen Grundsätzen, die sich aus der Natur der Dinge sowie den konkreten Verhältnissen des menschlichen Zusammenlebens ergeben, wie aus dem spezifischen Charakter der Zeit. Die Grundsätze sind deshalb für alle annehmbar« (*Mater et Magistra* 220). Wie aber ist das zu verstehen, wenn es zwei Abschnitte später von derselben »Soziallehre der katholischen Kirche« heißt, sie sei »ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen« (*Mater et Magistra* 222)? Soll damit etwa gesagt sein, die »christliche Lehre vom Menschen« sei in allen ihren Dimensionen sozial*philosophisch* aussagbar und deshalb »von allen annehmbar«? Wo bliebe dann der Ertrag einer spezifisch theologischen Anthropologie?

Genau hier setzt die französische »Theologie der Arbeit« an: Ihr ging es um das, was der Glaubende über alle philosophischen Möglichkeiten hinaus von seiner Arbeit und deren Sinn und Zukunft im Hinblick auf Gottes Heilshandeln »verstehen« könne. Es genüge nicht, die »irdischen Wirklichkeiten« mit Hilfe rationaler Einsicht zu durchdringen und sittlich zu gestalten, dies wäre eine Verkürzung der Heilswirklichkeit. Vielmehr müssen Schöpfung, Inkarnation und Eschatologie von der Mitte des Christusereignisses her betrachtet und als Einheit verstanden werden. Die Inkarnation und deren eschatologische Vollendung verträgt keine Trennung von »Natur« und »Gnade«. Infolge des göttlichen Heilshandelns in Jesus Christus ist das Leben als solches geheiligt, eine Formulierung, die in dieser Theologie immer wieder begegnet. Alle menschliche Wirklichkeit, also auch die Arbeit, wird vom Heilsgeschehen erfaßt, durchdrungen, verwandelt. Irdische Wirklichkeit gewinnt dadurch von Gott her und im Bewußtsein des Glaubenden eine neue Qualität.[4]

4 J. David, Theologie der irdischen Wirklichkeit. In: Fragen der Theologie heute, hrsg. von J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle. Einsiedeln 1957 (Zusammenfassung der Diskussion), S. 549-567.

Wenn der mit diesen wenigen Sätzen grob skizzierte frühe Ansatz einer französischen »Theologie der Arbeit« damals keine weiterreichenden Wirkungen erzielte, so hatte dies unterschiedliche Ursachen: Zum einen lag dies wohl daran, daß es sich hierbei weitgehend um eine »Theologie des gläubigen Bewußtseins« handelte, der es zu wenig gelang, ihre eigene Relevanz für die Lösung anstehender sozialethischer Probleme der Arbeitswelt verständlich zu machen. Vielleicht wagte man sich auch im einen oder anderen Fall zu weit in die theologische Spekulation vor, gerade wenn es um die eschatologischen Aspekte einer Theologie der Arbeit ging. Dabei wurde zu wenig bedacht, daß wir im Glauben zwar um das »Daß« der eschatologischen Verwandlung wissen, uns aber nichts über das »Wie« vorstellen können. Zu diesen »endogenen« Schwierigkeiten einer »Theologie der Arbeit« kamen »exogene« hinzu, die sie damals wenig wirksam werden ließen: Der schnelle wirtschaftliche Aufschwung in der Nachkriegsgeschichte mit seinen optimistischen Zukunftserwartungen bot wenig Anlaß, Wert- und Sinnfragen zu stellen. So versandete nicht nur dieser frühe Ansatz, sondern weithin auch die katholische Sozialethik insgesamt.

## 2. *Von der Pastoralkonstitution zu »Laborem exercens«*

Als das Zweite Vatikanische Konzil zusammentrat, hatte sich jedoch die »geistige Großwetterlage« bereits ein Stück weit geändert. Nicht zufällig steht am Beginn der Pastoralkonstitution der deutliche Hinweis auf die Erfahrung der Ambivalenz der gesellschaftlichen Fortschritte, auf die man bisher soviel gehalten hatte. Dies bot die Chance, in einer neuen Weise über das Verhältnis von Theologie und Ethik nachzudenken und damit den frühen Ansatz der französischen Theologie aufzunehmen und weiterzuführen. Unbeschadet der vom Konzil für äußerst wichtig gehaltenen »richtigen Autonomie der Kultursachbereiche« geht es darum, die jeweilige »weltliche« Wirklichkeit in ihrer Beziehung zum Sinn des menschlichen Lebens zu sehen (vgl. *Gaudium et spes* 33,2). Insofern kann es keine »rein ökonomische« Theorie der Arbeit (im Sinne der klassischen Nationalökonomie) geben, da sich die Arbeit des Menschen nie von seiner Person lösen und nur als »Ware« verstehen läßt. Andererseits kann eine »Theologie« der Arbeit die »Ökonomie« der Arbeit nicht ersetzen. Die Neuzeit läßt sich beschreiben als großartige und vordem ungeahnte Entfaltung der Möglichkeiten menschlicher Ratio in den positiven Wissenschaften und deren Anwendung in Technik, Ökonomie und Politik. Allerdings nur so lange, als dies mit Ergebnissen geschah, mit denen man so gut, ja großartig leben konnte, daß sich die Sinnfrage erst gar nicht stellte. Die einzelnen Teildisziplinen der Natur- und Humanwissenschaften haben sich im neuzeitlichen Differenzierungs- und Spezialisierungsprozeß immer mehr ohne Rückbindung an philosophisch-ethische oder theologische Vorentschei-

dungen entwickelt und so die moderne Zivilisation hervorgebracht, ohne jedoch zunächst die Gesellschaft als sinnvolle Veranstaltung dadurch in Frage zu stellen. Erst in dem Augenblick, als in der modernen Zivilisation Möglichkeiten oder schon Tatsachen geschaffen wurden, deren humaner Sinn nicht ohne weiteres evident war, ja die sogar zu einer Bedrohung des Humanen werden konnten, war die Frage nach dem Sinn des Ganzen wieder gestellt. Genau an diesem Punkt setzt die Pastoralkonstitution des Konzils an: Da das Ganze der menschlichen Existenz nach christlicher Überzeugung nie ohne den Bezug des Menschen zu Gott interpretiert werden kann, wenn der Mensch nicht sein Bestes und Eigentliches bereits in *dieser* Welt verfehlen will, können der Mensch und die mit seiner Person existentiell verbundenen irdischen Wirklichkeiten, und dazu gehört auch die Arbeit, nicht ohne das »Licht des Evangeliums« voll ausgeleuchtet werden. Solches Vorgehen verdrängt nicht die menschliche Vernunft, sondern setzt sie voraus. Denn eine »Theologie der irdischen Wirklichkeiten« kann überhaupt keine sittlichen Normierungen vornehmen, ohne die vorausgehende natur- bzw. human- und sozialwissenschaftliche (je nach Gegenstand) Durchdringung dieser Wirklichkeit vorgenommen zu haben.[5] Die Gestaltung irdischer Verhältnisse läßt sich nie in »direkter Aktion« vom Evangelium her ohne die Vermittlung einer sozialwissenschaftlich-philosophisch arbeitenden Sozialethik vornehmen. Umgekehrt führt eine Mißachtung jenes »inhaltlichen Überschusses an sozial bedeutsamen Wertbestimmungen und Zielsetzungen«,[6] die uns die »übernatürlich-christliche Offenbarung« zur Verfügung stellt, zu einem defizienten Humanismus. Insofern fragt eine »Theologie der Arbeit«, wie sie mit und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entfaltet wurde, nach den Konsequenzen einer theologischen Anthropologie für die Ethik und über deren Vermittlung für die Ökonomie der Arbeit, wie sie sich aus einem »integralen« (also die Transzendenz des Menschen mitbedenkenden) Humanismus (vgl. Paul VI., *Populorum progressio)* ergeben.

Dies ist genau die Position des II. Vatikanischen Konzils, wenn es feststellt: »Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung« *(Gaudium et spes* 22,1). Diese theologische Aussage bildet auch die Mitte der gesamten Anthropologie des gegenwärtige Papstes (vgl. *Redemptor hominis* 8,2).[7] Auf die Arbeit bezogen stellt er fest: Weil das Evangelium »dem ganzen Menschen gilt«, finden sich

5 Vgl. M.-D. Chenu, Arbeit. In: Sacramentum mundi, Bd. I. Freiburg 1968, Sp. 312.

6 N. Monzel, Solidarität und Selbstverantwortung. München 1959, S. 18.

7 Vgl. C.-J. Pinto de Oliveira, Die theologische Originalität von Johannes Paul II. In: Johannes Paul II. und die Menschenrechte, hrsg. von O. Höffe u.a. Freiburg/Schweiz 1981, wo auf den Anteil des jetzigen Papstes an den diesbezüglichen Aussagen der Pastoralkonstitution hingewiesen wird.

darin auch »viele Aussagen . . . , die ein besonderes Licht auf die menschliche Arbeit werfen« *(Laborem exercens* 24,1). Insofern darf theologisch nach jener »Bedeutung« der menschlichen Arbeit gefragt werden, »die sie in den *Augen Gottes* hat und durch die sie zum Heilsgeschehen gehört, unbeschadet ihrer weltlichen Struktur und Verflechtung, die ihre besondere Bedeutung behalten« (ebd.). Einheit und Differenz von Theologie und Ethik der Arbeit sind daher gleichermaßen festzuhalten. Der Ort der Vermittlung zwischen einer theologischen Anthropologie und einer Ethik der Arbeit ist die Frage nach den Wertzielen und damit nach dem Sinn der Arbeit im Ganzen der menschlichen Existenz. Diese Vermittlung ereignet sich im Bewußtsein des glaubenden Menschen. Dieses von der christlichen Heilsbotschaft geformte Bewußtsein kann nur dann zu einem sozialethisch verantworteten Handeln führen (dies ist angesichts eines neuen theologischen Fundamentalismus zu betonen, der die Sozialethik wieder hinter Albertus Magnus und Thomas von Aquin zurückzuwerfen droht), wenn es mit Johannes Paul II. daran festhält, daß die »wissenschaftliche Analyse« der irdischen Wirklichkeiten »nicht Aufgabe der Kirche« ist. »Wohl aber hält es die Kirche für ihre Aufgabe, immer wieder auf die Würde und die Rechte der arbeitenden Menschen hinzuweisen und die Situationen anzuprangern, in denen diese Würde und diese Rechte verletzt werden, und auch ihren Teil dazu beizutragen, diesen Änderungen eine solche Richtung zu geben, daß dabei ein echter Fortschritt für den Menschen und für die Gesellschaft entsteht« *(Laborem exercens* 1,3). Damit stehen wir vor der Frage, welche Grundaussagen im Lichte eines solchen integralen Humanismus im Hinblick auf die menschliche Arbeit zu machen sind.

## II. Grundaussagen einer theologischen Ethik der Arbeit

Bringt man die biblisch-christliche Anthropologie ins Gespräch mit den geschichtlichen Erfahrungen der Menschen und einer sozialwissenschaftlich-philosophischen Reflexion über diese Erfahrungen im Bereich der Arbeitswelt, dann lassen sich die folgenden Grundaussagen einer theologischen Ethik der Arbeit gewinnen:

### *1. Arbeit als »bonum arduum«*

Gegenüber einer anthropologisch unrealistischen Überbetonung der Arbeitslust und des Arbeitsglücks bis hin zu Vorstellungen einer Selbsterlösung des Menschen durch Arbeit weiß die biblisch-christliche Ethik um die (etymologisch in allen Sprachen bezeugte) *Ambivalenz* der Arbeit. Sie betont deren Zwangscharakter (Thomas von Aquin: »Sola enim necessitas victus cogit manibus operari« – S. c. g. 3,135), ihre »drückende Mühe« *(Laborem exercens* 9 und 27 – vgl. Gen 3,19), sieht aber gerade darin auch etwas für den

Menschen Wertvolles (»bonum arduum« – vgl. *Laborem exercens* 9,3 im Anschluß an Thomas). Es gehört zur Würde des Menschen, einer widerspenstigen Umwelt die eigene Existenz abzuringen und seine Kräfte einzusetzen, um dadurch für sich und andere die ökonomischen Voraussetzungen menschlicher Kultur zu schaffen und zu erhalten. Arbeit ist – getragen durch die »Tugend des Fleißes« *(Laborem exercens* 9,4), »Charakter- und Lebensschule, die auf die personale Selbstverwirklichung durch Leistung nicht verzichten kann«.[8] Arbeit ist insofern sittliche Pflicht, »als ohne eine ernsthafte und sinnvolle Betätigung (Arbeit im weiteren Sinn) auf irgendeinem Gebiet menschlichen Tuns (bis zum kontemplativen Leben) auf die Dauer die sittliche Integrität des Menschen nicht gewahrt und die Verpflichtung verschiedenen Gemeinschaften gegenüber nicht erfüllt werden kann«.[9]

## 2. *Arbeit und Gottebenbildlichkeit des Menschen*

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen äußert sich nicht primär in einer Art »Weltherrschaft« durch Arbeit. Person wird der Mensch vielmehr »durch seine Beziehung zu Gott . . . von Gott angenommen zu sein, seiner Zusage zu vertrauen, läßt den Menschen vor aller Arbeit und Leistung Mensch werden«.[10] Insofern steht die alttestamentliche Schöpfungstheologie ganz im Dienst des »Heilsglaubens«. Innerhalb eines »soteriologischen Verständnisses des Schöpfungswerkes« (Gerhard von Rad) ist der Mensch von Gott gerufen und befähigt, über die von Gott geschaffene Erde zu »herrschen«, und zwar durch »dienendes Bearbeiten« und »hütendes Bewachen«[11] (vgl. Gen 2,15). Johannes Paul II. gebraucht in diesem Zusammenhang zweimal das Wort »Ehrfurcht« *(Laborem exercens* 25,2). Die Hinordnung der Schöpfung auf die heilsgeschichtliche Berufung des Menschen zur Teilnahme am Leben Gottes soll ihn davor bewahren, in seiner Arbeit »aufzugehen«. Das Sabbatgebot gehört darum gleich ursprünglich wie der Herrschaftsauftrag zur theologischen Normierung und Sinndeutung des menschlichen Lebens: »Der Mensch soll Gott nachahmen sowohl in der Arbeit als auch in der Ruhe« *(Laborem exercens* 25,3). In der Heiligung des Sabbat (Ex 20,8.10; 23,12) dankt der Mensch Gott für seine »geschenkte« Existenz, noch mehr aber für seine heilsgeschichtliche »Befreiung« (vgl. die Begründung in Dtn 5,15). Durch die absolute Sabbatruhe (vgl. Ex 34,24 b: »Selbst in der Zeit des Pflügens und Erntens sollst du ruhen«) »bekundet der Israelit, daß Jahwe für

8 E. Nawroth, Art. »Arbeit«. In: Katholisches Soziallexikon. Innsbruck $^{2}$1980, Sp. 84.

9 R. Hofmann, Art. »Arbeit«. (II. theologisch). In: LThk. Freiburg $^{2}$1957, S. 805.

10 G. Brakelmann, a.a.O., S. 106.

11 H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments. München $^{3}$1977.

ihn eintritt«, und zwar »für immer«.[12] Diese Verheißung wird in ihrer Sinntiefe endgültig offenbar und erfüllt in Jesu Lebenshingabe und Auferstehung. Gottes Heilshandeln geht also allem menschlichen Tun voraus, darum beginnt die christliche Woche sinnvollerweise mit der Feier des Sonntags. »Daher erfordert die menschliche Arbeit auch die Ruhe . . . sie muß im Inneren des Menschen einen Freiraum lassen, wo der Mensch immer mehr das wird, was er dem Willen Gottes entsprechend sein soll, und sich so auf jene ›Ruhe‹ vorbereitet, die der Herr seinen Dienern und Freunden bereithält« *(Laborem exercens* 25,3).

### *3. Arbeit, Sünde und Erlösung*

Über den bereits dargestellten heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung hinaus macht die biblisch-christliche Botschaft auf die Gefahr der Sünde des Menschen im Vollzug seiner Arbeit aufmerksam. In der Sünde kündigt der Mensch seine Lebensgemeinschaft mit Gott und verliert sich an sich selbst bzw. die »Welt« *(Aversio a deo – conversio ad creaturam).* In der Geschichte des Turmbaus zu Babel (Gen 11,1-9) weist die Bibel drastisch hin auf den »Rausch des Selbstruhms« und die daraus ersprießenden »Angstprojekte« (H. J. Wolff). Die von Gottes sinngebender Weisung emanzipierte Autonomie menschlichen Schaffens endet in der Selbstzerstörung menschlicher Kultur. Im Kontrast dazu gibt es für Jesus »nur eine erlaubte und wichtige Sorge«,[13] die um das Gottesreich (vgl. Lk 12,31). Jesu »Verzicht auf durch Arbeit gesicherten Lebensunterhalt ist Zeichen für die Nähe des Reiches Gottes und des durch das Reich Gottes neu gesetzten Rangordnung der Werte und zugleich Ausdruck des Vertrauens auf den nahen Schöpfergott«.[14] Daß dieses beispielhafte »Anders-Leben« Jesu nicht als sozialethisches Prinzip verstanden wurde, zeigt die Selbstverständlichkeit, mit der die Paulinen die Arbeit als Mittel betrachten, um den notwendigen Lebensunterhalt zu verdienen (vgl. 1 Thess 4,11f.; 2 Thess 3,10-12) und den Bedürftigen zu helfen (Eph 4,28; Apg 20,35), nicht allerdings den Arbeitsscheuen; denn: »Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen« (2 Thess 31,10). Das Leben in den weltlichen Ordnungen, also auch die Arbeit, wird im frühchristlichen Ethos (»Haustafelethik«[15]) überstrahlt und damit relati-

12 Ebd., S. 210.

13 A. Vögtle, Art. »Arbeit« (I. Biblisch). In: LThK. Freiburg $^{2}$1957, S. 802.

14 G. Dautzenberg/Ch. Gremmels, Arbeit und Eigentum. In: Handbuch der christlichen Ethik. Bd. II. Freiburg 1978, S. 349 (Zitat von G. Dautzenberg).

15 Zur neutestamentlichen »Haustafelethik«, vgl. besonders: Th. Herr, Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments. München 1976; W. Schrage, Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln. In: New Testament Studies XXI (1975), S. 1-22; K. Thraede, Zum historischen Hintergrund der »Haustafeln« des NT. In: PIETAS (Festschrift für Bernhard Kötting), Jb. für Antike und Christentum Ergänzungsbd. 8. Münster 1980, S. 359-368; D.

viert von der Hoffnung auf die »Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes«, als deren »Erstlingsgabe« den Glaubenden der »Geist« geschenkt ist (Röm 8,21,23). Insofern kann und soll sogar die Sklavenarbeit »im Herrn« und somit »von Herzen« getan werden (vgl. Eph 6,5-8; Kol 3,22-24); aber auch die Arbeit der Sklavenhalter tritt unter das »Gesetz Christi«: »Ihr Herren . . . wißt, daß ihr im Himmel einen gemeinsamen Herrn habt. Bei ihm gibt es kein Ansehen der Person« (Eph 6,9). Inwieweit diese theologische, vom Christusereignis her geprägte Neu- und (im Vergleich zum Heidentum) Andersbewertung gesellschaftlicher Verhältnisse und sozialer Strukturen sozialethische Konsequenzen hatte (vgl. z. B. den Philemonbrief in seiner Bedeutung für die Sklavenfrage), kann hier nicht weiter verfolgt werden.[16] Solche Konsequenzen, die sich zuerst im Bereich einer christlichen Normierung von Ehe und Familie zeigten, auch innerhalb der Arbeitsordnungen zu ziehen, liegt auf der Hand und wäre konsequent. Erst die neue Situation, in die das Christentum in der mittelalterlichen Gesellschaft gekommen war, machte eine ethische Normierung der Arbeitswelt unumgänglich.

### *4. Zur mittelalterlich-christlichen Arbeitsethik*

Die mittelalterliche Arbeitsethik war nüchtern, sachlich und zugleich religiös geprägt. Thomas von Aquin sah in der Arbeit ein Heilmittel gegen den Müßiggang und die dadurch ausgelöste Begierlichkeit, das Mittel zum notwendigen Lebensunterhalt und die Voraussetzung zum Almosengeben (S. th. 2 II q. 187 a. 3). Wichtig war das Gleichgewicht von Arbeit und Kontemplation. Das benediktinische »Ora et labora« hat nichts mit neuzeitlicher »Welteroberung« zu tun. Es überwindet zwar, wie schon das biblische Arbeitsethos, die antike Verachtung der einfachen und harten Arbeit, steht aber ganz im Dienst jener Grundhaltung der »heiligen Ruhe vor Gott«, die – noch stärker im frühchristlichen Mönchtum ausgeprägt – den Mittelpunkt der klösterlichen Vollkommenheit bildet. Arbeit ist bei Benedikt nicht aszetische Höchstleistung, sondern steht im Dienst des »Friedens« als jener »inneren und äußeren Ruhe . . . , in der das Leben der Gottesliebe und Beschauung blühen kann«.[17] Nur in dieser Hinsicht, nicht aber unter der modernen Fragestellung eines immanenten Ethos der Arbeit gilt der Satz des Thomas: »Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa« (S. th 2 II q. 182 a. 1 u. 2). Das mittelalterliche Ethos der Arbeit wurde im übrigen

---

Lührmann, Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie. In: New Testament Studies XXVII (1981), S. 83-97.

16 Vgl. dazu F. Laub, Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei. Stuttgart 1982.

17 Vgl. H. Dedler, Vom Sinn der Arbeit nach der Regel des hl. Benedikt. In: Benediktus, der Vater des Abendlandes 547-1947, hrsg. von H. S. Brechter. München 1947, S. 103-118.

grundlegend geprägt durch die Standesmoral. Dabei wurde zunächst die Berufung in den geistlichen Stand zu einer entscheidenden Differenzierung. Für die »weltlichen Stände« galt das Ideal der »standesgemäßen« Arbeit und eines entsprechenden Lebenswandels. Die Grenze des mittelalterlich-christlichen Arbeitsethos lag in seiner ideologischen Fixierung auf die gerade in der Ständegesellschaft zum Ausdruck kommenden Sanktionierung der bestehenden Verhältnisse. Ihre Größe lag in der Transzendierung eben dieser Verhältnisse durch ihre Relativierung im Hinblick auf die Wirklichkeit des »Reiches Gottes« und dessen anstehender Vollendung. Gerade diese Tendenz wurde durch die »Bettelorden«, die grundsätzlich auf Arbeit zur Sicherung des Lebensunterhalts um der Nachfolge Jesu willen verzichteten, gegen Ende des Mittelalters nachdrücklich unterstrichen. Insofern gibt es durchaus auch im mittelalterlich-christlichen Arbeitsethos Anknüpfungspunkte für jene »Spiritualität« der Arbeit, wie sie in den nun zu betrachtenden jüngsten kirchlichen Äußerungen zur menschlichen Arbeit zum Ausdruck gebracht werden.

### *5. Zur »Spiritualität« der Arbeit*

Wenn Johannes Paul II. seine Enzyklika »Laborem exercens« mit einem Abschnitt über »Elemente für eine Spiritualität der Arbeit« beschließt, dann klingt hier ein Großteil der bisher dargestellten Grundaussagen einer theologischen Ethik der Arbeit an und wird zugleich in einer spezifischen Weise zusammengefaßt und weitergeführt: Der »Sinn« einer »Spiritualität der Arbeit« liegt nach Ausweis der Enzyklika darin, »allen Menschen zu helfen, durch die Arbeit Gott, dem Schöpfer und Erlöser, näherzukommen, an seinem Heilsplan für Mensch und Welt mitzuwirken und in ihrem Leben die Freundschaft mit Christus zu vertiefen und durch den Glauben lebendig teilzunehmen an seiner dreifachen Mission als Priester, Prophet und König« *(Laborem exercens* 24,2). Menschliche Daseinsvollzüge, folglich auch die Arbeit, können nur deswegen »zum Heilsgeschehen« *(Laborem exercens* 24,1) in Beziehung treten, weil es unbeschadet der universalen Heilsmittlerschaft Christi ein echtes, durch die Heilsgnade Gottes ermöglichtes Mitwirken des Menschen am Vollzug des Heilsgeschehens gibt. Solches Mitwirken ist nicht »heilsmittlerisch« zu interpretieren, sondern eine »Frucht« der alleinseligmachenden Heilstat Christi im Leben seiner Jünger. Bei der Entfaltung einer Spiritualität der Arbeit greift Johannes Paul II. stark auf Aussagen der Pastoralkonstitution des Konzils zurück. Die theologische Vermittlung des Erlösungswerkes hin auf eine Ethik der Arbeit beruht auf der Glaubensüberzeugung, daß der auferstandene Christus »durch die Kraft seines Geistes in den Herzen der Menschen dadurch« wirkt, »daß er nicht nur das Verlangen nach der zukünftigen Welt in ihnen weckt, sondern eben

dadurch auch jene selbstlosen Bestrebungen belebt, reinigt und stärkt, durch die die Menschheitsfamilie sich bemüht, ihr eigenes Leben humaner zu gestalten und die ganze Erde diesem Ziel dienstbar zu machen« (*Gaudium et spes* 38,1). Solche Überzeugung weiß um die sündhafte Verderbtheit des menschlichen Schaffens (vgl. *Gaudium et spes* 37), um die Notwendigkeit des »harten Kampfes gegen die Mächte der Finsternis, der . . . bis zum letzten Tag andauern wird« (*Gaudium et spes* 37,2). Der Christ muß nachdrücklich daran festhalten, daß »die Gestalt dieser Welt, die durch die Sünde mißgestaltet ist«, vergeht und erst Gottes endzeitliche Tat »eine neue Erde bereitet, auf der die Gerechtigkeit wohnt« (*Gaudium et spes* 39,1); solcher Glaube darf aber gleichwohl »die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen . . ., sondern muß sie im Gegenteil ermutigen« (*Gaudium et spes* 39,2). Diesen Text aufgreifend und weiterführend, erklärt Johannes Paul II.: »In der Arbeit entdecken wir immer, dank des Lichtes, das uns von der Auferstehung Christi her durchdringt, einen Schimmer des neuen Lebens und des neuen Gutes, gleichsam eine Ankündigung des ›neuen Himmels und der neuen Erde‹, die gerade durch die Mühsal der Arbeit hindurch dem Menschen und der Welt zuteil werden: Durch die Mühsal – und nie ohne sie. So bestätigt sich einerseits die Unausweichlichkeit des Kreuzes in der Spiritualität der menschlichen Arbeit; andererseits enthüllt sich bereits in diesem Mühsal-Kreuz ein neues Gut, das von der Arbeit ausgeht, von der Arbeit, verstanden in der tieferen Fülle ihrer Bedeutung – und nie ohne die Arbeit« (*Laborem exercens* 27,5).

Um diese kühne Theologie nicht mißzuverstehen (wozu vielleicht manche Formulierungen Anlaß geben könnten), ist anzumerken, daß der Begriff Arbeit hier im weitest möglichen Sinn als menschliches Existential verstanden wird. Erwerbsarbeit im engeren Sinn ist insofern nie als Selbstzweck angesprochen, sondern immer nur als notwendiges Mittel zur Verwirklichung von Werten wie »menschliche Würde«, »brüderliche Gemeinschaft«, »Freiheit« (*Gaudium et spes* 27,7 – vgl. *Gaudium et spes* 39,3), »größere Gerechtigkeit«, »humanere Gestaltung der sozialen Beziehungen« (*Laborem exercens* 26,6 – vgl. *Gaudium et spes* 35,1). Insofern all dies »nie ohne die Arbeit« (*Laborem exercens* 27,5) erstrebt werden kann, fällt der Glanz dieser humanen Werte auf die Arbeit zurück, auch in ihrer allereinfachsten Form.

## III. Sittliche Konsequenzen angesichts der heutigen Sinnkrise der Arbeit

Sittliche Konsequenzen können in den seltensten Fällen »allgemein«, in der Regel also nur angesichts konkreter Umstände gezogen werden. Die Brücke von einer theologischen Ethik der Arbeit zu (sozial-)ethisch verantworteten Konsequenzen im Bereich der Gesinnungen und Strukturen (der gesellschaft-

lichen Ordnung) der Arbeit verlangen eine genaue Analyse der Gegenwartssituation im Lichte der jeweils zu Rate zu ziehenden Sach- und Humanwissenschaften. Diese Analyse muß hier vorausgesetzt werden. Einiges wurde dazu bereits in den einleitenden Bemerkungen ausgeführt. Um zeitgemäße Postulate formulieren zu können, die sich im Kontext der gegenwärtigen Probleme aus einer theologischen Ethik der Arbeit ergeben könnten, muß man sich auf jeden Fall wenigstens kurz die geistigen Haltungen vergegenwärtigen, die zum Aufbau der neuzeitlichen »Arbeitsgesellschaft« geführt haben:

### *1. Das Entstehen der neuzeitlichen »Arbeitsgesellschaft«*[18]

Wir haben bereits die mittelalterlich-christliche Arbeitsethik grob skizziert. Wir können hier weder deren allmählichen Wandel im Spätmittelalter noch den Beitrag verschiedener reformatorischer Theologen zum Aufbau eines anderen (?) neuzeitlichen Arbeitsethos behandeln.[19] Wir folgen vielmehr der These von W. Conze, daß die Hochstilisierung der Arbeit zum alles überschattenden Sinn des Lebens ein Säkularisierungsprodukt darstellt.[20] Als geistesgeschichtliche Wurzeln des modernen säkularisierten Arbeitsethos, das in Thomas Carlyles Formel, die »Arbeit sei die Religion«, seinen extremsten Ausdruck fand, können kurz aufgezählt werden: die Indienstnahme der Arbeit durch die »neue Wissenschaft«, mit deren Hilfe das neuzeitliche Denken zunächst die Herrschaft über die Natur (Francis Bacon), dann über einen geschichtlichen Befreiungsprozeß (Hegel, Marx) die Gesellschaft erringen wollte, um so in ungehindertem Fortschritt zu immer neuen Zielen das »Glück« zu erlangen (Thomas Hobbes); die »Ökonomisierung« dieses Fortschrittsprogramms bereits durch die Physiokraten (Quesnay) und vor allem durch Adam Smith und dessen popularisierender Rezeption, wobei das »physische Glück« als Grund der »moralischen Glückseligkeit« angesehen wurde[21] und so das Gemeinwohl einer Gesellschaft den Faktoren Produktion und Konsum in die Hand gab. In diesem Prozeß nehmen Arbeit und das daraus für den aufgeklärten Geist folgende Arbeitsglück die Schlüsselstellung ein. Weil sich diese Vorstellungen von der Selbsterlösung des Menschen und der Vollendung der Geschichte durch die Entfesselung die Produktivkräfte (bei Ricardo wird Arbeit zum einzigen Produktionsfaktor, das Kapital ist »vorgetane Arbeit«) mit dem damals übermächtigen Pathos der Freiheit scheinbar logisch verbanden (Liberalismus), wurde ihre Stoßrichtung auch dadurch nicht erschüttert, daß Hegel und später Marx das

18 Vgl. in diesem Heft, S. 151ff.

19 Vgl. dazu insbesondere den Beitrag von K.-H. zur Mühlen, Art. »Arbeit« VI. In: TRE, Bd. III. Berlin 1978, 635-639.

20 In diesem Heft, S. 151.

21 Ebd., S. 152.

Problem der »Entfremdung« des Menschen inmitten der von ihm »produzierten« Welt in unterschiedlicher Weise diagnostizierten. Noch weniger gelang der romantisch-konservativen Abwehr (Edmund Burke, Friedrich Schlegel, Adam Müller, Karl-Ludwig von Haller) eine entscheidende Kurskorrektur. Wenngleich Hegel und Marx, die Frühsozialisten und die ersten Wegbereiter der christlich-sozialen Bewegung (Franz von Baader, Franz-Joseph von Buß, Bischof Ketteler, Viktor Aimé-Huber) und der Soziologe Lorenz von Stein bis zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts die kapitalistische Klassengesellschaft bereits scharf kritisiert hatten, konnte dies das aufklärerisch-liberale Arbeitsethos kaum erschüttern, zumal sich dieses im neunzehnten und bis in die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts mit der pathetischen Formel von der »nationalen Arbeit« verband und daraus neue Lebenskraft gewann. Selbst die beiden Weltkriege vermochten die mythische Kraft des Fortschrittsglaubens kaum zu erschüttern. Der beispiellose wirtschaftliche Aufschwung der Nachkriegszeit, die Entwicklung neuer spektakulärer Technologien und die rasante Entwicklung der Humanwissenschaften führten zu einem neuen Höhepunkt jener Mentalität, der alles durch die Hand (= Arbeit) des Menschen machbar erschien und die grundsätzlich keine Grenzen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts sehen wollte. Erst die bereits eingangs aufgezählten Faktoren führten am Ende der Nachkriegszeit zu einer Infragestellung eines Teils der Ziele der Arbeitsgesellschaft, zu einer Sensibilisierung für die Opfer, die sie forderte, und damit zur Sinnkrise der Arbeit heute. Arbeit und das mit ihr verbundene Arbeitsleid werden angesichts der Brüchigkeit eines Teils der bisher für plausibel gehaltenen Zielbestimmungen des Fortschritts vor allem von denen als »entfremdend« empfunden, die den persönlichen Zusammenhang zwischen ihrer Erwerbsarbeit und ihren Lebenszielen nur noch schwer zu erkennen vermögen. In die so skizzierte Situation hinein ist nun nach den Konsequenzen einer theologischen Ethik der Arbeit für die Gestaltung der Arbeitswelt heute zu fragen. Diese Konsequenzen können hier selbstverständlich nur in ihren Grundrichtungen angedeutet werden. Es geht hier auch nicht um eine umfassende Ethik der Arbeit, sondern um den spezifischen Beitrag der Theologie zu einer Formulierung einer solchen.

## 2. *Die Brücke zwischen Theologie und Ethik der Arbeit*

Die Brücke zwischen Theologie und (Sozial-)Ethik der Arbeit ruht auf den Grundaussagen einer theologischen Anthropologie, hier formuliert im Hinblick auf den durch die menschliche Arbeit zu leistenden Beitrag zur »Vollendung« des Menschen und der Menschheit. Was immer man sonst noch über diese »Brücke« sagen könnte, sie ruht auf jeden Fall auf den zwei folgenden zu benennenden Pfeilern:

a) Liebe als »Sehbedingung der Gerechtigkeit«

Der Sozialethik geht es grundsätzlich, also auch im Bereich der sozialen Ordnung der Arbeit, um mehr Gerechtigkeit. Nun aber weist der Papst – darin liegt geradezu der Angelpunkt seiner theologischen Sozialethik – in der Enzyklika »Dives in misericordia« darauf hin, daß »die Gerechtigkeit allein nicht genügt, ja zur Verneinung und Vernichtung ihrer selbst führen kann, wenn nicht einer *tieferen Kraft – der Liebe* – die Möglichkeit geboten wird, das menschliche Leben in seinen verschiedenen Bereichen zu prägen« *(Dives in misericordia* 12,3). Nikolaus Monzel hat schon vor Jahren die Begründung für diese vielleicht manchen überraschend vorkommende These so formuliert: »Erstens: Nur die Liebe kann die wirtschaftlich Herrschenden bewegen, auf die Vorteile und die Verteidigung einer ungerechten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung dauernd zu verzichten, und zweitens: Nur die Liebe kann den durch die eigene soziale Standortgebundenheit begrenzten Blick der politisch Herrschenden weiten und sehend machen für das suum cuique der verschiedenen Gruppen.«[22] Karl Lehmann kommentiert diesen Zusammenhang so: »Die sich erbarmende Liebe ist die stärkste revolutionäre Kraft der Welt. In diesem Sinne verbirgt sich in dem Thema der zweiten Enzyklika des Papstes ein explosives spirituelles Potential zur Veränderung der zwischenmenschlichen Beziehungen und auch der gesellschaftlich-politischen Strukturen.«[23]

b) Integraler Humanismus als Frucht des Evangeliums

Die Brücke zwischen Theologie und Ethik der Arbeit läßt sich noch einmal anders beleuchten, wenn man die für »Laborem exercens« zentrale Aussage des dreizehnten Abschnitts betrachtet: Hier ist von »Ökonomismus und Materialismus« die Rede, in denen der Papst die entscheidende Quelle einer unzureichenden sozialen Ordnung der Arbeit sieht. Diese Übel können nur geheilt werden, wenn die menschliche Gesellschaft »ein vollständiges, Gott und den Menschen einbeziehendes Bild« *(Laborem exercens* 13,2) des Menschen akzeptiere. Dieses »vollständige Bild« war bereits das große Anliegen der Enzyklika »Populorum progressio« Pauls VI., der dafür den Begriff »Integraler Humanismus« verwandte. Dabei geht es darum, den Menschen nicht nur in seinen ökonomischen Bedürfnissen zu sehen, sondern diese Bedürfnisse in Bezug zu setzen zu dem Gesamt seiner Natur und Kultur. Anders gesprochen: Es geht darum, das Sachziel der Wirtschaft abhängig zu sehen und abhängig zu machen vom Sinnziel des menschlichen Lebens. Dieses Sinnziel kann aber nur im Glauben »integral« erfaßt werden. Denn der

22 N. Monzel, a.a.O., S. 51.

23 K. Lehmann, Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens. Die Enzyklika über das Erbarmen Gottes Papst Johannes Pauls II. Freiburg 1981, S. 112.

Glaube »beseelt, reinigt und stärkt auch jenes hochherzige Streben, mit dem die Menschheitsfamilie sich bemüht, ihr eigenes Leben menschlicher zu gestalten und die ganze Erde diesem Ziel dienstbar zu machen« *(Laborem exercens* 27,4; vgl. GS 38).

### *3. Ethische Konsequenzen*

Wenn wir nun die so gebaute Brücke zwischen Theologie und Ethik der Arbeit begehen, dann gelangen wir zu einer ganzen Reihe von konkreten ethischen Konsequenzen im Hinblick auf den Sinn der menschlichen Arbeit und die diesem Sinn entsprechende soziale Ordnung der Arbeitswelt. Ohne damit das mögliche Revervoir an Konsequenzen erschöpfen zu können, sollen im folgenden die uns gegenwärtig besonders wichtig erscheinenden kurz skizziert werden:

a) Ein anderer Maßstab des Fortschritts

Die eingangs gestellte Frage, ob wir nicht zuviel und manchmal für falsche Ziele arbeiten, kommt aus dem Gespür, daß der Sinn der Arbeit nicht einfach in der Mehrung von äußeren Gütern bestehen kann. Darauf hat Paul VI. in »Populorum progressio« nachdrücklich aufmerksam gemacht, als er die wirtschaftlichen Fortschritte in Beziehung setzte »zu den hohen Werten der Liebe, der Freundschaft, des Gebetes, der Betrachtung« *(Populorum progressio* 20). Die Frage ist also, ob der neuzeitliche Arbeitsmythos nicht bereits Formen angenommen hat, die uns zwar die Aufhäufung eines Berges von immer mehr Gütern ermöglicht, uns aber gleichzeitig die nötige innere Freiheit, die Fähigkeit zu Liebe, Freundschaft, Gebet und Betrachtung gemindert haben. »Man kann nicht alles zugleich haben«, sagt der Volksmund, und er weiß darin um das kulturanthropologische Gesetz, das der alte Sigmund Freud in die Formel gefaßt hat: »Kultur beruht auf Triebverzicht«. Indem uns eine theologische Betrachtung der Arbeit einen alle Dimensionen des Menschseins umfassenden Maßstab des Fortschritts vermittelt, ermöglicht sie uns, unsere Arbeit im Bezug auf ein integrales Menschsein zu bedenken. Damit wird dem großen Thema der »Humanisierung der Arbeitswelt« erst jene Grundlage gegeben, die alle menschlichen Werte, auch die religiösen, einbezieht. Um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen: Daß der Mensch arbeiten muß, um zu überleben, ergibt sich aus der »Natur der Sache«. Ob wir aber zum Zwecke eines menschenwürdigen Lebens unbedingt alle unter Hochleistungsstreß arbeiten müssen, ob die Arbeitszeit unbedingt 40 Stunden pro Woche oder 65 Lebensjahre oder 200 Tage pro Jahr im Sinne einer wirtschaftlichen Erwerbstätigkeit umfassen muß, dies ist sehr wohl eine Frage der Güterabwägung. Hier muß das jeweilige Sachziel (eine anthropologisch befriedigende Güterversorgung) mit dem Sinnziel des menschlichen Lebens so in Beziehung gebracht werden, daß dabei alle Humanwerte mit-

berücksichtigt werden. Dadurch ergibt sich eine gegenseitige Relativierung der Einzelziele. Bei einer solchen Güterabwägung ergeben sich für einen Menschen, der sein Leben im Licht des Glaubens sieht, weitergehende und andere Konsequenzen als bei einer innerweltlich begrenzten Sinnbestimmung. Dieser »integrale« Maßstab des Fortschritts und nicht allein die »objektive« Zweckrationalität einer maximalen Güterproduktion müssen die Humanisierung der Arbeitswelt bestimmen.

b) Liebe ist stärker als Haß

Im III. Abschnitt der Enzyklika »Laborem exercens« befaßt sich Johannes Paul II. mit dem »Konflikt zwischen Arbeit und Kapital im gegenwärtigen Abschnitt der Geschichte« (*Laborem exercens* 11). Er widerspricht dabei der Konfliktideologie sowohl des frühen Kapitalismus wie des Marxismus und stellt ihnen gegenüber fest, es sei Kennzeichen der Arbeit, »daß sie die Menschen vor allem eint; darin besteht ihre soziale Kraft: Sie bildet Gemeinschaft (*Laborem exercens* 20,3). Dies bezeichnet der Papst als »grundlegende Struktur jeder Arbeit«. Deshalb dürfe man nicht von einem »Gegensatz zwischen Arbeit und Kapital« ausgehen, vielmehr von deren »unauflösbarer Verbindung« (*Laborem exercens* 13,2). – Nun wäre es ein grobes Mißverständnis, daraus eine völlige Interessenharmonie zwischen den verschiedenen am Wirtschaftsprozeß beteiligten Gruppen abzuleiten. Die Enzyklika weist aber nachdrücklich einen daraus abzuleitenden totalen Konflikt zwischen beiden zurück. Deshalb bezeichnet sie auch den notwendigen Kampf der Gewerkschaften als einen »Kampf für die soziale Gerechtigkeit«, als »einen normalen Einsatz *für* ein gerechtes Gut«, nicht als einen »Kampf gegen andere« (*Laborem exercens* 20,3). – Hinter dieser Sicht der Dinge steht letzten Endes die im Glauben begründete Annahme, daß Gott den Menschen die Fähigkeit gegeben hat, den Haß zu überwinden und bei gutem Willen aller Beteiligten Wege zur Einigung zu finden. Das Ringen darum geht zwar nicht ohne Konflikte ab, insofern der Mensch immer nur über eine begrenzte Einsicht und über begrenzte sittliche Kräfte verfügt. Zugleich aber besitzt er dank Gottes Gnade die Fähigkeit, das Trennende nicht zum totalen Kampf ausarten zu lassen. Was die Menschen verbindet, ist immer größer als das, was sie voneinander trennt. Dies betont der Papst sowohl gegenüber der nackten Wettbewerbstheorie des Kapitalismus wie gegenüber der Klassenkampftheorie des Marxismus. Letzten Endes steht dahinter die theologische Überzeugung, daß die Liebe stärker ist als der Haß. Diese Überzeugung ist dem Christen am Beispiel des Lebens, Sterbens und der Auferstehung Jesu im Glauben geschenkt. Wer diesen Glauben zu teilen vermag, dem sind damit neue und andere Kräfte gegeben; er vermag soziale Konflikte so zu handhaben, daß die Menschen durch sie nicht gespalten, sondern zusammengeführt werden.

c) Personalität und Partizipation

Der Enzyklika »Laborem exercens« geht es letzten Endes immer wieder darum, dem »personalen Gesichtspunkt« *(Laborem exercens* 15) zum Durchbruch zu verhelfen. Dieser Gesichtspunkt ist zutiefst in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, also theologisch begründet. Dies hat eminente Konseqenzen für die soziale Ordnung der Arbeit. Sowenig die Arbeit von der Person getrennt und damit zur Ware degradiert werden darf, ebensowenig darf dies mit dem »Kapital« geschehen. »Hinter beiden Begriffen stehen Menschen, lebende, konkrete Menschen; auf der einen Seite diejenigen, welche die Arbeit verrichten, ohne Eigentümer der Produktionsmittel zu sein, auf der anderen Seite jene, welche die Rolle des Unternehmers innehaben und entweder selbst die Eigentümer dieser Mittel sind oder deren Vertreter« *(Laborem exercens* 14,1). Die in diesem Kontext ausdrücklich bestätigte Eigentumslehre des Thomas von Aquin wird wiederum personalistisch begründet: Weil und insoweit es der »vollen Achtung dieser personalen Werte« dient, ist das persönliche Eigentum der Normalfall der Eigentumsordnung. Wenn der Papst mit Thomas von Aquin anerkennt, »daß auf bestimmten begründeten Motiven Ausnahmen vom Grundsatz des Privateigentums gemacht werden können«, dann wiederum nur insoweit, als dies nachweislich der »personale Gesichtspunkt« *(Laborem exercens* 15,2) erfordert. Weil sowohl im Unternehmen wie auf der Ebene der Wirtschaft insgesamt Personen und nicht Sachen miteinander kooperieren, aufeinander angewiesen sind, ergibt sich als selbstverständliche Konsequenz dieser Anthropologie die Partnerschaft und damit das Prinzip der Partizipation. In diesem Kontext weist der Papst auf die »zahlreichen, von den Fachleuten der katholischen Soziallehre und auch vom obersten kirchlichen Lehramt vorgebrachten Anregungen *(consilia)*« hin, die einer besseren Verwirklichung der Partizipation dienen können: »Sie betreffen das *Miteigentum* an den Produktionsmitteln, die Mitbestimmung, die Gewinnbeteiligung, die Arbeitnehmeraktien und ähnliches« (14,5). Bei allen diesen Anregungen, dies machen auch die Verweise auf die Pastoralkonstitution (68) und die Enzyklika »Quadragesimo anno« (65) deutlich, geht es nicht um eine »laboristische« Wirtschaftsordnung, sondern darum, daß das »Lohnarbeitsverhältnis« durch eine »gewisse Annäherung an ein Gesellschaftsverhältnis« *(Quadragesimo anno* 65) personalistischer gestaltet wird. Die dafür sozialphilosophisch mögliche Begründung wird in einer theologischen Sicht der Ordnung menschlicher Arbeit auf eine neue Ebene gehoben. Es ist aufschlußreich, daß bereits in der Pastoralkonstitution für die Mitwirkung aller am Produktionsprozeß Beteiligten derselbe Ausdruck verwendet wird, der in der Liturgiekonstitution die aktive Teilnahme aller Gläubigen an der Eucharistiefeier bezeichnet, die »participatio actuosa«. Neben allen sonstigen Gründen, die man für das Prinzip der Partnerschaft und Partizipation im Bereich der industriellen Arbeitswelt

beibringen kann, hat für den Christen die theologisch begründete Gottebenbildlichkeit des Menschen eine besondere Qualität. Wenn der Mensch nach Aussagen der Enzyklika »Laborem exercens« »durch seine Arbeit am Werk des Schöpfers teilnimmt« (25,2), dann ergibt sich daraus für den Christen die Verpflichtung, mit Phantasie und Sachkenntnis alle Wege auszuschöpfen, die auch dem »abhängig« Arbeitenden jenes Maß an Partizipation gewährleisten, das nach Lage der Dinge möglich ist. Die Kirche kann zwar hier keine verbindlichen technischen Modelle vorlegen, sie begrüßt und fördert aber nachdrücklich alle Maßnahmen und sieht sie in ihrer theologischen Anthropologie zutiefst begründet, die es dem Menschen in seiner Arbeit ermöglichen, »sich zugleich als Miteigentümer der großen Werkstätte zu betrachten, in der er gemeinsam mit allen andern arbeitet« *(Laborem exercens* 14,7), »Mitverantwortlicher und Mitgestalter in der Werkstätte« zu sein, »in der er tätig ist« *(Laborem exercens* 15,1), eine Arbeitsordnung zu schaffen, in der er »das *Bewußtsein* haben kann, im eigenen Bereich zu arbeiten« *(in re propria laborare – Laborem exercens* 15,2). – Damit ist ein theologisch begründetes Postulat aufgestellt, das wir zwar in dieser Welt nie vollständig erreichen werden, das uns aber auch davor bewahrt, jemals mit irgendwelchen davon weit entfernten Zuständen zufrieden zu sein.

d) Arbeit in universeller Solidarität

Die menschliche Arbeit trägt »das Merkmal der Person, die in einer Gemeinschaft von Personen wirkt« *(Laborem exercens,* Präambel). Aus der Hinordnung der Arbeit auf das Wohl des Menschen, der Familie, der Menschheit leitet der Papst »die moralische Verpflichtung zur Arbeit« *(Laborem exercens* 16,2) ab. Der Pflicht zur Arbeit entspricht aber auch das Recht aller Menschen, die dazu fähig sind, Arbeit zu finden und die Früchte der Arbeit aller Menschen so zu verteilen, daß alle den notwendigen Lebensunterhalt (mindestens) daraus bestreiten können. Dies ist der Sinn der universalen Bestimmung der Güter, wie ihn bereits Thomas von Aquin gesehen hat. Darauf weist »Laborem exercens« mehrfach hin. Diese Ausrichtung der Arbeit auf eine universale Solidarität wird durch nichts tiefer begründet als durch eine theologische Anthropologie, welche die Menschheit insgesamt und jeden einzelnen Menschen in jener inneren Verbundenheit sieht, in der alle Menschen von Gott her geschaffen sind und in ihm ihr Ziel finden. Insbesondere die Identifikation Jesu Christi mit jedem einzelnen notleidenden Menschen verpflichtet den Glaubenden zu dieser Solidarität. Dieses theologische »Existential« des Christen verpflichtet ihn, auch im Bereich der materiellen Güter Konsequenzen aus dieser inneren, durch Gott gestifteten und in Christus offenbarten Verbundenheit aller Menschen zu ziehen. In der gegenwärtigen wirtschaftlichen Situation sind es vor allem drei Großgruppen, auf die hin Arbeit und Fleiß aller dazu Fähigen eingesetzt werden müssen:

Zum einen die durch Arbeitslosigkeit Betroffenen, zum andern die große Zahl der Unterbeschäftigten der Dritten Welt und schließlich – dies ist sicher die größte Gruppe – die nach uns kommenden Generationen, denen wir ebenfalls Arbeit und Lebensunterhalt bereitstellen bzw. übriglassen müssen. Gerade die Verantwortung gegenüber den kommenden Generationen und die daraus erwachsenden Verpflichtungen zu einem ökologisch verantwortlichen Gebrauch der Ressourcen dieser Erde sind letztlich in ihrer vollen Tiefe nur in einer im Glauben begründeten Solidarität im Blick auf die Gotteskindschaft aller Menschen zu verstehen und zu bejahen.

Abschließend sei festgestellt: Wie wir in den vier vorausgehenden Abschnitten exemplarisch verdeutlicht haben, ergeben sich aus einer theologischen Sicht der Arbeit nicht nur zusätzliche Motivationen, um die Forderungen einer immanenten Ethik der Arbeit zu erfüllen, sondern auch anthropologisch neue Einsichten, die Ethos und Ethik der Arbeit im Licht des Evangeliums inhaltlich modifizieren. Die jeweils besonders geforderten Modifikationen ergeben sich als »Zeichen der Zeit«, die der Christ unter dem Antrieb des Geistes zu deuten hat. Der durch das Evangelium ermöglichte »integrale Humanismus« läßt so immer wieder neue Wege zu einer menschenwürdigeren Ordnung der Arbeit aufscheinen. Gerade so läßt sich in diesem wichtigen Bereich menschlicher Existenz deutlich machen, was das Zweite Vatikanische Konzil als den Kern der Sendung der Kirche bekundet hat, daß nämlich ihr Auftrag zwar »religiös, aber gerade dadurch höchst human« (*Gaudium et spes* 11,2) sei.

# Wovon handelt die Theologie der Arbeit?

*Von Helmut Juros*

1. Die heutige sozial-wirtschaftliche Krise in einigen Ländern bietet manchen Politikern die Gelegenheit, Appelle an Menschen zu richten, sie sollen härter und besser arbeiten. Sie sind nämlich davon überzeugt, daß Inflation, Versorgungsmängel und ständig wachsende Armut der Bevölkerung nicht so sehr das Ergebnis einer unzulänglichen Wirtschaftsführung, einer falschen Investitions- und Handelspolitik des Staates oder wachsender Rüstungsausgaben sind, sondern vielmehr auf eine geringe Arbeitseffektivität der arbeitenden Menschen selbst – der Opfer des ökonomischen Regresses – zurückzuführen sind. Die Ursache der wirtschaftlichen Mängel und der sich daraus ergebenden sozialen und politischen Spannungen, auch der internationalen, liege bei den Menschen, in einem ungenügenden Arbeitsethos, in einem sittlichen Verfall der Gesellschaft, also in einer geistig-moralischen Sphäre, für die auch die Kirche verantwortlich sei. Die Aufgabe der Kirche wäre es daher – im Verständnis mancher Politiker –, eine Ideologie der Arbeit zu schaffen, die sich positiv auf die Arbeitsmoral auswirkt, als stimulierender Faktor der Produktivität. Solch einen Zweck hätte eine entsprechende Ideologie der Arbeit zu erfüllen, also eine Theologie der Arbeit, ausgearbeitet von der Kirche als ihre theologische Theorie der Arbeit, die nicht nur die moralische Pflicht der redlichen Arbeit rechtfertigen würde, sondern auch eine höhere Effektivität der Wirtschaftshandlungen begünstigte mittels eines kohärenten inneren Motivationssystems.

In diesem ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Zusammenhang wird die Martin-Luther-Ehrung anläßlich seines 500. Geburtsjahres als Gelegenheit aufgegriffen, seine Theologie zu glorifizieren, und zwar unter dem Gesichtspunkt der geschichtlich erprobten ideologischen Inspirationen für eine stärkere Tätigkeit in der Welt im Sinne einer Berufung, in deren Lebensmitte die Arbeitsamkeit, die Ersparnis und Akkumulation von Gütern, die Kontrolle des eigenen Zeitgebrauchs stehen und zum nüchteren Lebensstil führen. Deshalb schmeicheln die Politiker den evangelischen Christen und schreiben ihnen die Rolle der Avantgarde in einer überkonfessionellen, pluralistischen Gesellschaft zu.[1] Diese Haltung ist so offensichtlich, daß mitunter entweder stolz zu hören ist, die Bevölkerung sei evangelisch, oder ein Bedauern, daß infolge der Gegenreformation der Protestantismus

1 Vgl. Jan Szczepański, Społeczne aspekty doniosłosci luteranizmu. Tradycja godna naśladowania. In: »Tygodnik Polski« 1983, Nr. 48, S. 3.

daran gehindert worden sei, sich im ganzen Lande auszubreiten. Was ihnen wenigstens Trost bietet, ist, daß die Gesellschaft konfessionell differenziert ist und nicht nur aus katholischen Christen besteht. Der Katholizismus bietet – ihrer Meinung nach – keine günstige Voraussetzung für die Gestaltung eines solchen Arbeitsethos, das die gewünschten ökonomischen Leistungen garantieren würde.

Dabei wird die längst schon bezweifelte These Max Webers aufgewärmt, formuliert in seiner Abhandlung »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«. Dieser These zufolge bevorzugt der Katholizismus die Gesinnungsethik, die im Gegensatz zu der Erfolgs- und Verantwortungsethik die sozial-wirtschaftlichen Leistungen des menschlichen Handelns nicht ernsthaft in Betracht zieht, ebenso die Möglichkeiten und Pflichten der Verwirklichung von menschlichen Entscheidungen im gesellschaftlich-ökonomischen Bereich in dieser Welt. Eine Gesellschaft, in der die Katholiken die Mehrheit bilden, muß sich durch eine Rückständigkeit des Wirtschaftslebens charakterisieren, was unvermeidlich zu einer wirtschaftlichen Krise führen muß. Der Protestantismus dagegen, die Theologie Luthers, gar nicht zu sprechen von der Calvins, waren einst das ideologische Fundament der wirtschaftlichen Entwicklung der kapitalistischen Länder und sind auch heute in sozialistischen Ländern ein Faktor, der sich positiv auf das Berufsethos und den wirtschaftlichen Aufstieg auswirken kann.

Infolge solcher Überlegungen einiger politischer Ideologen von heute kommt es zu einer entsprechenden Propaganda der sozialen Erziehung. Sie sei auszurichten auf die moralische Kultur der Arbeiter und dadurch auch auf den Produktionswert und das Produktionsniveau ihrer Arbeit. Der enge Zusammenhang und die Wechselbeziehung zwischen Ethik und Ökonomie, die durchaus bestehen, werden gerechtfertigt vom ökonomischen Sinn und Wert, so daß sie den moralischen Werten übergeordnet sind. Man muß also beim Arbeiter bestimmte »Tugenden« herausbilden, einfach deshalb, weil sie ökonomisch rentabel sind. Die übrigens gerechtfertigte Forderung einer moralischen Erneuerung der Gesellschaft, Verteidigung geistiger, vor allem moralischer Werte, werden in diesem Falle mißverstanden und uminterpretiert zu einem Werkzeug der Wirtschaftspolitik. Theologie und Ethik werden zu einem bloßen Instrument der Ökonomie und Politik, nicht aber zu ihrem Kriterium.

Moralische Werte bilden also nicht die Grundlage für den Sinn der menschlichen Arbeit. Man geht nicht von der Voraussetzung aus, daß die menschliche Arbeit in der Überzeugung ausgeführt werden muß, daß sie ein sinnvolles Handeln des Menschen für andere Menschen ist, eine der wesentlichen Möglichkeiten der menschlichen Existenz und dadurch eine Form des Dialogs, der Kommunikation zwischen den Menschen. Es kommt zu einer Umkehrung der Werthierarchie, die den Menschen auf einen bloßen Arbeiter

reduziert und zur Entpersonalisierung des Produktionsprozesses führt. Solch ein Tatbestand ruft wiederum Proteste der Arbeiter hervor, gegen die Zerstörung der Persönlichkeit und Entfremdung, die geleistet werden mit Hilfe der Religion in der Form einer ideologisierten Theologie der Arbeit.

Die obige Schilderung der gegenwärtigen sozial-ökonomischen Situation kann in gewissem Grad regionalen Modifizierungen unterliegen. Für jeden aber kann sie einen entsprechenden Sinnhorizont bilden, der für die richtige Problemstellung unentbehrlich ist; denn die Theologie der Arbeit muß eine bestimmte methodologische Struktur aufweisen, die verhindern kann, diese Theologie für ideologische Zwecke einzusetzen. Von der methodologischen Konzeption der Theologie der Arbeit, von den richtigen Antworten auf die Fragen: was ist ihr Forschungsobjekt, wozu und auf welcher Weise soll sie betrieben werden, hängt es ab, ob sie zu einer Ideologie wird und axiologisch zweifelhaften Zwecken dient.

Die Frage lautet demnach: Welche Theologie der Arbeit ist eine authentische Theorie der Arbeit, die eine ideologische Manipulation verhindert? In der Geschichte hat es viele Konzeptionen gegeben, denen methodologisch verschiedene Programme zugrunde lagen. Inhaltlich gesehen, waren sie entweder glorifizierend-optimistisch oder fatalistisch-pessimistisch. Welche von ihnen ist die richtige und auf welche soll man sich stützen, um einer Entfremdung der Arbeit entgegenzuwirken?

2. In der Geschichte der Theologie der Arbeit taucht ein Problem auf, das wir als »Objektschwäche« bezeichnen wollen. Der Gegenstand der Theologie der Arbeit ist nämlich nicht das eigentliche »Objekt« der Theologie – Gott, sondern die Arbeit, also eine Wirklichkeit des Menschen. Es entsteht ein neues theologisches Genus und damit eine sogenannte Theologie des Genetivs. Ist aber solche Theologie legitim? Wie kann man Arbeit und Theologie miteinander verbinden? Worin soll das Theologische der Arbeit bestehen? Diese Fragen sind methodologisch relevant. Die Theologie der Arbeit muß nicht nur das Theologische in Betracht ziehen, sondern auch die Arbeit, ohne daß deren Eigenständigkeit gefördert wird.

Die Geschichte zeigt, wie die Theologie der Arbeit als eine theologische Interpretation der Arbeit ein falsches Bild der Wirklichkeit oft genug darstellte, die Realität bewußt oder unbewußt verfälschte. Die Art und Weise der Theologisierung der Arbeit in der Vergangenheit weckt ein Mißtrauen gegen ihre theoretischen Konstrukte, die konjunkturell eine Ideologisierung der Arbeit möglich machten, so daß sie längst ihre sozial-ethische Unschuld verloren haben.

Die Theologie der Arbeit, als Theologie des Genetivs aufgefaßt, ist nur dann methodologisch legitim, wenn sie an die Inkarnationsstruktur der göttlichen Offenbarung gebunden ist. Die Inkarnation legitimiert ein theologisches Denken über die menschliche Arbeit, weil Gott in die Immanenz der

Wirklichkeit der Arbeit als »Ort Gottes« eingeht, ohne in ihr aufzugehen und zugleich ihre menschliche Autonomie aufzuheben. Dadurch wird die Theologie der Arbeit nicht zur Theologie vom weltlichen Gegenstand, sondern zur Theologie der Immanenz Gottes, die die Arbeit transparent macht als eine »Sache Gottes«.

Wenn man also keine Ersatztheorie aufstellen und der Ideologie nicht verfallen will, muß man vor allem das Phänomen der Arbeit ohne jegliche Einschränkung untersuchen. Die methodologische Ortsbestimmung der menschlichen Arbeit als Objektes im Ausgangspunkt der Theologie verlangt zuerst eine phänomenologische Analyse der erfahrbaren Arbeit, eine Explizierung der Arbeitserfahrung des Menschen und der Fragen, die sich daraus ergeben. Die Daten der Erfahrung und die Fragen, die den personalethischen Charakter der Arbeit verdeutlichen und eine endgültig philosophisch-theologische Erklärung fordern, haben eine entscheidend »theoriebildende« Funktion für die Theologie der Arbeit, nicht nur allein die biblischen bzw. kirchlichen Aussagen. Deshalb muß die Arbeit stets neu, adäquat und integral definiert werden, und zwar so, daß deren Begriff die Vielfalt ihrer gegenwärtigen Formen impliziert.

Natürlich, der Theologe muß sich dessen bewußt sein, daß es verschiedene Definitionen der Arbeit gibt, was wiederum seine weiteren theologischen Reflexionen mitbestimmt. Die Arbeit kann z. B. einseitig in ihrer Beziehung zu Primärbedürfnissen des Menschen aufgefaßt werden. Die ganze Problematik wird dann auf die bloße Lohngerechtigkeit bzw. ökonomische Ausbeutung des arbeitenden Menschen reduziert. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Betonung des Zusammenhangs zwischen Arbeit und Lohn, mit eingeblendeten Vorstellungen seitens der Ökonomen und Politologen, das ganze Problem der Explizierung noch nicht erschöpft, die heutzutage vielmehr die ethisch-theologisch relevanten, interpersonalen, gemeinschaftbildenden Aspekte der Arbeit hervorhebt. Wenn aber der Theologe bei dieser einseitigen Auffassung bleibt, dann muß er auch konsequent das Objektziel seiner Theologie der Arbeit in der Arbeitsleistung, in der programmatisch stärkeren Motivierung der Arbeitsleistung sehen.[2]

3. Die Frage, wie die Theologie der Arbeit methodologisch korrekt aufgebaut werden soll, bleibt dennoch nach wie vor offen und wird von wenigen Theologen nur indirekt aufgegriffen. D. Mieth[3] scheint über dieses methodologische Bewußtsein zu verfügen, indem er die menschliche Arbeit als Ort der sittlichen Erfahrung verstehen will. Offenkundig ist für ihn die konkrete Wirklichkeit der arbeitenden Menschen mit ihren personalen und

---

2 Vgl. Josef Tischner, Überlegungen zur Arbeitsethik. In: Person im Kontext des Sittlichen. Beiträge zur Moraltheologie, hrsg. von J. Piegsa/H. Zeimentz. Düsseldorf 1979, S. 175 - 193.

3 Dietmar Mieth, Solidarität und Recht auf Arbeit. In: »Concilium« 18 (1982), H. 12,

sozialen Wertdimensionen ein Ausgangspunkt für die Theologie der Arbeit. Theologisch-ethisch relevant sind seiner Meinung nach nicht nur die durch die Arbeit erzielte Selbstdarstellung und Identitätsbildung der arbeitenden Menschen, sondern auch ihre Zusammengehörigkeit und Solidarität. Eine Solidarität der Arbeiter miteinander, die in den Konflikten der letzten Zeit als erfahrbares moral-religiöses Faktum zum Vorschein gekommen ist, bildet auch in der theologischen Reflexion Mieths »keine aufgelegte sittliche Pflicht, sondern unausweichliche Antwort auf den Anspruch des christlichen Glaubens, von dem aus das menschlich eigentlich Selbstverständliche nicht nur erkennbar, sondern auch praktisch vollziehbar wird«.[4] Die Aufgabe der Theologie der Arbeit wäre also, dieses Faktum zu beschreiben und zu erklären. Daraus ergibt sich logisch folgendes: »Wenn man dies voraussetzt, darf man eine Theologie der Arbeit nicht mehr so sehr wie bisher in bezug auf den einzelnen Menschen entwickeln.«[5]

Methodologisch suspekt ist aber folgende Aussage: »Wenn zwei theologische Voraussetzungen richtig sind, daß nämlich der Mensch als Ebenbild des tätigen Schöpfergottes erstens von vornherein als Gemeinschaft verstanden werden muß und zweitens in dieser Gemeinschaft auch das Zusammenwirken eines trinitarischen Gottes abbildet, dann kann Arbeit nicht mehr einfach als Akt schöpferischer Selbstverwirklichung des einzelnen in der Realisation des göttlichen Schöpfungsauftrags und in der Vorbereitung der endzeitlichen Durchdringung der Schöpfung durch die Versöhnung verstanden werden (. . .) Arbeit ist nicht so sehr die *Selbstverwirklichung* als sozialer Ort der Selbsterwirkung.«[6] Das bedeutet, daß in dieser theologischen Aussage die Richtigkeit hypothetisch vorausgesetzt und als theologisches Interpretamentum zum Verstehen der Arbeit angewendet wird. Wenn sie theologisch stimmen würde, gäbe es kein Problem mit einer solchen Auffassung von Arbeit. Aber gerade problematisch ist sowohl die inhaltliche Richtigkeit dieser Aussage als auch die methodologische Korrektheit. Solchem theologischen Verfahren widerspricht die Tatsache, daß in anderen Theologien der Arbeit eine unterschiedliche biblische Auslegung vorausgesetzt wird.

Wie kann sich die Theologie der Arbeit von derartigen exegetischen Kontroversen befreien? Ein Ausweg in dieser Situation wäre, die Theologie der Arbeit methodologisch unabhängig von biblischen Voraussetzungen zu machen, mindestens in der explikatorischen Analyse (was ist Arbeit?) und in der explanatorischen Rechtfertigung (warum und wozu Arbeit?). Positiv gesagt: Die Grundlage der Theologie der Arbeit soll die Erfahrung bilden, also eine unter dem Gesichtspunkt des christlichen Glaubens aufgefaßte

4 Ebd., S. 742.

5 Ebd., S. 747.

6 Ebd., S. 747.

Tatsache, daß z. B. Arbeit eine interpersonale Ich-du-Relation ist und zwischenmenschliche Beziehungen stiftet. Die Theologie der Arbeit stellt im Ausgangspunkt ihrer theoretischen Reflexion fest, daß die Arbeit aus dem Menschen hervorgeht und auf den Menschen hingeordnet ist. Sie dient der Solidarität und verbindet im gemeinsamen Werk die arbeitenden Menschen als Brüder. Das zeigt die Erfahrung der Arbeit selbst. Das wird auch vorausgesetzt von der theologischen Reflexion, ebenso in lehramtlichen Aussagen der Kirche. Die Enzyklika Johannes Pauls II. *Laborem exercens* ist das beste Beispiel dafür. Daß die Arbeit ein Gut für den Menschen ist und die Würde ihres Subjekts Maßstab für sie ist, findet ihren Grund in der Erfahrung, die auch dem Papst selbst ein Vorverständnis gibt und zugleich ein hermeneutisches Prinzip bildet, um die Schöpfung und Teilhabe an ihr (Gen 1,26-28) als eine Selbstverwirklichung des Menschen wie auch Selbstüberschreitung auf das Du hin zu verstehen, ohne sich in die exegetischen Kontroversen verwickeln zu lassen. Dann kommt es zur vollen Klarheit, was Schöpfung, Inkarnation und Erlösung für den durch die Arbeit mit den anderen verbundenen Menschen bedeutet. So findet die Theologie der Arbeit in der christlichen Offenbarung die umfassende Bedeutung der erfahrbaren Arbeit und ihre ultimative Begründung.

4. Die christliche Tradition und die Geschichte der Theologie der Arbeit liefern genug widersprüchliche Beispiele von unterschiedlichen Sinngebungen, welche der Arbeit zuerkannt wurden und wie sie selbst unterschiedlich gewertet wurde: als Segen oder als Fluch. Manchmal wurde sie als Nachahmung des Schöpfers und Teilhabe an der Weiterentwicklung der Schöpfung hochgeschätzt, manchmal wieder als Fluch und Strafe für die Sünde des ersten Menschen negativ bewertet. Dieses Hin- und Herpendeln der Theologie zwischen einer optimistischen und einer pessimistischen Auffassung und Beurteilung der Arbeit ergab sich aus der Tatsache, daß die Theologie nicht vom Phänomen der Arbeit selbst, sondern von der biblischen Vermittlung über die Arbeit ausging. Trotz dieser historischen Tatsachen entsteht die Frage: Ist hier der biblische Ansatz oder nur eine schlechte Exegese daran schuld, daß sich die in der Vergangenheit entwickelte Theologie der Arbeit durch Aporien auszeichnet? Manche glauben, den Grund dafür in der Einseitigkeit biblischer Auffassung biblizistisch orientierter Theologen finden zu können. Es soll schon genügen, wenn die bis jetzt einseitige Betonung der Arbeit entweder als einer geschaffenen oder als einer zu erlösenden Wirklichkeit vermieden und gleichzeitig die eschatologische Dimension nicht vernachlässigt wird. Um die Meinungsverschiedenheiten und Widersprüche in der Theologie der Arbeit zu bewältigen und einen Ausweg aus den Aporien zu finden, muß man nur auf die so sehr in der Bibel deutliche Doppelwertigkeit der Arbeit hinweisen.

Folglich entsteht hier die Frage, ob diese biblisch-exegetische Orientierung

einen ideologischen Mißbrauch der Theologie der Arbeit verhindern kann, damit auch das kirchliche Denken über die Arbeit nicht dem Einfluß der jeweiligen gesellschaftlich-kulturellen Situation und der herrschenden Politik des Staates unterliegt. Das biblizistische Denkmodell in der reformatorischen Tradition ist doch noch heute eine Versuchung, die Theologie der Arbeit als »diakonische Leistung« den politischen Strukturen zur Verfügung zu stellen, weil gerade die beiden Sichtweisen der Arbeit in der Bibel dies erlauben. Solche Theologie der Arbeit kann auch heute die Rolle einer »Hoftheologie« spielen, im Dienste bestimmter politischer Zielvorstellungen des Volkswirtschaftsstaates in der Zeit einer ökonomischen Krise.

Um überhaupt jede extreme Auffassung der Arbeit zu vermeiden, insbesondere ihre vorbehaltslose Verherrlichung mittels einer ideologisch funktionalistischen Theologie, muß also ihr biblizistischer Konstruktionsfehler methodologisch korrigiert werden. Es reichte nicht aus, die inhaltlichen Unzulänglichkeiten einer biblizistischen Arbeitstheologie zu überwinden. Als Theologie des Genetivs ist sie nur dann methodologisch einwandfrei, wenn sie die erfahrbare Wirklichkeit der Arbeit theologisiert, d. h. theologisch ihre umfassende Bedeutung expliziert und endgültig erklärt im Rahmen der gesamten christlichen Botschaft, innerhalb des trinitarischen Geheimnisses, im Kontext der Menschwerdung, Erlösung und der Erwartung der Zukunft Gottes. Solches methodologische Verfahren der Theologie kann der Arbeit ihre echte, erfahrungsmäßig definierbare Bedeutung bewahren und ihr Selbst- und Stellenwert zuweisen. Was sie zuerst anthropologisch-ethisch expliziert und justifiziert, versucht sie weiter theologisch zu identifizieren und zu verstehen. Ihre methodologische Struktur bleibt offen für alle neuen Arbeitsprobleme, wie z. B. die Arbeitslosigkeit, das Recht auf Arbeit usw. Dafür kann eine biblizistisch aufgebaute Theologie nur fragmentarisch einen christlichen Kontext bilden, um z. B. das Problem der Arbeitsbedingungen endgültig theologisch zu verstehen. Um eine möglichst erschöpfende Antwort der Theologie zu geben, werden dem Christen die in der Erfahrung begründeten Kenntnisse über komplexe Gegebenheiten und deren Analyse abverlangt. Theologie der Arbeit muß also eine theologische Explizierung und Explanierung (Erklärung) der Wirklichkeit der Arbeit sein, wenn sie nicht der einseitigen Auffassung bzw. der ideologischen Manipulation anheimfallen will, wie das der Fall ist in der biblizistisch orientierten Theologie, die sich als eine offenbarungspositivistische Lehre über das Thema der Arbeit bzw. als eine rationale Interpretation der Bibelaussagen über die Arbeit versteht.

Nur in uneigennütziger Schätzung der Wahrheit, was Arbeit bedeutet, kann deren Theologie die Freiheit bewahren und sich gegen jeden von Ideologien und Macht ausgehenden Manipulationsversuch behaupten. Auch auf die Theologie der Arbeit trifft die Warnung zu, die Johannes Paulus II. in der Ansprache am 15. November 1980 in Köln vor den Wissenschaftlern und

Studenten der deutschen Hochschulen aussprach: »Die funktionalistische, wertfreie und wahrheitentfremdete Wissenschaft kann durchaus in den Dienst von Ideologien treten.«

Treu der Autorität der Erfahrung, die ein arbeitender Christ hat, stellt die Theologie der Arbeit die Person des Menschen in den Vordergrund, die die Arbeit verrichtet, nicht den *homo ut producens,* für den die Arbeit den Mittelpunkt des Lebens bildet und auf die alles andere orientiert werden soll, sondern den *homo ut homo,* die arbeitende Person, von der Arbeitsergebnis und Arbeitsprozeß sich nicht trennen lassen. Im sittlich-religiösen Erfahrungsfeld der Arbeit tritt er in seiner personalen Würde auf, die seine unverzichtbaren Rechte auf Freiheit und Solidarität begründet. Deshalb hat Papst Johannes Paul II. die so erfahrbare Arbeit als eine Quelle und Grundlage für die Rechte des arbeitenden Menschen begriffen und in der heilsgeschichtlichen Perspektive theologisch gerechtfertigt. So ist die Theologie der menschlichen Arbeit zuletzt eine Theologie der arbeitenden Person, die die personale Würde und die Menschenrechte inhaltlich so stark hervorhebt, daß sie *ex definitione* und nicht nur aus methodologischen Gründen, jede ideologische Manipulation ausschließt. Ihre Auffassung der Arbeit läßt nicht zu, im Namen der Verwirklichung der menschlichen Befreiung bzw. des Gemeinwohls sie als ideologisches Instrument auszunutzen. Als eine personalistische Theorie der Arbeit liefert sie keine ideologische Rechtfertigung, weder der individualistischen Privatheit noch dem Kollektivismus. Ihr Mangel an Funktionalität, ihre Nutzlosigkeit machen sie politisch unabhängig von wirtschaftlichen Bedürfnissen und funktionalistischem Denken der Mächtigen. Im Gegenteil, sie demaskiert Verachtung und Ausbeutung der arbeitenden Menschen im Namen einer ideologisch suspekten Theorie der Arbeit, indem sie auf einige »Götzen«, wie Wahrung der Besitzstände oder Wirtschaftsmonopolismus des Staates, hinweist, die das wahre Ziel der Arbeit zerstören. In einem Hirtenbrief zur Fastenzeit 1980 der niederländischen Bischöfe (ich zitiere nach D. Mieth) steht geschrieben: »Götzen sind daran erkennbar, daß sie letztlich Solidarität unter den Menschen zerstören.« Theologie der Arbeit als Theo-logie, d. h. als Lehre von Gott und der göttlichen Offenbarung, daß Gott dem Menschen vielmehr den Menschen geoffenbart hat, erfüllt ihre Aufgabe der Sinnfindung und -begründung der Arbeit, indem sie hoffnungsvolle Wege aufzeigt, die zur christlichen Solidarität zwischen den arbeitenden Menschen führen.

# Arbeitslosigkeit und Arbeit

*Von Arno Anzenbacher*

Eines der dringendsten Probleme der Gegenwart ist die Arbeitslosigkeit. Den Möglichkeiten und Perspektiven ihrer Überwindung sind die folgenden Überlegungen gewidmet. Einleitend zwei Sätze aus der großen Arbeitsenzyklika Johannes Pauls II. *Laborem exercens*. Der erste lautet: »Es geht darum, vielleicht mehr als bisher herauszustellen, daß die menschliche Arbeit ein Schlüssel und wohl der wesentlichste Schlüssel in der gesamten sozialen Frage ist . . .« (LE 3). Der zweite sagt: »Die Kirche ist überzeugt, daß die Arbeit eine fundamentale Dimension der Existenz des Menschen auf Erden darstellt« (LE 4).

Auf dem Hintergrund dieser beiden Sätze möchte ich drei Überlegungen anstellen. In der ersten soll es um das Recht auf Arbeit gehen, in der zweiten um die Forderung nach Verteilung der Erwerbsarbeit und in der dritten um die Chance, die in der Ausweitung des sogenannten autonomen Bereichs liegt.

## *1. Das Recht auf Arbeit*

Die Rede vom Recht auf Arbeit steht im Kontext des modernen Menschenrechtsdenkens. In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 ist das Recht auf Arbeit im Artikel 23 folgendermaßen ausgesprochen: »Jeder Mensch hat das Recht auf Arbeit, auf freie Berufswahl, auf angemessene und befriedigende Arbeitsbedingungen sowie auf Schutz vor Arbeitslosigkeit.« Der Pakt der Vereinten Nationen über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966 formuliert das Recht auf Arbeit im Artikel 6: »Die Vertragsstaaten erkennen das Recht auf Arbeit an, welches das Recht jedes einzelnen auf die Möglichkeit, seinen Lebensunterhalt durch frei gewählte oder angenommene Arbeit zu verdienen, umfaßt, und unternehmen geeignete Schritte zum Schutz dieses Rechts.« Während die Deklaration von 1948 eher Empfehlungscharakter hat, sind die beiden Pakte von 1966 als internationale Verträge in Kraft getreten und damit geltendes Völkerrecht.

Nun wird man sicher zugeben müssen, daß das Recht auf Arbeit als ein vom Staat zu garantierendes, subjektives und einklagbares Recht kaum in Einklang zu bringen ist mit gewissen Grundvoraussetzungen unserer Wirtschaftsordnung. Der zitierte Pakt fordert auch nicht diese Interpretation. Er fordert lediglich, daß die Vertragsstaaten »geeignete Schritte zum Schutz dieses

Rechts« unternehmen. Man könnte es insofern ein Absichtsrecht nennen, eine menschenrechtliche Grundintention aller Politik.

Versuchen wir aber, dieses Recht auf Arbeit nicht primär in seiner positivrechtlichen Relevanz zu sehen, sondern es sozialethisch zu bedenken. Alle Menschenrechte haben letztlich den Sinn, der menschlichen Person menschenwürdiges Menschsein zu ermöglichen, ihr die Chance einzuräumen, die ihrer Freiheit aufgegebene Humanität zu verwirklichen und zu entfalten. Ich erinnere an die berühmte Aussage der Konzilskonstitution *Gaudium et spes:* »Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohl der Personen orientieren; denn die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt« (GS 26). Aus der ursprünglichen Verpflichtung der Person zur Selbstverwirklichung, zur Entfaltung ihres Menschseins, in der Sprache des Glaubens gesprochen: Aus der Verpflichtung und Berufung, in die der Mensch aufgrund der Schöpfung und der Erlösung hineingestellt ist, resultiert der menschenrechtliche Anspruch der Person.

Diese Verpflichtung und Berufung können wir jedoch nur erfüllen in *Kommunikation und Kooperation* mit anderen Menschen, also in Liebe und Arbeit. Die Verwirklichung der unserer Freiheit aufgegebenen Humanität setzt demnach ein Zweifaches voraus: Zunächst die Partizipation, die Teilnahme oder Teilhabe an materiellen und kulturellen Werten, die schon gesellschaftlich erarbeitet sind. Aber menschenwürdige Selbstverwirklichung erfordert nicht nur die Partizipation an diesen schon erarbeiteten Werten, sondern darüber hinaus die Partizipation an der sozialen Kooperation selbst, in welcher diese materiellen und kulturellen Werte erhalten, erneuert und entwickelt werden. Eben das Miteinander und Füreinander der Arbeit, dieses arbeitende Eintreten des Menschen in die Arbeit anderer, wie *Laborem exercens* (13) sagt, ist unverzichtbare Bedingung der Selbstverwirklichung. Denn diese immer neu zu erarbeitenden sozialen, gemeinwohlartigen Werte sind *Sinnansprüche menschlicher Praxis.* Im Mitwirken an ihrem Zustandekommen realisiert sich menschlicher Daseinssinn, verwirklicht sich Humanität, vollzieht sich personale Entfaltung. Das II. Vaticanum sagt: »Durch seine Arbeit erhält der Mensch sein und der Seinigen Leben, tritt in tätigen Verbund mit seinen Brüdern und dient ihnen; so kann er praktische Nächstenliebe üben und seinen Beitrag zur Vollendung des Schöpfungswerkes Gottes erbringen... Durch seine Gott dargebrachte Arbeit verbindet der Mensch sich mit dem Erlösungswerk Jesu Christi selbst...« (GS 67). In diesem Sinne bezeichnet *Laborem exercens* die Arbeit als »ein Gut für den Menschen«, »weil er durch die Arbeit nicht nur die Natur umwandelt und seinen Bedürfnissen anpaßt, sondern auch sich selbst als Mensch verwirklicht, ja gewissermaßen ›mehr Mensch wird‹« (LE 9).

Aus der ursprünglichen und grundlegenden Verpflichtung und Berufung

des Menschen, die seiner Freiheit aufgegebene Humanität zu verwirklichen, folgt also seine Verwiesenheit auf Arbeit. Und eben dieses fundamentale Verwiesensein des Menschen auf Arbeit haben wir im Auge, wenn wir menschenrechtlich vom Recht auf Arbeit sprechen.

Wir können, wenn wir von der Arbeit sprechen, drei verschiedene Funktionen der Arbeit unterscheiden: die soziale Funktion, die Erwerbsfunktion und die personale Funktion der Arbeit. Von der sozialen Funktion sprechen wir, weil Arbeit Gemeinwohlbedarf deckt. In Kooperation wird das soziale System der Bedürfnisse befriedigt. Von der Erwerbsfunktion sprechen wir, weil durch die Partizipation am arbeitsteiligen Miteinander und Füreinander der Arbeit der materielle Eigenbedarf des Arbeitenden gedeckt werden soll. Die Rede von der personalen Funktion der Arbeit meint nach Hegel, daß Arbeit bildet; sie bildet nicht nur ihren Gegenstand, sondern zugleich auch den diesen Gegenstand bearbeitenden Menschen, der dadurch – nach *Laborem exercens* – »mehr Mensch wird« (LE 9).

Diese drei Funktionen der Arbeit können ineinander verschränkt sein. Sie sind aber auch in mehreren Hinsichten voneinander ablösbar. So etwa ist die Arbeit, auf die wir existentiell verwiesen sind und in deren sozialer und personaler Funktion, in deren Miteinander und Füreinander wir mehr Mensch werden sollen, nicht ohne weiteres gleichzusetzen mit der Erwerbstätigkeit. Zweifellos gibt es viele sozial wertvolle und personal entfaltende Arbeit, die nicht den Charakter der Erwerbstätigkeit hat. *Laborem exercens* führt etwa die Arbeit in Haushalt und Kindererziehung als Beispiel dafür an (LE 9 und 10). Noch viele andere Beispiele freiwilliger, ehrenamtlicher, nicht-erwerbsmäßiger Arbeit könnten genannt werden. Dennoch meine ich, daß bei aller Hochschätzung solcher sozial wertvoller und personal entfaltender Arbeit, die nicht Erwerbsarbeit ist, für einen großen Teil der Menschen keine Alternative gegeben ist zur Erwerbsarbeit. Für diese Menschen ist das Recht auf Arbeit praktisch gleichbedeutend mit dem Recht auf Erwerbstätigkeit. Außerdem tritt Arbeit, die nicht Erwerbstätigkeit ist, in der Regel in einem bestimmten Zusammenhang mit Erwerbstätigkeit auf, etwa in der familialen Arbeitsteilung, wenn die Frau hauptberuflich in Erziehung und Haushalt arbeitet und der Mann im Erwerb steht, wobei diese familiale Arbeitsteilung durchaus auch anders gestaltet werden kann. Oder aber wenn die nicht-erwerbsmäßige Arbeit in der Freizeit, im autonomen Bereich, also nach und neben der Erwerbsarbeit geleistet wird. In beiden Fällen steht die nicht-erwerbsmäßige Arbeit in einem besonderen Zusammenhang mit der Erwerbsarbeit. Sicher: Der Raum sozial wertvoller und personal entfaltender Arbeit geht weit über den Bereich der auf dem Arbeitsmarkt vermittelbaren Erwerbsarbeit hinaus. Für viele Menschen jedoch bestimmt sich das Recht auf Arbeit zum Recht auf Erwerbstätigkeit. Ich denke etwa an die Jugendlichen, aber nicht nur an sie.

Wir sprachen von einer Verpflichtung und Berufung des Menschen zu Selbstverwirklichung und personaler Entfaltung. Wir zeigten, wie diese Verpflichtung und Berufung den Menschen als soziales Wesen auf das Miteinander und Füreinander der sozialen Kooperation, also auf Arbeit, verweist. Er kann nur im arbeitenden Miteinander und Füreinander mehr Mensch werden. Und für viele gibt es dabei keine Alternative zur Erwerbsarbeit. Das heißt aber doch wohl: *Arbeitslosigkeit* blockiert für die Betroffenen personale Entfaltungsmöglichkeiten. Arbeitslosigkeit verhindert die Verwirklichung von Sinnansprüchen und bewirkt ein Sinndefizit für die Betroffenen. *Laborem exercens* nennt Arbeitslosigkeit eine »Verletzung der Würde der menschlichen Arbeit« (LE 8).

Der Arbeitslose macht folgende Erfahrung: Es gibt für meine Arbeit als Erwerbsarbeit keinen sozialen Bedarf. Man braucht mich nicht im Miteinander und Füreinander der sozialen Kooperation. Ich bin von der Partizipation am solidarischen, kooperativen Schaffen sozialer, wirtschaftlicher und kultureller Werte ausgeschlossen. Ich erfahre, daß dadurch Sinnansprüche aus meinem Leben eliminiert werden. Ich gerate immer mehr in ein Sinndefizit, in eine Sinnkrise. Kürzlich berichtete ein Vater von folgendem Ausspruch seines zwanzigjährigen Sohnes: »Wir sind die Generation derer, die niemand braucht!« – Der Arbeitslose bezieht Arbeitslosengeld. Aber dieses Geld ist eben nicht Ertrag seiner Arbeit, nicht Anerkennung, nicht Wertschätzung für eine in der sozialen Kooperation geleistete Arbeit, sondern ein Anteil an den Früchten einer Kooperation, an der er mitwirken könnte, da er ja arbeits- und erwerbsfähig ist, aber nicht mitwirken kann, weil man ihn nicht braucht. Andere leben von ihrer Hände Arbeit, er nicht, er muß sich erhalten lassen. Andere kommen nach ehrlicher Arbeit nach Hause, er nicht. Daraus resultiert oft genug eine Krise der Anerkennung in Familie, Nachbarschaft und Gesellschaft. Es gibt Arbeitslose, die am Morgen ihre Wohnung verlassen, damit ihre Kinder und Nachbarn nicht merken, daß sie arbeitslos sind.

Es soll hier nicht davon berichtet werden, daß Arbeitslosigkeit vielfältige andere soziale Konsequenzen nach sich ziehen kann, etwa Zunahme von Alkoholismus, Drogenkonsum, Kriminalität, aber auch politische Radikalisierung. Es soll auch nicht näher auf die Problematik eingegangen werden, daß der Basiskonsens gegenüber unserem politischen und gesellschaftlichen System schwer belastet, ja in Frage gestellt erscheinen kann, wenn einer großen Gruppe auf Dauer ein menschenrechtlicher Anspruch verweigert wird. Es soll vor allem gezeigt werden, daß Arbeitslosigkeit, insbesondere langdauernde Arbeitslosigkeit, eine Sozialnot darstellt, einen inhumanen Zustand, eine menschenrechtswidrige Ungerechtigkeit, die von den Betroffenen auch als ungerecht, als inhuman, als Verletzung ihres menschenrechtlichen Anspruchs empfunden wird. *Laborem exercens* sieht in der Arbeit einen Ausdruck der Gottebenbildlichkeit des Menschen, da »der Mensch durch

seine Arbeit Gott nachahmen soll« (LE 25). So betrachtet, verhindert Arbeitslosigkeit eine zentrale Möglichkeit, diese Gottebenbildlichkeit zum Ausdruck zu bringen.

### 2. *Verteilung der Erwerbsarbeit*

Wenn wir im Sinne der christlichen Soziallehre unsere Gesellschaft als Solidargemeinschaft denken, in welcher soziale Gerechtigkeit solidarisch zu verwirklichen ist, dann können wir uns und dann dürfen wir uns mit der Tatsache der Arbeitslosigkeit nicht abfinden. Arbeitslosigkeit als Sozialnot darf nicht betrachtet werden als ein unverfügbar verhängtes Schicksal, das hinzunehmen ist wie das Wetter. Es kann auch nicht darum gehen, vor den sogenannten Eigengesetzlichkeiten der Wirtschaftsmechanismen zu resignieren. Schon *Quadragesimo anno* wies darauf hin, daß die sogenannten Wirtschaftsgesetze »nur etwas über das Verhältnis von Mittel und Zweck« aussagen und so zeigen, »welche Zielsetzungen auf wirtschaftlichem Gebiet möglich, welche nicht möglich sind«; es sei aber, so *Quadragesimo anno,* Aufgabe der Vernunft, diese Mittel-Zweck-Verhältnisse im Sinne jener Zielsetzungen einzusetzen und zu gebrauchen, auf die hin das Sittengesetz als allein verpflichtende Kraft unseren Willen bindet (QA 42-43). Ich fürchte dieses Sichabfinden mit der Arbeitslosigkeit. Denn die Anstrengung der Vernunft und die Bereitschaft zum Solidaritätsopfer sind allemal unbequemer als das sich abfindende Resignieren vor Mechanismen, die wir verändern könnten, wenn wir sie verändern wollten. Arbeitslosigkeit muß verstanden werden als Herausforderung an die Solidarität aller, und es muß ihr im Geiste der Solidarität begegnet werden. Das Sichabfinden ist kein sittlich gangbarer Weg.

Fragen wir zunächst nach den Ursachen der Situation, in der wir uns befinden. Sicher handelt es sich hier um ein sehr komplexes Bündel von Ursachen. Hierher gehört etwa die Tatsache, daß seit 1976 aufgrund des Eintritts geburtenstarker Jahrgänge ins Erwerbsleben die Zahl der Erwerbspersonen steigt. Strukturelle Probleme und Faktoren der internationalen Wirtschaftsentwicklung spielen eine Rolle. Darüber hinaus kommt aber folgendem Sachverhalt entscheidende Bedeutung zu: Einerseits führte der technologische Fortschritt in den letzten Jahrzehnten dazu – und wird auch mittelfristig weiter dazu führen –, daß die Produktivität unserer Wirtschaft ständig wächst. Wir können in immer weniger Arbeitsstunden eine gleichbleibende Menge von Waren und Dienstleistungen erzeugen. Von 1972 bis 1982 erhöhte sich das Sozialprodukt der Bundesrepublik real um 21%, während der dazu notwendige Gesamtaufwand an Arbeitsstunden um 14% abnahm. Wir erzeugen in kürzerer Zeit mehr. Andererseits stehen wir vor dem Phänomen eines eher stagnierenden Wirtschaftswachstums mit konjunkturel-

len Ausschlägen in Richtung Minus und in Richtung Plus. Die vielfältigen Versuche, das Wirtschaftswachstum durch nachfrageorientierte oder aber durch angebotsorientierte Maßnahmen in den Griff zu bekommen, haben zu keiner überzeugenden Therapie geführt. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, in den Streit zwischen Nachfrage- und Angebotstheoretikern einzusteigen. Unbestritten ist jedoch, daß wir in den nächsten Jahren mit ständig wachsender Arbeitslosigkeit zu rechnen haben, wenn es uns nicht gelingt, Wesentliches an den Voraussetzungen dieser Situation zu ändern.

Was können wir ändern? Ich glaube nicht, daß es sinnvoll oder auch nur möglich ist, die Steigerung der Produktivität aufzuhalten, zumal die Produktivitätssteigerung nicht nur eine Frage des technologischen Fortschritts, sondern auch eine solche der Kapazitätsauslastung ist. Wir müssen mit wachsender Produktivität leben und sollten davon ausgehen, daß diese Entwicklung letztlich zum Vorteil des Menschen ausschlägt. – Aber wie steht es mit dem Wirtschaftswachstum? Es scheint, daß uns keine Instrumente zur Verfügung stehen, ein dauerhaftes Wachstum auszulösen, das so stark wäre, daß es die Steigerung der Produktivität übertrifft und so Arbeitslosigkeit abbaut. Vielmehr müssen wir zumindest mit der Möglichkeit rechnen, daß wir am Ende jener langen und großen Wachstumsperiode angelangt sind, die wir als Nachkriegszeit, Wiederaufbau und Wirtschaftswunder kennen. Es könnte immerhin sein, daß längerfristige Sättigungserscheinungen auf der Nachfrageseite auch in Zukunft ein dauerhaftes und starkes Wachstum verhindern. Wenn auch eine Minderheit in der Bundesrepublik nach wie vor arm ist, so scheint doch eine große Mehrheit in den relevanten Bereichen saturiert zu sein. Ihre Nachfrage dürfte – von kleineren Schwankungen abgesehen – eher stagnieren. Es ist auch fraglich, ob ein starker, dauerhafter Aufschwung angesichts der immer dringlicheren ökologischen Probleme wünschenswert wäre.

Wenn aber weder die Steigerung der Produktivität zu drosseln noch ein starkes und dauerhaftes Wachstum machbar und wünschenswert ist, so bleibt uns im Grunde nur eine Variable übrig, die wir in den Griff bekommen können und die uns helfen kann, Arbeitslosigkeit abzubauen. Diese Variable ist die *Arbeitszeit.* Steigende Produktivität setzt bei stagnierendem Wachstum zwangsläufig Arbeitszeit frei. Arbeitszeitverkürzung ist als solche nichts Neues. In den letzten hundert Jahren hat sich die Arbeitszeit – zumindest in manchen Bereichen – halbiert. Die gegenwärtige Form der Arbeitszeitverkürzung besteht jedoch darin, daß die Arbeitszeit für 2,2 Millionen Erwerbspersonen um 100 % gekürzt wird. Und diese Form der Arbeitszeitverkürzung ist – so sahen wir – inhuman. Weil durch steigende Produktivität, stagnierendes Wachstum und eine wachsende Zahl von Erwerbspersonen Erwerbsarbeit extrem knapp geworden ist, müssen wir um der sozialen Gerechtigkeit willen lernen, vorhandene Arbeit so zu verteilen, daß das Recht auf Arbeit für

alle realisiert wird, die dieses Recht auf Arbeit nur in der Erwerbstätigkeit realisieren können. Wir müssen ein Instrumentarium der Arbeitszeitverkürzung finden, um es gegen die ständig wachsende Arbeitslosigkeit einzusetzen. Ich sehe hier nur zwei Möglichkeiten: entweder Arbeitszeitverkürzung um 100% für einen wachsenden Teil der Menschen oder Arbeitszeitverkürzung in einer Form, die allen die Möglichkeit der Erwerbstätigkeit eröffnet. Wir sahen, daß die erste Form der Arbeitszeitverkürzung, eben die Arbeitslosigkeit, keine humane Alternative darstellt.

Das Problem der Neuverteilung knapp gewordener Erwerbsarbeit führte in unserer Gesellschaft zu einer geradezu parakonfessionellen Frontstellung gegensätzlicher Standpunkte. Ich möchte hier nicht in die tagespolitische Diskussion einsteigen, meine aber, daß diese Frontstellung in dieser Grundsätzlichkeit nicht notwendig ist. Nur ein Hinweis dazu: Der Beirat für Wirtschafts- und Sozialfragen, eines der Instrumente der österreichischen Sozialpartnerschaft, arbeitet derzeit im Auftrag der Sozialpartner an einer Untersuchung über »Arbeitszeitentwicklung und Arbeitspolitik«. Die Studie soll bis Ostern 1984 fertiggestellt sein. Im September letzten Jahres legte der Beirat einen Zwischenbericht vor, der in der Öffentlichkeit diskutiert wurde. In diesem Beirat sitzen die maßgeblichen Experten der Arbeitgeber- und der Arbeitnehmerseite. Der Zwischenbericht zeigt, daß auf dem Boden sachlicher, wirtschaftswissenschaftlicher Arbeit Experten beider Seiten konsensuell die gesamtwirtschaftlichen Auswirkungen einer Wochenarbeitszeitverkürzung in zwei lohnpolitischen Varianten untersuchen konnten. Auch die Problematik einer Flexibilisierung der Arbeitszeit konnte konsensuell angegangen werden. Dieses Beispiel ist bedenkenswert. Es zeigt zumindest, daß bei aller Brisanz legitimer Interessenkonflikte eine gewisse gemeinsame Argumentationsbasis gefunden werden kann; daß die Materie, um die es geht, nicht von sich aus Unternehmer, Gewerkschafter und Politiker zu starren, kontroversen Standpunkten zwingt, sondern daß auch in dieser Materie Dialog und Kompromiß möglich sind.

Zwei Überlegungen zur Diskussion um die Arbeitszeitverkürzung. Erstens: Zur Diskussion steht der Ruf nach höherer Flexibilität der Arbeitszeit. Mit diesem Ausdruck wird eine Vielzahl von Varianten angesprochen, die von einem größeren Angebot von Teilzeitarbeit über die Flexibilisierung der Wochen-, Monats-, Jahres- und Lebensarbeitszeit bis zum *job-sharing* reichen. Dazu ist folgendes zu bedenken: Sicher gibt es viele Erwerbspersonen, die im Hinblick auf ihre je besondere Erwerbslage und ihre familiale Situation keinen vollen Arbeitsplatz brauchen und oft auch mit einem halben zufrieden wären. Teilung der Arbeit in Form von Flexibilisierung wäre insofern Aufgabe der Arbeitgeber, auch der kirchlichen, sie zuzulassen, Aufgabe der Gewerkschaften, sie faktisch zu realisieren, Aufgabe der einzelnen Erwerbspersonen. Allerdings ist dabei folgendes zu bedenken:

Verteilung der Arbeit durch Flexibilisierung muß auf freiwilliger Basis erfolgen. Viele können aufgrund ihrer Erwerbslage nicht mit einer Teilzeitarbeit ihr Auskommen finden. Sie brauchen den vollen Arbeitsplatz. Heute ist in der Bundesrepublik die Nachfrage nach Teilzeitarbeit noch größer als das Angebot. In anderen Staaten, etwa in Schweden, ist das Ausmaß an Teilzeitarbeit verschiedenster Art weit größer. Es sollte allerdings vermieden werden, daß mit Zunahme der Teilzeitarbeit die Zahl der vollen Arbeitsplätze so stark abnimmt, daß auch jene zur Teilzeitarbeit gezwungen sind, die aufgrund ihrer Erwerbslage einen vollen Arbeitsplatz brauchen. Eben das meinte ich mit Freiwilligkeit. Außerdem wird darauf zu achten sein, daß die Arbeitnehmer in den diversen Varianten der Flexibilisierung einen entsprechenden arbeitsrechtlichen Schutz erhalten. Schließlich kann es in den Anstrengungen um Verteilung der Arbeit nicht darum gehen, einseitig Frauen aus dem Erwerbsleben zu verdrängen.

Sicher bringt der Ruf nach Flexibilisierung der Arbeitszeit ein sittliches Problem in Sicht. Angesichts der immer knapper werdenden Arbeit und der wachsenden Arbeitslosigkeit wird sich der einzelne fragen müssen: Wieviel Erwerbsarbeit brauche ich? Es wird kaum möglich sein, diese Frage zu verrechtlichen. Aber als sittliches Problem besteht sie.

Zweitens: Freiwillige Flexibilisierung allein wird nicht ausreichen. Es wird unvermeidlich sein, darüber hinaus Formen der Arbeitszeitverkürzung ins Auge zu fassen. Hier möchte ich einen Aspekt ansprechen, der in der aktuellen Diskussion kaum zur Sprache kommt: Wir müssen das Problem der Arbeitszeitverkürzung nicht nur als ein rein ökonomisches Problem diskutieren, so wichtig das auch sein mag, sondern auch als ein gesellschaftspolitisches im umfassenden Sinne. Wohl geht es zunächst darum, den inhumanen Zustand der Arbeitslosigkeit in den Griff zu bekommen, wir sollten aber nicht übersehen, daß hier auch weitreichende gesellschaftspolitische Konsequenzen in Sicht kommen. Wird darüber diskutiert, ob Arbeitszeitverkürzung primär bei der Lebensarbeitszeit, also bei einer Herabsetzung des Rentenalters oder bei der Wochenarbeitszeit anzusetzen habe, so sollten diese Konsequenzen mitbedacht werden. Wenn es darum geht, Zeit zu verteilen, um Arbeitslosigkeit zu senken, ist zu überlegen, wo diese Zeit gesellschaftlich am dringendsten benötigt wird. Man sprach von der vaterlosen Gesellschaft. In vielen Fällen ist unsere Gesellschaft auch mutterlos geworden. Damit hängt zusammen, daß Nachbarschaft verkümmert und die Generationen in eine Situation der Abblockung voneinander geraten sind, deren Auswirkung sich in der Hospitalisierung der Kinder und der Alten zeigt. Ich frage: Wann sind Erwerbstätige außerhalb ihrer Erwerbsarbeit am meisten gefordert? Doch wohl dann, wenn sie als Mütter und Väter familiale Aufgaben haben, von deren Dringlichkeit uns die Humanwissenschaften vielfältig berichten. Und wohl auch dann, wenn ihre eigenen Eltern alt, allein und oft hilfebedürf-

tig sind. Arbeitszeitverkürzung, die generell bei Lebensarbeitszeit und Rentenalter ansetzt, verteilt Zeit am falschen Ort. Soll man arbeitsfähige Menschen dann aus dem Erwerbsleben entlassen – und zwar vorzeitig entlassen –, wenn ihre Kinder erwachsen und ihre Eltern tot sind und sie selbst am meisten auf die Sinnansprüche angewiesen sind, die sie im Erwerbsleben finden? Ich glaube nicht. Eine so wichtige Frage sollte man in ihrer vollen gesellschaftspolitischen Relevanz sehen und nicht pragmatisch als Frage betriebswirtschaftlicher Zweckmäßigkeit abtun. Unter diesem sozialethischen Gesichtspunkt scheint einer Kürzung der Wochenarbeitszeit der Vorrang gegenüber einer Kürzung der Lebensarbeitszeit einzuräumen zu sein.

Bezüglich des konkreten Modus einer Kürzung der Wochenarbeitszeit soll hier nicht auf Einzelheiten eingegangen werden. Zu fragen wäre freilich, ob und inwieweit hier eine nach Branche, Verwendungsgruppe und Region differenzierte Kürzung der Wochenarbeitszeit ins Auge gefaßt werden sollte. Was das heute heiß umstrittene Problem des Lohnausgleichs betrifft, gebe ich zu bedenken, daß sich im bereits zitierten Zwischenbericht des österreichischen Beirats die Experten der Arbeitgeber- und der Arbeitnehmerseite darüber einig waren, daß im Fall eines echten Solidaritätsopfers auf der Lohnseite die Auswirkungen der Wochenarbeitszeitverkürzung auf den Arbeitsmarkt beträchtlich stärker sind als im Fall eines möglichst vollständigen Lohnausgleichs. Arbeitslosigkeit ist eine Herausforderung an die Solidargemeinschaft. Ohne jedes Solidaritätsopfer der heute Erwerbstätigen zugunsten der heute arbeitslosen Erwerbspersonen wird sich Arbeitslosigkeit kaum abbauen lassen.

In diesem Sinne meine ich, daß wir in der Flexibilisierung der Arbeitszeit auf der Basis der Freiwilligkeit und in einer Senkung der Wochenarbeitszeit das Instrumentarium zu finden haben, durch welches Arbeitslosigkeit abzubauen ist. Sie muß abgebaut werden, da sie einen ungerechten, inhumanen, menschenrechtswidrigen Zustand darstellt, mit dem wir uns nicht abfinden können.

### *3. Ausweitung des autonomen Bereichs*

Es wurde schon angedeutet, daß die Maßnahmen, die wir zum Abbau der Arbeitslosigkeit zur Verfügung haben, zugleich wichtige, gesellschaftlich bedeutsame Akzente setzen werden. Größere Flexibilisierung der Arbeitszeit und Senkung der Wochenarbeitszeit haben die Tendenz, für immer mehr Menschen den autonomen Bereich, also den Bereich, den Menschen frei gestalten können, zu erweitern. Wir werden durch entsprechende Erfahrungen lernen, das Instrumentarium der Arbeitszeitverkürzung so zu handhaben, daß es uns möglich sein wird, in Zukunft Produktivitätsfortschritte in

dem Ausmaß umzusetzen in mehr Zeit für den autonomen Bereich, in dem es zur Vermeidung größerer Arbeitslosigkeit nötig ist.

Dagegen wendet man oft folgendes ein: Werden die Menschen durch immer mehr frei verfügbare Zeit nicht überfordert? Was werden sie mit dieser Zeit anfangen? Dazu wird man zunächst sagen müssen, daß sich solche Fragen in weit größerer Dringlichkeit stellen, wenn wir an die Arbeitslosen denken. Sie sind ja diejenigen, die zwangsweise total in den autonomen Bereich freigesetzt sind. Man kann nicht vor diesem Problem die Augen verschließen und gleichzeitig einige Stunden mehr Freizeit für Erwerbstätige problematisieren. Allgemein gilt sicher folgendes: Freiheit, autonomes Verfügen-Können, ist immer riskant, und zum Risiko der Freiheit gehört immer auch die Möglichkeit des Mißbrauchs. Aber als dieses Risiko der Freiheit ist der Mensch geschaffen. Ich meine aber, wir sollten uns auch klar werden über die Chancen, die uns eine Ausweitung des autonomen Bereichs bringt. Ich denke an die Chancen der Ausweitung innerfamilialer und familienüberschreitender Kommunikation und Kooperation, an die Möglichkeiten der funktionalen Aufwertung von Familie, Nachbarschaft und Verwandtschaft, an Möglichkeiten einer freiwillig sich organisierenden Selbsthilfe im autonomen Bereich, an Möglichkeiten, Kindern und alten Menschen das Schicksal der Hospitalisierung zu ersparen. Natürlich sind diese Chancen auch Chancen der kirchlichen Gemeinde, ihres Gemeindelebens, ihres Eindringens in diesen erweiterten autonomen Bereich nach Art jenes biblischen Sauerteigs, der das Ganze durchsäuert (Lk 13,20-21).

Mit Recht wird angesichts dieser zu erwartenden Ausweitung des autonomen Bereichs auch auf die Problematik der Schattenwirtschaft und Schwarzarbeit hingewiesen. Aber hier ist doch wohl auch zunächst zu sagen, daß eine weitere Ausweitung der Arbeitslosigkeit ebenfalls eine Ausweitung der Schwarzarbeit in Aussicht stellt. Vielleicht wird man aber angesichts dieser Frage überhaupt lernen müssen, den ganzen Komplex Schattenwirtschaft und Schwarzarbeit neu zu überdenken. Sicher wird der sich ausweitende autonome Bereich in beträchtlichem Ausmaß ein Arbeitsbereich sein. Wir müssen damit rechnen, daß wir hier einer Umschichtung entgegengehen. Vieles, was in der vorindustriellen Gesellschaft autonom in Familie, Verwandtschaft, Nachbarschaft und kirchlichen Gemeinde bewältigt wurde, ging in der modernen Industriegesellschaft den autonomen Bereichen verloren und wurde zur Aufgabe der neuen, arbeitsteiligen Organisation von Wirtschaft, Staat und Gesellschaft. Die Kehrseite dieser Entwicklung war die Entfunktionalisierung der autonomen Bereiche. Vielleicht wird die Ausweitung des autonomen Bereichs in der postindustriellen Gesellschaft gegenläufig verlorene Funktionen in die Familie, die Verwandtschaft, die Nachbarschaft und in die kirchliche Gemeinde zurücknehmen, was dann zwangsläufig zu einem Rückgang der Nachfrage nach gewissen Waren und Dienstleistungen führt,

die heute von wirtschaftlichen Unternehmen und öffentlichen Händen angeboten werden. Etwa Gemüse, das ich selbst ziehe, Brot, das ich selber backe, Kleider, die ich selbst nähe, Räume, die ich meinen Nachbarn und Verwandten selbst tapeziere, während sie mir das Auto reparieren oder am Hausbau mithelfen. Aber auch die Mutter, die ich selbst pflege, statt sie ins Pflegeheim zu schicken, die Kinder, die wir nachbarschaftlich beaufsichtigen und erziehen, statt sie in den Kindergarten oder Hort zu schicken. Es ist sehr schwer zu sagen, wo hier die Grenze zu ziehen ist zwischen verwerflicher Schwarzarbeit und lebendiger Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips.

Ich wollte mit diesen Hinweisen andeuten, daß Arbeitszeitverkürzung als Ausweitung des autonomen Bereichs nicht nur als ein notwendiges Übel betrachtet werden sollte, das wir in Kauf nehmen müssen, um Arbeitslosigkeit abzubauen. Vielmehr zeichnen sich hier Chancen ab, die genutzt werden könnten zur Humanisierung unserer Gesellschaft. Die augenblickliche Schwierigkeit ist dadurch gekennzeichnet, daß wir in den meisten Sektoren durch immer produktivere Erwerbsarbeit in immer kürzerer Zeit mehr Waren und Dienstleistungen erzeugen können, als wir zu verbrauchen vermögen. Heute produziert diese Tatsache Arbeitslosigkeit. Es muß uns gelingen, durch eine neue Verteilung der Arbeit und der Zeit die Chance wahrzunehmen, die in dieser Situation liegt, nämlich statt mehr Arbeitslosigkeit mehr Freiheit, mehr Autonomie, mehr Spielraum für Arbeit und Muße im autonomen Bereich zu schaffen.

Vielleicht kommen wir dann jener Perspektive näher, die uns das II. Vaticanum vor Augen führt: »So wie das menschliche Schaffen aus dem Menschen hervorgeht, so ist es auch auf den Menschen hingeordnet. Durch sein Werk formt der Mensch nämlich nicht nur die Dinge der Gesellschaft um, sondern vervollkommnet er auch sich selbst. Er lernt vieles, entwickelt seine Fähigkeiten, überschreitet sich und wächst über sich empor. Ein Wachstum dieser Art ist, richtig verstanden, mehr wert als zusammengeraffter äußerer Reichtum. Der Wert des Menschen liegt mehr in ihm selbst als in seinem Besitz. Ebenso ist alles, was die Menschen zur Erreichung einer größeren Gerechtigkeit, einer umfassenderen Brüderlichkeit und einer humaneren Ordnung der gesellschaftlichen Verflechtungen tun, wertvoller als der technische Fortschritt. Dieser technische Fortschritt kann nämlich gewissermaßen die Basis für den menschlichen Aufstieg bieten; den Aufstieg selbst wird er von sich allein aus keineswegs verwirklichen. Richtschnur für das menschliche Schaffen ist daher, daß es gemäß dem Plan und Willen Gottes mit dem echten Wohl der Menschheit übereinstimmt und dem Menschen als Einzelwesen und als Glied der Gesellschaft gestatte, seiner ganzen Berufung nachzukommen und sie zu erfüllen« (GS 35).

# Humanisierung der Arbeit

## Arten und Probleme der Arbeitsstrukturierung

*Von Eduard Gaugler*

Die Diskussion, die seit einiger Zeit um die »Humanisierung der Arbeitswelt« geführt wird, erweckt den Eindruck, als handle es sich bei diesem Thema um eine Entdeckung der letzten Jahre. Bei einer genaueren Analyse zeigt sich jedoch, daß der Problemkreis, der sich mit der Humanisierung der Arbeitswelt verbindet, zwar in den letzten zehn Jahren in der öffentlichen Diskussion eine besonders breite Beachtung gefunden hat; Wissenschaftler und Praktiker beschäftigen sich jedoch schon viel länger mit Fragen dieser Art. Nicht einmal der Begriff »Humanisierung der Arbeit(swelt)« ist neu; schon im Jahre 1964 erschien von Arthur Utz (Universität Freiburg/Schweiz) ein Buch unter dem Titel »Humanisation de l'entreprise et ordre économique«.

### *Frühphasen der Arbeitshumanisierung*

Schon seit Beginn der Industrialisierung im 19. Jahrhundert gibt es Bestrebungen, die menschliche Arbeit in Wirtschaft und Betrieb zu verändern und zu verbessern. In historischer Reihenfolge gehören zu den Trägern dieser Aktivitäten der Staat seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, die Unternehmer in Zusammenarbeit mit den damals aufkommenden Fabrikausschüssen, Werkskomitees und späteren Betriebsräten etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts sowie die Gewerkschaften seit ihrer Gründung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Mit den Begrenzungen der täglichen Arbeitszeit für Kinder, für Jugendliche, für Frauen und später für alle Arbeitnehmer haben die Bemühungen zur Humanisierung der Arbeit vor etwa 150 Jahren begonnen. Dann folgten rasch intensive Bestrebungen zur Verbesserung der Arbeitssicherheit, für den Unfallschutz sowie gegen Gefährdungen der Gesundheit bei der Arbeit im Betrieb. Die Aktivitäten der betrieblichen Sozialpolitik, die spätestens um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts beginnen, lassen sich als Maßnahmen verstehen, die der Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse bei der Arbeit im Betrieb selbst und dem Ausgleich der Belastungen, die der arbeitende Mensch bei und aus der Arbeit erfährt, dienen sollen.

Vor ungefähr 100 Jahren kommen Aktivitäten des Amerikaners Frederik Winslow Taylor hinzu. Er hat mit seinem Konzept des *Scientific Management* die Arbeitsorganisation selbst als Ansatz der Verbesserungen gewählt und dabei die Arbeitsanalyse und das Arbeitsstudium als methodische Hilfsmittel

entwickelt. Zur Ehre des vielfach geschmähten und oft mißverstandenen Ingenieurs Taylor ist darauf hinzuweisen, daß er mit seiner Vorstellung vom *Scientific Management* bestrebt war, Arbeitsbedingungen zu verwirklichen, die dem Unternehmen, dem Arbeitnehmer und nicht zuletzt auch dem Verbraucher nützen sollten. Dabei stützte sich Taylor freilich auf ein Menschenbild, das sich mit dem Konzept »L'homme machine« des Franzosen Julien Offray Lamettrie (1709-1751) in Verbindung bringen läßt.

Auf der Basis dieses Menschenbildes, das heute als eine sehr einseitige Perspektive erscheint, war es Ende der zwanziger Jahre in den USA eine sehr überraschende Erkenntnis, was die Forscher in den sogenannten Hawthorne-Experimenten bei der Western Electric Company Chicago entdeckten. Bei diesen Untersuchungen, die noch ganz auf der Vorstellungswelt Taylors fußten, stießen die Forscher auf die Sozialnatur des Betriebes und entdeckten die zwischenmenschlichen Beziehungen *(human relations)*. Vor allem in Westdeutschland haben diese Erkenntnisse nach dem Zweiten Weltkrieg eine weite Verbreitung gefunden und dazu beigetragen, ein rein mechanistisches Bild vom Mitarbeiter, von seinem Einsatz im betrieblichen Leistungsprozeß und von seiner Führung zu überwinden.

Dieser historische Überblick ließe sich fortsetzen; man könnte ihn mit einer Fülle von Details im einzelnen belegen. Außerdem faßt das Fachschrifttum mit dem Humanisierungsbegriff eine Reihe recht unterschiedlicher Spezialgebiete zusammen: betriebliche Sozialpolitik, Erfolgsbeteiligung und Vermögensbildung der Arbeitnehmer, Mitbestimmung im Betrieb, betriebliche Personalplanung, Gestaltung der Arbeits- und Betriebsmittel (momentan besonders häufig der Bildschirm), Führungsorganisation und Führungsstil, Flexibilisierung der Arbeitszeit und der Arbeitsorganisation sowie die Arbeitsstrukturierung. Letztere bildet seit etwa zwei Jahrzehnten einen spezifischen Schwerpunkt bei den Aktivitäten zur Humanisierung der Arbeit im Betrieb.

### *Grenzen der Arbeitsteilung*

Natürlich steht die Arbeitsstrukturierung auch mit den äußeren Arbeitsbedingungen im Betrieb in Verbindung. Dennoch bildet den Mittelpunkt der folgenden Überlegungen nicht etwa das, was man im Jahre 1950 im Genfer Schema für die Arbeitsplatzbewertung unter der Merkmalskategorie IV »Umgebungseinflüsse, Umwelteinflüsse« zusammengefaßt hat. Bei der Verbesserung der äußeren Arbeitsbedingungen sind seit dem Wiederaufbau der Wirtschaft nach dem Zweiten Weltkrieg in vielen Betrieben ganz außerordentliche Fortschritte gemacht worden. Damals hätte man sich diese positive Entwicklung im Sinne der Humanisierung der Arbeit wohl kaum vorstellen können. Zwar gibt es auch heute noch Arbeitsplätze, deren äußere

Arbeitsbedingungen eine sehr hohe Belastung für den arbeitenden Menschen darstellen. Man denke beispielsweise an die Putzarbeiten in Gießereien. Die Überlegungen zur Verbesserung der Arbeitsgestaltung gelten aber heute dennoch nicht mehr vorrangig den äußeren Arbeitsbedingungen.

In zahllosen Diskussionen und in vielen praktischen Experimenten, die die Wirtschaft in der Bundesrepublik ebenso wie in vielen anderen Ländern aufweisen kann, geht es vielmehr um die Arbeitsinhalte und um die Arbeitsorganisation. Die Aufgabenstellung, die an einem Arbeitsplatz den menschlichen Leistungsbeitrag erfordert, sowie die Organisation der Arbeitsverrichtungen im Betrieb bilden das Zentrum der sogenannten Arbeitsstrukturierung.

Kennzeichnend für diese Problematik der Arbeitsstrukturierung ist ein Buch des französischen Arbeitswissenschaftlers Georges Friedmann, das bereits im Jahre 1959 in deutscher Übersetzung und unter dem Titel »Grenzen der Arbeitsteilung« erschienen ist. Friedmann hat schon damals dargelegt, daß es für die Arbeitsteilung, die sich unter technischen und organisatorischen Gesichtspunkten nahezu unbegrenzt fortsetzen läßt, Grenzen gibt, die in der Natur des Menschen begründet sind. Seither ist zunächst zögernd, dann in rascher Verbreitung die Vorstellung gewachsen, daß dem Prozeß einer immer intensiveren Arbeitsteilung anthropologisch bedingte Grenzen entgegenstehen.

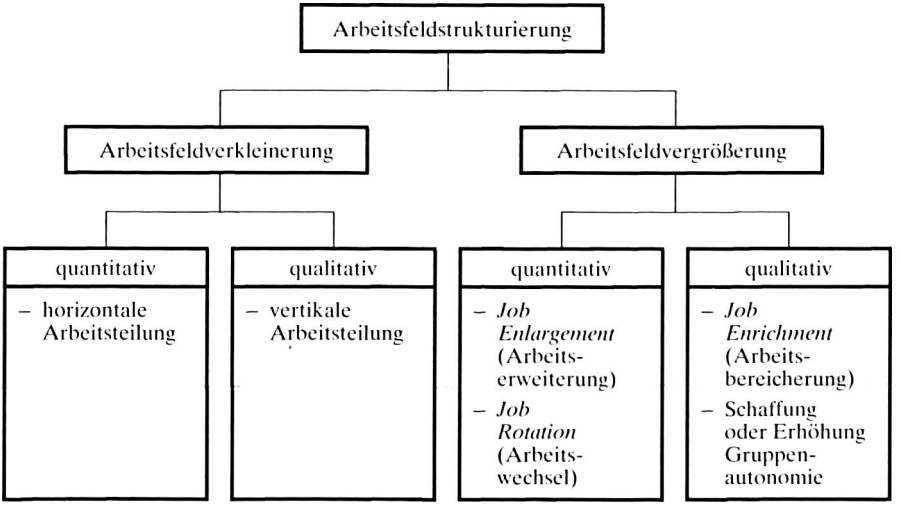
Diese Aussage enthält eine geradezu revolutionäre Überlegung, wenn man sich vergegenwärtigt, daß man seit dem 18. Jahrhundert in der Arbeitsteilung schlechterdings einen der entscheidenden Faktoren zum Produktivitätsfortschritt in der Wirtschaft – neben ihrer Technisierung – gesehen hat. Schon Adam Smith, ein Klassiker der Nationalökonomie, hat in seinem 1776 erschienenen Buch »An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations« (Der Wohlstand der Nationen – eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen) ein ökonomisches Loblied auf die Arbeitsteilung angestimmt. Smith war von der Produktivitätssteigerung, die sich durch eine immer weiter fortschreitende Arbeitsteilung erzielen ließ, geradezu fasziniert. Später wurde Frederik Winslow Taylor (1856-1915) zum technischen Architekten einer forcierten Arbeitsteilung. Er setzte seine ganzen Fähigkeiten ein, um von der organisatorischen und von der technischen Seite her die Arbeitsteilung zu intensivieren und zu präzisieren, da er der Überzeugung war, daß dem Fortschritt so auf die beste Weise gedient werde.

Gegen diese Entwicklung eines grundlegenden Prinzips unserer Industrialisierungsphase der letzten zwei Jahrhunderte stößt nun im letzten Jahrzehnt eine Korrekturbewegung vor. Sie will zwar die Arbeitsteilung nicht schlechterdings aufheben; sie lehnt aber eine forcierte Arbeitsteilung jenseits gewisser Grenzen als inhuman ab. Diese Bewegung anerkennt, daß arbeitsteilige Leistungsprozesse auch in Zukunft für eine ökonomisch und technisch

vernünftige Gestaltung der menschlichen Arbeit unerläßlich sind; sie kritisiert aber heftig jene Entfaltungen der Arbeitsteilung, bei denen eine zwangsartige Bindung der menschlichen Arbeit an technische Einrichtungen (Maschinen, Fließbänder) auftritt, die mit sehr kurzen Arbeitstakten ausgestattet ist, bei der demzufolge die menschliche Arbeit einen stark repetitiven, monotonen Charakter annimmt.

*Arten neuer Arbeitsstrukturen*

Die Versuche mit neuen Formen der Arbeitsstrukturierung im In- und Ausland zeigen, daß Mittel- und Großbetriebe günstige Ansatzpunkte für eine Änderung der Arbeitsorganisation besitzen. Als Anwendungsgebiete für neue Arbeitsstrukturen kommen vor allem Betriebe mit Massen- bzw. Großserienerzeugung in Frage. Außerdem hat sich in den letzten Jahren gezeigt, daß sich nicht nur die Arbeitsorganisation der industriellen Fertigungsbetriebe für eine Änderung stark arbeitsteiliger Strukturen eignet; neuere Beispiele aus der Praxis finden sich zunehmend auch bei Versicherungen, Banken, Verwaltungen usw. Den vielgestaltigen Inhalt von Maßnahmen zur Arbeitsstrukturierung kann man mit dem Schaubild »Grundformen der Arbeitsfeldstrukturierung«[1] systematisieren.




Hinsichtlich eines vorhandenen Arbeitsfeldes (Aufgabeninhalt eines Arbeitsplatzes) können Maßnahmen der Strukturierung zu einer Verkleinerung oder zu einer Vergrößerung des Arbeitsfeldes führen. Die Verkleinerung des Arbeitsfeldes schließt regelmäßig eine Reduzierung der Arbeitsin-

1 Entnommen aus: Rohmert/Weg, Organisation teilautonomer Gruppen. München/Wien 1976.

halte ein und beinhaltet insoweit eine fortschreitende Arbeitsteilung. Für das Bemühen um humane Arbeitsplätze scheidet diese Veränderungsmöglichkeit des Arbeitsfeldes grundsätzlich aus.

Wenn man Arbeitsprozesse mit extrem fortgeschrittener Arbeitsteilung in größere Arbeitsfelder pro Arbeitsplatz umwandeln will, so kann man Maßnahmen zur Arbeitsstrukturierung *(work structuring, job design)* ergreifen, wie sie das folgende Schaubild darstellt. Demnach kann die Arbeitsstrukturierung die gegebenen Arbeitsinhalte einzelner Arbeitsplätze quantitativ oder qualitativ ausweiten. Diese arbeitsorganisatorische Veränderung kann sich auf das Arbeitsfeld eines einzelnen Arbeitsplatzes (unipersonales Arbeitsfeld) und auch auf die quantitative und qualitative Vergrößerung der Arbeitsinhalte mehrerer Arbeitsplätze erstrecken; im letztgenannten Falle spricht man von einer Veränderung eines multipersonalen Arbeitsfeldes.

Arbeitsstrukturierung
*(work structuring, job design)*

<table>
<tr><th></th><th>unipersonales Arbeitsfeld</th><th>multipersonales Arbeitsfeld</th></tr>
<tr><td rowspan="2">quantitative Vergrößerung</td><td rowspan="2">*job enlargement* (Arbeitsfeld-erweiterung)</td><td>überlappende Arbeitsplätze</td></tr>
<tr><td rowspan="2">*job rotation* (Arbeitsplatz-wechsel)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">qualitative Vergrößerung</td><td rowspan="2">*job enrichment* (Arbeitsfeld-bereicherung)</td></tr>
<tr><td>Teilautonome Arbeitsgruppen</td></tr>
</table>

Die einfachste Maßnahme der Arbeitsstrukturierung ist die Arbeitsfelderweiterung *(job enlargement)*, die das Schaubild als eine quantitative Veränderung des Arbeitsfeldes eines einzigen Arbeitsplatzes ausweist. Diese Maßnahme der Arbeitsstrukturierung verändert einen Arbeitsplatz mit einem bisher kleinen, schmalen, sich häufig wiederholenden Arbeitsinhalt dadurch, daß man diesem Arbeitsplatz eine zusätzliche Aufgabenstellung zuordnet. Der Arbeitsplatz wird dadurch organisatorisch, nicht technisch vergrößert; zusätzliche Teilaufgaben, die im wesentlichen mit der ursprünglichen Teilaufgabe des Arbeitsplatzes vergleichbar sind, treten hinzu; das Kompetenzausmaß und die Entscheidungsbefugnisse des Inhabers des Arbeitsplatzes verändern sich dadurch kaum; das ausgeweitete Arbeitsfeld

für einfachere Verrichtungstätigkeiten wird dadurch verändert, daß die Taktzeiten für den Mitarbeiter größer werden. Hinsichtlich des Humanisierungseffektes spricht man dieser Form der Erweiterung des Arbeitsfeldes wiederholt nur eine geringe Bedeutung zu, obwohl zahlreiche Beispiele in der Praxis solche Maßnahmen der Arbeitsstrukturierung *(job enlargement)* beinhalten.

Eine qualitative Vergrößerung eines unipersonalen Arbeitsfeldes bezeichnet man als Arbeitsfeldbereicherung *(job enrichment)*. Dabei geht es nicht nur um eine gleichartige Ausweitung der Aufgaben eines einzelnen Arbeitsplatzes. Der Mitarbeiter erhält zusätzlich zu seinem bisherigen Arbeitsplatz dispositive Aufgaben und die Kompetenz, die Erledigung seiner Arbeiten selbst kontrollieren zu können. Die Arbeitsfeldbereicherung vermehrt demnach die Verantwortung und erweitert den Dispositionsspielraum. Dieser Zuwachs an Anforderungen verändert den Inhalt des Arbeitsplatzes in qualitativer Hinsicht.

Quantitative und qualitative Ausweitungen des Arbeitsfeldes können sich auf mehrere Arbeitsplätze beziehen. Dann betreffen die Maßnahmen der Arbeitsstrukturierung ein multipersonales Arbeitsfeld. Das obige Schaubild verzeichnet für diesen Fall drei Anwendungsarten.

Die Schaffung überlappender Arbeitsplätze stellt eine Maßnahme der quantitativen Arbeitsstrukturierung dar. Kompetenzen und Verantwortung der Inhaber der betroffenen Arbeitsplätze verändern sich dabei artmäßig nicht. Die Breite der Arbeitsfelder der einzelnen Arbeitsplätze nimmt jedoch in einer ganz bestimmten Weise zu. Die Organisationsform überlappender Arbeitsplätze kann man sich am besten vorstellen, wenn man von drei Mitarbeitern ausgeht, deren Arbeitsplätze in einer Großserien- oder Massenfertigung nacheinander einer Reihe mit aufeinanderfolgenden Teilverrichtungen für die Herstellung eines Produktes zugeordnet sind. In der herkömmlichen Arbeitsorganisation ist der Aufgabeninhalt dieser drei Arbeitsplätze mehr oder weniger eindeutig abgegrenzt. Die drei Mitarbeiter besitzen meist arbeitsorganisatorisch präzise Abgrenzungen für ihren jeweiligen Aufgabenbereich. Auch ihre Kompetenz- und Verantwortungsbereiche sind deutlich markiert. Bei der Einrichtung überlappender Arbeitsplätze gibt man diese Abgrenzungen zwischen den Arbeitsplätzen funktional und organisatorisch auf. So kann ein Mitarbeiter noch einen Teil derjenigen Arbeiten erledigen, die vorrangig sein vor ihm tätiger Arbeitskollege zu erbringen hat. Ebenso kann dieser Mitarbeiter auch noch im ursprünglich abgegrenzten Aufgabenbereich des ihm nachfolgenden Arbeitskollegen tätig werden. Dieser Verzicht auf die überkommene scharfe Abgrenzung der Aufgabenstellungen einzelner Arbeitsplätze vergrößert die Flexibilität und macht es möglich, daß der einzelne Mitarbeiter über seinen Kernarbeitsbereich (= alter Arbeitsplatz) hinaus auf den Aufgabenfeldern vorhergehender oder nachfolgender

Arbeitsplätze tätig werden kann. Diese Veränderung der Arbeitsorganisation im multipersonalen Arbeitsfeld beinhaltet im wesentlichen nur eine quantitative Umgestaltung der herkömmlichen Arbeitsstrukturen, wenn man davon absieht, daß man bei überlappenden Tätigkeitsbereichen den betroffenen Mitarbeitern die Kompetenz zugestehen muß, untereinander selbständig ihre Zusammenarbeit zu regeln und sich nicht mehr hinter starren Organisationsgrenzen verschanzen zu können.

Als weitere Maßnahme der Arbeitsstrukturierung im multipersonalen Arbeitsfeld zeigt das obige Schaubild die Schaffung teilautonomer Arbeitsgruppen. Die einschlägige Fachliteratur der letzten Jahre schenkt dieser Form der Arbeitsstrukturierung eine ganz besonders intensive Aufmerksamkeit. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß die teilautonomen Arbeitsgruppen in der Praxis besonders häufig zur Anwendung kommen und deshalb experimentell besonders erprobt sind. Selbstverständlich sind die Beispiele aus Skandinavien und einige wenige Fälle in der Bundesrepublik außerordentlich interessant. Die Strukturierungsprozesse, die mit der Einführung teilautonomer Arbeitsgruppen verbunden sind, gehen meist besonders tief. Das Ausmaß solcher Veränderungen kann man ermessen, wenn man berücksichtigt, daß die partielle Autonomie der Arbeitsgruppen einen sehr unterschiedlichen Umfang annehmen kann. Die verschiedenen Autonomiegrade kennzeichnen diesen Sachverhalt. Die Mehrzahl der relativ wenigen Beispiele für teilautonome Arbeitsgruppen in der Praxis begrenzt die Gruppenautonomie relativ stark. Gegenüber den herkömmlichen Strukturen der Arbeitsorganisation wird man jedoch nicht ignorieren können, daß auch schon die Gewährung eines geringen Autonomiegrades zu beträchtlichen Veränderungen in der qualitativen Struktur multipersonaler Arbeitsfelder führen kann. Befindet die Arbeitsgruppe ohne Vorgaben und Anweisungen der Betriebsleitung über ihr Arbeitstempo und ihren Arbeitstakt, regelt sie ihre Pausen selbständig, verteilt sie die anfallenden Aufgaben innerhalb der Arbeitsgruppe selbständig, hat sie Dispositionsmöglichkeiten über die Arbeitszeit, führt sie selbständig die Kontrolle ihrer Erzeugnisse durch, überwacht sie selbst den Arbeitsablauf und sorgt für die Beseitigung von Störungen selbständig, dann verändert dies die herkömmliche Arbeitsorganisation im Fertigungsbereich erheblich.

Die Darstellung des Arbeitsplatzwechsels *(job rotation)* im Schaubild »Arbeitsstrukturierung« zeigt, daß diese Maßnahme im multipersonalen Arbeitsfeld sowohl quantitative als auch qualitative Effekte besitzen kann. Von den bisher dargestellten vier Grundformen der Arbeitsstrukturierung weicht der Arbeitsplatzwechsel insofern ab, als es sich dabei nicht um eine organisatorische Änderung handelt. Bei der Einführung eines Arbeitsplatztausches können die herkömmlichen Arbeitsplatzstrukturen und die bisher vorhandene Betriebsorganisation bestehen bleiben. In seiner reinen Form

soll der Arbeitsplatzwechsel ohne organisatorische Änderungen das bewirken, was man bei den übrigen Formen der Arbeitsstrukturierung durch organisatorische Maßnahmen erreichen will.

Zum klassischen Einsatzbereich der Arbeitsstrukturierung ist ungefähr seit ein bis zwei Jahrzehnten auch in der Bundesrepublik Deutschland die industrielle Fertigung mit stark arbeitsteiligen Formen der Verrichtungsorganisation geworden. Vor allem versuchte man, jenen Organisationsstrukturen in der Fertigung entgegenzuwirken, die einen hohen Monotoniegrad aufweisen. Die meisten Bemühungen um eine Humanisierung der Arbeitsorganisation konzentrieren sich auch heute noch in der Praxis auf die industrielle Fertigung und auf unmittelbar angrenzende Funktionsbereiche. Inzwischen ergibt sich ein neues Anwendungsfeld für die Veränderung von Arbeitsstrukturen. Analysiert man den Computereinsatz bei der Massenbelegverarbeitung, die Einrichtung zentraler Textverarbeitung mit Textautomaten, die Schaffung von Bildschirmarbeitsplätzen, so stellt man fest, daß bei diesen Innovationen offensichtlich die Versuchung außerordentlich groß ist, bei der Anwendung neuer Informationsverarbeitungstechniken im Büro und im Verwaltungsbereich die Unvollkommenheiten einer tayloristischen Arbeitsorganisation zu wiederholen. Ohne besondere Überlegungen werden häufig bei der Einführung neuer Bürotechniken Organisationsstrukturen geschaffen, die im industriellen Fertigungsbereich als inhuman gelten und die man dort mit Maßnahmen der Arbeitsstrukturierung zu überwinden sucht. Deshalb gewinnt der Büro- und Verwaltungsbereich immer mehr an Bedeutung für eine humane Arbeitsorganisation.

### *Humane und wirtschaftliche Ziele*

Mit den Maßnahmen der Arbeitsstrukturierung kann man Humanisierungsziele und ökonomische Ziele verfolgen. Dabei kann man davon ausgehen, daß auch bei der Arbeitsstrukturierung diese beiden Zielkategorien nicht immer und generell untereinander im Konflikt stehen. Bei einer sinnvollen Umgestaltung der Arbeitsorganisation kann man zumindest teilweise Humanisierungsziele und ökonomische Ziele gemeinsam und gleichzeitig verwirklichen.

Zu den Humanisierungszielen, die die Arbeitsstrukturierung leiten können, zählt die Requalifizierung menschlicher Arbeit im Industriebetrieb. Dieses Ziel folgt der Vorstellung, daß nur eine für den Menschen sinnvolle Arbeit auch eine humane Arbeit darstellt. Die Arbeitsstrukturierung soll also dazu beitragen, daß die berufliche Arbeit dem Menschen unmittelbar einen Sinn für den Einsatz seiner menschlichen Aktivitäten vermittelt.

Eng damit verbunden ist eine zweite Zielvorstellung. Die Arbeitsstrukturierung soll das Arbeitserlebnis für den Mitarbeiter positiv gestalten, indem

man extrem einseitige Belastungen reduziert, indem man die Anforderungsarten streut, indem man die Mitarbeiterpotentiale in einer gewissen Vielseitigkeit in Anspruch nimmt. Das Ziel dieser Arbeitsstrukturierung besteht dann nicht in der Beseitigung oder absoluten Minimierung der Arbeitsanforderungen. Die Anforderungen des Arbeitsplatzes sollten dem einzelnen Mitarbeiter jedoch in einer Ausgewogenheit und in einer Breite begegnen, die es ihm erlauben, seine Qualifikationspotentiale besser als in stark arbeitsteiligen Prozessen zur Geltung bringen zu können. Damit sollen die Maßnahmen der Arbeitsstrukturierung zur Verbesserung der Arbeitszufriedenheit beitragen. Ferner können von ihr Impulse zu einem positiven Arbeitsverhalten ausgehen, das den Mitarbeiter dazu stimuliert, frustrationsbedingte Fehlzeiten abzubauen.

Schließlich kann die Arbeitsstrukturierung die Fähigkeit der Mitarbeiter zur Mobilität und bis zu einem gewissen Grade auch für den beruflichen Aufstieg fördern, weil die neuen Arbeitsstrukturen eine breitere Betätigung der menschlichen Fähigkeiten am innerbetrieblichen Einsatzort auslösen können.

Auch unter ökonomischen Aspekten kann man die Maßnahmen der Arbeitsstrukturierung mit bestimmten Zielvorstellungen verbinden. Das ansteigende Niveau der Arbeitskosten in der Bundesrepublik und in vielen anderen Ländern wird dazu beitragen, daß auch in Zukunft der Druck der Personalkosten in erheblichem Umfange Rationalisierung bedingt. Mehr als in der Vergangenheit muß die unvermeidbare Rationalisierung humanen und sozialen Anforderungen genügen. Dazu kann eine Steigerung der Ergiebigkeit der menschlichen Arbeit im Rahmen einer humanen Arbeitsorganisation beitragen. Auch die Reduzierung bzw. der Wegfall frustrationsbedingter Personalkosten, die sich in Fehlzeiten, im Fehlverhalten und in einer Verschlechterung des Betriebsklimas ausdrücken können, sind hier zu erwähnen.

Ferner kann man es als ein ökonomisches Ziel der Arbeitsstrukturierung ansehen, in der Arbeitsorganisation wieder eine gewisse Flexibilität zu gewinnen. Bestimmte Formen der Arbeitsstrukturierung können die Anpassungsfähigkeit der Mitarbeiter und der Arbeitsorganisation so erhöhen, daß sich Aufgabenschwankungen und Auftragsverschiebungen leichter bewältigen lassen. Wenn sich die Mitarbeiter im Zuge der Arbeitsstrukturierung eine breitere Qualifikation aneignen, dann trägt dies auch zu einer größeren Beweglichkeit für den Einsatz des Faktors Arbeit bei.

Schließlich wird man es auch als ein ökonomisches Ziel verstehen können, daß man mit den Humanisierungsmaßnahmen Arbeitsstrukturen im Betrieb beseitigt, die in einem gewissen Widerspruch zu den grundlegenden Prinzipien unserer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung stehen. Wenn unsere soziale Ordnung darauf basiert, daß eine möglichst große Zahl von Menschen als mündige, eigenverantwortliche und entscheidungsfähige Bürger das

Gemeinwesen mittragen und mitgestalten, dann liefert eine Arbeits- und Betriebsorganisation einen Beitrag zur Erhaltung und zur Förderung unserer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, wenn sie hilft, daß die Mitarbeiter solche Eigenschaften bei ihrer Berufsarbeit entfalten können.

*Literatur*

Arbeitsgemeinschaft zur Förderung der Partnerschaft in der Wirtschaft e.V. (AGP) (Hrsg.), Humanisierung der Arbeitswelt. Köln 1975.
H. P. Euler, Das Konfliktpotential industrieller Arbeitsstrukturen. Opladen 1977.
G. Friedmann, Grenzen der Arbeitsteilung, Frankfurt 1959.
E. Gaugler/M. Kolb/B. Ling, Humanisierung der Arbeitswelt und Produktivität. 2. Aufl. Ludwigshafen 1977.
E. Gaugler/U. Althauser/M. Kolb/A. Mallach, Rationalisierung und Humanisierung von Büroarbeiten. 2. Aufl. Ludwigshafen 1980.
H. W. Hetzler (Hrsg.), Arbeitsstrukturierung durch Verhandlungen. Mannheim 1980.
P. W. Karg/W. H. Staehle, Analyse der Arbeitssituation. Freiburg 1982.
R. Kasteleiner, Humane Arbeitswelt – Schlagwort oder Realität? Düsseldorf 1974.
L. Klein, Die Entwicklung neuer Formen der Arbeitsorganisation. Göttingen 1975.
M. Kolb, Gestaltung von Arbeitsstrukturen. Ludwigshafen 1980.
W. Rohmert/F. J. Weg, Organisation teilautonomer Gruppenarbeit. München/Wien 1976.
H. Matthöfer, Humanisierung der Arbeit und Produktivität in der Industriegesellschaft. 2. Auflage. Frankfurt 1978.
REFA (Hrsg.), Menschengerechte Arbeit – Erfahrungsaustausch zwischen Forschung und betrieblicher Praxis. Frankfurt 1976.
G. Schäuble, Die Humanisierung der Industriearbeit. Frankfurt 1979.
G. Schreyögg/H. Steinmann/B. Zauner, Arbeitshumanisierung für Angestellte. Stuttgart u.a. 1978.
E. Ulich/P. Groskurth/A. Bruggemann, Neue Formen der Arbeitsgestaltung. Frankfurt 1973.
A. Utz (Hrsg.), Humanisation de l'entreprise et ordre économique. Fribourg 1964.
F. Vilmar (Hrsg.), Menschenwürde im Betrieb. Modelle der Humanisierung und Demokratisierung der industriellen Arbeitswelt. Reinbek b. Hamburg 1973.

# Arbeit

Zum geschichtlichen Wandel des Begriffs*

Arbeit, das bewußte Handeln zur Befriedigung von Bedürfnissen, darüber hinaus als Teil der Daseinserfüllung des Menschen, hat eine auf die früheste Überlieferung zurückgehende, noch keineswegs voll aufgearbeitete Begriffsgeschichte, deren Traditionszusammenhang im 18. Jahrhundert abgebrochen wurde. Bis dahin war das deutsche Wort ebenso wie die entsprechenden Wörter in den antiken und europäischen Sprachen begrifflich mehrdeutig. Neben die ursprünglich vorwaltende passive Bedeutung »Mühe, Qual, Last« im manuellen Sich-Plagen trat schon früh, spätestens im Hochmittelalter häufig verwendet, die aktive Bedeutung einer bejahten und gesuchten Anstrengung um eines Zieles willen, die nicht allein Handarbeit sein mußte, bis schließlich auch das gefertigte Objekt menschlicher Tätigkeit, sein Werk, Arbeit genannt werden konnte. War oder wurde Arbeit also äquivok, so stand Arbeit andererseits in der Mitte eines Wortfeldes, das differenzierende Bezeichnungen von »Mühe« bis »Werk«, »sich mühen« bis »werken«, »schaffen« bereitstellte. Anscheinend entspricht diesem Befund sowohl onomasiologisch wie semasiologisch auch die Wortgeschichte in den anderen europäischen Sprachen.

## *Griechisch-römisches Verständnis*

In der frühgriechischen Adelswelt (Homer) wurde körperliche Arbeit des Kriegsadels im allgemeinen nicht für würdig erachtet. Doch wurde bei Hesiod der Ackerbau des freien Landmannes – nicht Arbeit *(ergon)*, sondern Faulheit *(aergia)* sei eine Schande – als göttliche Bestimmung für den Menschen hoch geachtet. Im Maße wie die soziale Ordnung durch Geld-, Stadt- und Seewirtschaft sich wandelte, wurde solcher Auffassung der Boden entzogen und die Arbeit (ländlich und gewerblich) als Handarbeit *(ponos, kopos)* unterhalb des Vollbürgerstandes *(politēs)* den Unterschichten bis hin zu den Sklaven zugewiesen und damit abgewertet. Die alte Wertschätzung der ländlichen Arbeit fand bei Xenophon noch einmal umfassenden Ausdruck, aber Platon zählte die Ackerbauer unter die Klasse der Dienenden, und bei Aristoteles standen sie mit Handwerkern, Händlern und Lohnarbeitern auf gleicher Stufe. Die Abwertung der Handwerks- und Lohnarbeit gehörte schon den ältesten Zeiten an und war auch außergriechischen Völkerschaften eigen. Platon sprach sich zwar gegen den Müßiggang aus, aber die Lebensweise des körperlich Arbeitenden war ihm unvereinbar mit der *aretē*, der bürgerlichen Tugend. Nur wer die Tugend besaß, war fähig,

* Von der Redaktion stark gekürzte Fassung des Beitrags von Werner Conze »Arbeit« in »Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland«. Herausgegeben von U. Brunner/W. Conze/R. Koselleck. In sieben Bänden erschienen bei Klett-Cotta Stuttgart. Bd. 1, 1972, S. 154-215. (Erschienen sind die Bände 1-4; die Bände 5-7 werden bis 1987 erscheinen.) Die Kürzungen erstrecken sich vor allem auf Anmerkungen und Zitate.

Bürger zu sein. Nicht Arbeit *(ponos)*, sondern angemessene Tätigkeit *(praxis)* kennzeichnete den Bürger. Arbeit und Bürgertugend *(aretē)* auf der einen, Arbeit und Bildung *(paideia)* auf der anderen Seite standen einander gegenüber. Dazu kam als dritter Gegenbegriff die Muße *(scholē)*, welche als Ziel und Zweck *(telos)* der als unvermeidlich angesehenen Beschäftigung *(ascholia)* galt.

Die untergeordnete Stellung der Arbeit wird besonders deutlich an der Differenzierung der menschlichen Tätigkeit bei Aristoteles. Oberster Begriff war Tätigsein überhaupt *(energeia)*. Am-Werk-Sein, das sich entweder als Handeln *(praxis)* oder als Hervorbringen *(poiesis)* darstellte. Die Unterscheidung gründete in den verschiedenen Zwecken des Tätigseins, das, auf äußere Gegenstände gerichtet, ein von ihm ablösbares Werk *(ergon)* zum Resultat und insofern den Charakter der Arbeit hatte oder, innerhalb der Menschwelt, der *Polis* sich bewegend, stets betrieben werden mußte, um diese als Werk zu erhalten. Dabei wurde die ständige Tätigkeit der Praxis, alles, was zur Regierung und Bestimmung der zu einem guten, glücklichen Leben *(eu zēn)* vereinigten Menschen gehörte, der Arbeit des Hervorbringens übergeordnet. Nach klassischer Anschauung blieb auch die zur »Kunst« *(technē)* gesteigerte Form der Arbeit stets dem unterlegen, der sie zu gebrauchen wußte. Die Praxis, das ethisch-politische Handeln, beherrschte die *Poiesis*, die Arbeit, die Klugheit des Handelns *(phronēsis)* war Herrschaftswissen, das nicht jedermann, sondern nur dem Hausherrn und dem Politiker zukam. Die Differenz von *poiesis* und Praxis lag der späteren Unterscheidung zwischen »Künsten« und »Geschäften« zugrunde. Sie bestimmte bis über die Schwelle der Neuzeit hinaus die Rangordnung des menschlichen Tätigseins. Dazu gehörte die Trennung der Künste und Geschäfte von der Arbeit im engeren Sinne, d.h. den Tätigkeiten, die auf Anwendung körperlicher Kräfte (Heben, Tragen, Laufen) beruhen. Diese Trennung war mit der modernen Entgegensetzung von körperlicher und geistiger Arbeit nicht identisch, weil die Form der Tätigkeit bei Künsten und Geschäften nicht als Arbeit, sondern als »Wissen« *(phronēsis, technē)* begriffen wurde. Künste und Geschäfte setzten Arbeit, körperliche Dienste und Handreichungen voraus, waren aber nicht selber Arbeit.

Zwar wurde schon in der Spätantike im Kynismus und Stoizismus der Lastcharakter der Arbeit umgewertet; bei den Kynikern wurde Arbeit *(ponos)* Tugendmittel, die Stoiker prägten die Wörter *euponia* (Fleiß) und *philoponia* (Liebe zur Arbeit). Doch die mittlere Stoa (Poseidonios) kehrte zur Arbeitsverachtung, besonders des Handwerks, zurück. Diese kam bei Cicero klassisch zum Ausdruck, der die freien edlen Künste *(artes liberales)* von den unfreien, verächtlichen unterschied. Der bäuerlichen Tradition Roms entsprechend wurde der Landbau freier Männer von der Mißachtung der Arbeit ausgenommen. Zeugnis dessen ist die lateinische Agrarliteratur (Cato, Varro) wie auch die Dichtkunst (Vergils *Georgica*). Am folgenreichsten wurde Vergils Erzählung vom Ursprung der *ars colendi* und aller »Künste«, die mit menschlicher Arbeit verbunden waren. Ihr mythischer Hintergrund war das Ende des »Goldenen Zeitalters«, in dem es *labor* sowohl als Mühe wie als werkende Tätigkeit noch nicht gegeben hatte; Juppiter verwandelte die bisher friedliche, nahrungspendende Natur und zwang die Menschen durch Mangel *(egestas)* und Leid *(labor)* zur Tätigkeit: *Labor vincit omnia improbus et duris urgens in rebus egestas.* Schon in der Spätantike wurde Vergil jedoch so verstanden, daß *labor improbus* die vom Menschen geleistete Arbeit sei; tatsächlich meinte der Satz Vergils nicht den Sieg der menschlichen Arbeit über die

Natur, sondern deren Bezwingung durch *labor* und *egestas*, die, als Unheilsmächte in allen Dingen wirkend, zur Tätigkeit nötigten. Gleichwohl war der Satz *labor vincit omnia* seit Vergil in aller Munde, wurde zum Topos und beeinflußte noch Tugend und Arbeitsethik der europäischen Adelswelt. Gewann *labor* die Bedeutung von mühevoller, auf Leistungsziele gerichteter Tätigkeit, so konnte sich dieser Begriff mit *virtus* verbinden, in die Nähe der hochgewerteten *industria* rücken und dem Römer erstrebenswert sein, der durch *labor* Ehre gewinnen wollte. Diese Ablösung des Begriffs von niedriger Knechts- oder Handwerksarbeit wirkte ins Mittelalter hinein und verband sich mit der christlichen Arbeitstradition.

*Die jüdisch-christliche Überlieferung*

Hier verschmolz frühchristliche mit der antiken Arbeitsauffassung, bestätigte sie scheinbar, stellte sie aber tatsächlich von Grund auf in Frage. Die sich daraus ergebende Spannung wurde bestimmend für den Arbeitsbegriff im christlichen Europa bis zur modernen Revolution. Dem »Goldenen Zeitalter« des griechischen Mythos entsprach der »Garten Eden«, in den Gott, der selbst als Schöpfer seine Arbeit getan hatte, den Menschen setzte, ihn zu bearbeiten und zu bewahren. Die Arbeit war also Auftrag des als Schöpfer arbeitenden Gottes an den Menschen, die Schöpfungsarbeit schon im Paradies fortzusetzen. Mit der Erschaffung des Menschen war demnach die Arbeit mitgegeben, worauf in der christlichen Tradition (Augustin) stets Wert gelegt worden ist. Mit der Austreibung aus dem Paradies und dem Fluch Gottes über den Acker (Im Schweiße deines Angesichts), der auf das schuldhafte Verhalten des Menschen folgte, wurde die Arbeit zur »Mühsal«, konnte sich also mit dem griechischen *ponos* verbinden. Der Fluch Gottes lag auf den Bedingungen, unter denen die Arbeit getan werden mußte. Wird sie trotzdem oder gerade wegen ihrer Mühsal als »Gottesdienst« getan, so ruht der »Segen« Gottes auf ihr. Damit war schon vom Alten Testament her eine Abwertung körperlicher Arbeit – wie bei den Griechen – prinzipiell nicht möglich, im praktischen Leben mindestens abgeschwächt. Feldbau und Handwerk wurden geachtet, wenngleich es keinen Preis der Arbeit als solcher gab, wohl aber bei den Rabbinen die Betonung des erzieherischen Werts der Arbeit bis zur Mahnung: Liebe die Arbeit. Die Evangelien und Briefe des Neuen Testaments stehen in dieser jüdischen Tradition. Ihr Thema ist nie die Arbeit an und für sich selbst, sondern nur die dem eigentlichen Sinn der Existenz des Menschen unter- und eingeordnete Arbeit; diese ist nicht nur notwendig, da sie dem Lebensunterhalt dient, sondern von der Qualität des Menschen als Person vor Gott unablösbar und zur Bewahrung vor Laster und Faulheit wertvoll. Wer nicht tätig ist, soll auch nicht essen. Arbeit ist unerläßlich für jeden Menschen ohne Unterschied des Standes. Sie soll aber nicht nur um des Unterhalts oder gar materiellen Gewinnes wegen, sondern »um Gottes willen«, damit aber auch für den »Nächsten« und für die »Gemeinde« »von Herzen« getan werden, erfüllt von der »Freude« des »neuen Menschen in Christus«. Dabei wurde auch geistliches missionarisches Handeln als Arbeit angesehen. Das Apostelamt war wichtiger als die nur dem Unterhalt dienende Arbeit; aber beides bedeutete Arbeit im Sinne von Mühsal und schwerer Sklavenarbeit *(kopos)*. Paulus »arbeitete« *(kopiān)* sowohl als Apostel wie als Handwerker und bekannte sich ausdrücklich dazu. Arbeit wurde von solcher Wertung aus nicht unterteilt in höher-

oder geringerwertige, in mehr oder weniger ehrenhafte. Die Gleichheit der Menschen vor Gott wurde vielmehr der üblichen sozialen Rangordnung mit ihrer Auf- und Abwertung der Tätigkeiten übergeordnet.

Alle Arbeit war deshalb Erfüllung des Lebens, sofern sie im christlich-brüderlichen Geiste mit Gebet verrichtet wurde. Sie war in ihrem Wert demnach nicht an einen Status und dessen »Ehre« gebunden, woraus *in praxi* gefolgert werden konnte, daß »Sklavenarbeit« zum Christendienst erhoben und geachtet wurde, gleichgültig welche Achtung sie in der hellenistisch-römischen Welt genoß. Die Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi *(laos theoü)* hob den Unterschied zwischen Herren und Sklaven auf. So war es verständlich, daß die Apologeten die Arbeitsamkeit der Christen betonten und dem tatenlosen Luxus der vornehmen Heiden entgegensetzten. Augustin sprach vom Wert der Handarbeit, auch für die Mönche, und verlieh dem Handwerk seine Arbeitsehre. Er betonte die Arbeitspflicht und Anerkennung aller ehrlichen Arbeit (ohne Betrug) vor Gott, an dessen Werk der Mensch durch seine ihm wesensmäßig eigentümliche Arbeit Anteil hat. So blieb der christliche Arbeitsbegriff lebendig, in bewußter Auseinandersetzung mit dem antik-hellenistischen, mit dem er andererseits immer wieder kompromißhafte Verbindungen einging.

Der christliche (jüdische) Komplementärbegriff zu »Arbeit« war (Sabbat-, Sonntags-)Ruhe, die nicht nur »Ausruhen«, sondern ungestörte Hinwendung zu Gott ermöglichen sollte. Damit war die Arbeit begrenzt; sie sollte keinen Eigenwert besitzen. Die Tage der Arbeit (auch sie mit Beten) erhielten ihren Sinn nur, wenn der geheiligte arbeitsfreie Feiertag sie regelmäßig unterbrach. »Ruhe« war also nicht gleich dem römischen *otium* (Muße). Der christliche Gegenbegriff zu »Arbeit« war »Müßiggang« *(otiositas)*.

Der christliche Arbeitsbegriff im Sinne von »laborare ex oratione« und als »ministerium ex fide in Deum« trat immer von neuem aus dieser Verdeckung hervor, vor allem in den Mönchsregeln von dem benediktinischen »ora et labora« bis zu den Franziskanern. Damit war für das allgemeine Bewußtsein ein entscheidender Schritt über die ständegebundene Arbeitswertung hinaus getan, sei es im Sinne faktischer Aufwertung jeglicher Arbeit in der »Welt«, sei es in asketischer Abkehr von der Welt, sei es in Verbindung mit der Vorstellung, sich durch Arbeit (»gute Werke«) Verdienste vor Gott zu erwerben. All solchen Umdeutungen oder Abweichungen lag – stets wach gehalten oder neu bewußt gemacht – der neutestamentlich-frühchristliche »Dienst«-Charakter der Arbeit zugrunde, wie er sich als spezifisch-christliche Arbeit, als praktizierte Caritas in der Diakonie vom Urchristentum bis zur Gegenwart bewährt hat.

*Arbeit im Hochmittelalter*

In der älteren deutschen Wortgeschichte von »Arbeit« steht die ursprüngliche passive Bedeutung noch ganz im Vordergrund. In den althochdeutschen Glossen diente Arbeit zur Übersetzung von *labor, tribulatio, pressura, afflictio, importunitas, tempestas, procella.* Auch Christi Leiden und Sterben, die Verfolgungen der Jünger und Heiligen, die Schrecken des Jüngsten Gerichts hießen »Arbeit«, ebenso Schmerz, Leiden, Anfechtung, Bedrängnis, Entbehrung, Kampfbedürfnis und Gefahr. Von hier aus muß die Ausbildung der mittelalterlich-christlichen Tugendethik im Ritter- und Priester- bzw. Mönchstand gesehen werden: Sie forderte die »Arbeit«, indem sie

die *müezecheit* ausschloß, aber eine solche, die dem jeweiligen Stande angemessen war. So der mönchische *labor oboedientiae,* die in Gebeten und geistlich-asketischen Übungen, aber auch in caritativer Tätigkeit vor allem den Armen und Kranken gegenüber besteht. Analog dazu die »ritterliche arebeit« der Dichter des 12./13. Jahrhunderts, d. h. die Mühe und Qual, die der Ritter aktiv bejahend auf sich nehmen mußte, um *êre* und *minne* zu gewinnen. »Arbeit« war hier also ein Dienst, rein weltlich als Frauendienst oder Herren- und Gottesdienst. So verstanden blieb Arbeit letztlich auf Gott bezogen, das *summum bonum* der Scholastik, wenn auch praktisch die ritterliche »arebeit« im Kampf- und Minnedienst wohl meist einer kaum christlich zu begründenden Hingabe an die »Welt« gleichkam. Durch Arbeit im adlig-rittergemäßen Sinne wurde »werdekeit« (innere Würde) gewonnen und Tugend verwirklicht. Nicht die Arbeit als solche hatte Würde oder war eine Tugend, sie war vielmehr nach wie vor Mühe und Pein. Aber die Bewährung in dieser »arebeit« brachte Würde und Ansehen, Ehre. Entzog sich der Ritter seiner standesgemäßen Arbeit, so wurde er ehrlos. Manuelle Arbeit war unter seiner Würde. Zweifellos war die obengenannte Bedeutung von *labor* in diese Vorstellung von »arebeit« eingegangen. In solcher ritterlichen »arebeit« war der Bedeutungsübergang vom passiven Dulden der Mühsal zum aktiven mühevollen Tätigsein deutlich angelegt. Im Unterschied dazu haben die übrigen Laienstände eine vergleichbare Tugendethik der »arebeit«, die naturgemäß zu einer Neuwertung vor allem der körperlich-handwerklichen Arbeit hätte führen müssen, nicht oder erst später entwickelt. Daß Arbeit *(labor)* im aktiven und affirmativen Sinne nicht auf den Ritterstand beschränkt blieb, sondern im späteren Mittelalter sich mit bürgerlichem Bewußtsein verband, steht außer Zweifel.

Die scholastische Philosophie sah den Nutzen der Arbeit vor allem in drei Dingen: Überwindung des Müßiggangs, Zähmung des Körpers und Lebensunterhaltgewinnung. Im allgemeinen galt, daß Arbeit eine Pflicht für diejenigen sei, die keine Mittel haben, sich am Leben zu erhalten, aber sie war nicht allgemeine Pflicht. Thomas erklärt ausdrücklich, daß nur die Notwendigkeit zur körperlichen Arbeit zwinge. Darüber hinaus suchte die kirchliche Lehre nach Einschränkung der körperlichen Arbeit. Hier machte sich der Einfluß der griechischen Philosophie (Aristoteles) wieder stärker bemerkbar, die Überordnung des »beschaulichen« und die Verachtung des »tätigen Lebens«. Damit erfuhr das Ledigsein des Priester- und Ritterstandes von der Arbeit im engeren Sinn seine Rechtfertigung. Doch wenn auch in der *distributio officiorum* die Arbeit der Geistlichen und des Adels höher stand als die der Handwerker und Bauern, so konnte doch die neu übernommene griechische Philosophie nicht so weit einwirken, daß die körperliche Arbeit dieser Schichten der Mißachtung anheimfiel. Die christliche Wertung blieb erhalten oder setzte sich, besonders bei den Bettelmönchsorden, wieder verstärkt durch. Wenn auch der Religiose höher eingestuft blieb als alle übrigen Menschen – er war ohne Arbeit der Not des kreatürlichen Lebens enthoben –, hinderte das nicht, daß trotzdem im Spätmittelalter besonders die bürgerlich-handwerkliche Arbeit in den Städten hoch bewertet und damit die reformatorische Lehre vom Beruf vorbereitet wurde.

*Reformation*

Dieser Lehre lag der Arbeitsbegriff des Neuen Testaments zugrunde. Nur wurde dieser nun wiederum aufs neue radikal angewandt; damit steigerten sich die Möglich-

keiten des christlichen Arbeitsbegriffes. Mit der Gleichheit der Wertung jeder im christlichen Gehorsam getanen Arbeit sollte Ernst gemacht werden. Der Vorrang der Arbeit der Religiosen wurde verneint oder gar als Müßiggang gebrandmarkt. »Etliche Menschen beten wenig mit dem Munde, und wird doch die Arbeit ihrer Hände von Gott als ein Gebet betrachtet.« Luther wurde nicht müde, dies immer von neuem zu wiederholen. Die *vita activa* wurde der *vita contemplativa* nicht mehr untergeordnet. So mußte selbst der Reiche arbeiten. Denn die Arbeit war Gottes Gebot für alle ohne Unterschied des Standes. Der Christ arbeitete und überließ Gott die Sorge. Arbeit um Gottes und des Nächsten willen machte den Christen zu Gottes Larve, d. h., zum Mitarbeiter und Vollstrecker des göttlichen Willens auf Erden. Daraus ergibt sich, daß Luther die Arbeit nicht »um der Arbeit willen« wertete. In diesem gelegentlich geäußerten Mißverständnis kommt eine aus der protestantischen Arbeitslehre weiterentwickelte umdeutende Auffassung zum Ausdruck, die auf die moderne Arbeitswertung vorausweist. Calvin stand mit seinem Verständnis der Arbeit nahe bei Luther und ist nicht oder nur bedingt vom späteren Puritanismus her zu deuten, in dem der (weltliche) Erfolg der Arbeit mit dem Erwählungsglauben (Prädestination) verbunden wurde. Die Konsequenzen des radikal-christlichen und damit neuen Begreifens der Arbeit reichen weit:

1. Die Leugnung des Wertes einer *vita contemplativa* im Geistlichen- und Religiosenstand mit dem durch die soziale Erfahrung bestätigten Argument, die zu zahlreichen Mönche und Geistlichen arbeiteten nicht, seien faul und unnütz.

2. Die Verurteilung des Nichtstuns »oben« entsprach dem Kampf gegen die Arbeitsscheu »unten«, d. h., vor allem gegen das Betteln. Nicht nur wurde die Faulheit konsequenter als bisher als verwerflich empfunden, sondern die kirchliche Hochschätzung des Bettelns für die Almosen nehmenden »freiwilligen« Armen (vor allem Bettelmönche) und für die Almosen gebenden gottwohlgefällig verdienstvollen Reichen wurde von nun an im protestantischen Bereich verworfen.

3. Aus der neuen radikal christlichen Wertung der Arbeit folgte die Tendenz zur Arbeitsgesellschaft, in der es prinzipiell außer durch Krankheit oder im Kinder- und Greisenalter keine sittlich begründete Befreiung von Arbeit im Doppelsinne von tätigem Schaffen und harter Mühe mehr geben durfte. Das hieß, den allgemeinen Christenstand zu einer allgemeinen Arbeitspflicht in Beziehung zu setzen. Da aber vom christlichen Arbeitsbegriff ein Streben nach sozialem Aufstieg und sozialer Mobilität ebensowenig abgeleitet werden konnte wie Programme sozialer Wandlung oder gar eines sozialen Umsturzes, folgte aus solcher Gleichheit keine sozialrevolutionäre Gleichmacherei, sondern blieb die gestufte Ordnung unangefochten. Auch wurde das Wort »Arbeit« in der Umgangssprache des 16. bis 18. Jahrhunderts noch keineswegs gleichmäßig auf alle menschliche Tätigkeit im Sinne des angestrengten, zielgerichteten Schaffens angewandt.

Gegen Fehldeutungen im Anschluß an Max Weber ist festzuhalten, daß der christliche Arbeitsbegriff durch die protestantische Neuwertung nicht modernisiert wurde, sondern durch unmittelbaren Rückbezug auf das Alte und Neue Testament wiederhergestellt werden sollte. So konnte die moderne Wirtschaftsdynamik (»Kapitalismus«) durch den protestantischen Arbeitsbegriff zwar erleichtert oder ermöglicht, keinesfalls aber verursacht werden. Der christliche Arbeitsbegriff, auch in seiner lutherischen Ausprägung, erlaubte wohl Arbeiten, daß man Güter gewinnt, »das ist

recht«, ließ also zu, daß der Mensch durch Arbeit in Auskömmlichkeit und Wohlstand lebte, wenn es ihm möglich war; er gestattete aber nicht, darin den Inhalt des Lebens oder gar des Strebens zu Akkumulation und Expansion von Kapital und Wirtschaftsmacht zu sehen. Zum christlichen (lutherischen) Arbeitsbegriff gehörte Zufriedenheit im Hinblick auf irdischen Besitz, an dem das »Herz« nicht hängen sollte. In der modernen Erwerbswelt aber darf es reine Zufriedenheit nicht mehr geben, weil sie prinzipiell Stillstand oder Rückschritt bedingt. So führt keine Brücke von christlicher Arbeit zum modernen »Kapitalismus«. Die moderne Arbeitswelt ist achristlich, im Kern antichristlich, mochte das auch in ihrem Aufkommen verschleiert werden.

*Zwischen Abbruch und Bewahrung der Tradition*

Im Wirkungszusammenhang der Bedingungen und Kräfte, die im 17. und 18. Jahrhundert in Europa die »Moderne« heraufführten, wurde »Arbeit« sowohl im antiken (nachwirkenden wie rezipierten Sinne) wie im christlichen Traditionsverständnis von Grund auf erschüttert. Im Maße, wie die christliche Prägung und Wertung von »Arbeit« an zwingender Macht einbüßte, konnte die in der europäischen Stadt seit dem hohen Mittelalter *de facto* vorhandene »bürgerliche« Wertung der Arbeit als Leistung für Ziele, Planung und Erfolg in der »Welt« ungehemmter hervortreten, ausgesprochen und schließlich auf den Begriff gebracht werden. Je schwächer der moraltheologische Bestimmungsgrund wurde, um so leichter konnte der Arbeitsbegriff vom christlichen Glauben und der ihm zugeordneten Ethik gelöst werden. Bedingung dessen war zunächst die Ausbildung des (Fürsten-)Staates mit seinem Merkantilismus auf allmählich wirkungsvoller werdenden technologischen Grundlagen. Die auf Macht und Wachstum zielende Energie der politisch-technisch-wirtschaftlichen Kraftentfaltung in diesen Jahrhunderten beruhte auf einer Überzeugung, wie sie in Francis Bacons Motto zu »Nova Atlantis« ausgedrückt wurde: Wissen und Macht fallen in eins. Bacon setzte damit prototypisch den Beginn für eine Epoche, in der der Arbeitsbegriff schrittweise, zuerst wohl in England, von seiner Tradition emanzipiert wurde. Ziel der »Neuen Wissenschaft« waren in scharfer Antithetik zur Scholastik nicht Argumente, sondern Techniken *(artes)*, nicht die Besiegung des Gegners durch Disputation, sondern der Natur durch Arbeit. Hobbes steigerte diesen Emanzipationsvorgang: Alle Theorie gehe am Ende auf Handlung *(actio)* oder Arbeit *(operatio)* aus; der Nutzen der Wissenschaft liege in der »Technik«, Körper und innere Bewegung zu messen, Lasten zu bewegen, Schiffe zu treiben, Werkzeuge herzustellen. Entscheidend, daß Hobbes Tätigkeit bzw. Arbeit und Macht *(potentia)* miteinander koordinierte. Er ersetzte das *summum bonum* der christlichen Moralphilosophie, an das die Ruhe der Kontemplation und nicht menschliche Tätigkeit heranreichte, durch ein Glück, das im ungehinderten Fortschreiten zu immer weiteren Zielen bestand. Damit wurde »Macht« zu einem anthropologischen und Arbeit zu einem gesellschaftlichen Grundbegriff. Locke entdeckte, daß Arbeit, indem sie die Dinge veränderte, Recht schaffe. Die Entdeckung stand bei ihm noch im Zusammenhang mit dem Naturrecht.

Aber Locke brach mit der klassischen Voraussetzung einer unveränderlichen Naturordnung, indem er die beiden, schon bald als selbstverständlich angenommenen Thesen aufstellte: daß Arbeit 1. dem Menschen ein ursprüngliches Eigentumsrecht an Dingen sowie an Grund und Boden und 2. den Dingen ihren Wert verleihe.

Damit beginnt die Geschichte des modernen Begriffs der Arbeit, ihre nicht mehr christlich begründete Emanzipation von der untersten Stufe der Rangordnung menschlicher Tätigkeiten, ihre Erhebung zu einer spezifisch menschlichen Potenz, ja letztlich ihre Ablösung vom Menschen und ihre Erhöhung zum abstrakten wirkenden Subjekt. Indem die bürgerliche Gesellschaft sich nicht mehr wie bisher im repräsentativen Handeln der Herrschaftsstände darstellte, sondern Arbeit als Auseinandersetzung der Menschen mit der Natur einen gesellschaftlichen Funktionswert erhielt, setzte der Prozeß der Verselbständigung des Begriffs ein: Er löste sich aus der Verschränkung mit Armut; er begann sich auch von seiner Verbindung mit »Mühe« und »Last« zu lösen. Die Techniken sollten zur Arbeitserleichterung führen (Descartes). Lag in diesem Gedanken die Konsequenz, Arbeit als Mühsal durch Technik soweit wie möglich zu ersetzen, so konnte der Entlastungsgedanke umgekehrt – auf dem Grunde christlicher Arbeitsbejahung – auch zur Vorstellung führen, daß die Arbeit um so mehr Freude bereiten werde, je weniger sie notwendig und qualvoll sein werde (Leibniz).

Zugleich verlor sich der Gegensatz zwischen »Künsten« und »Geschäften«, auch zwischen »Arbeit« und »Muße« bzw. »Müßiggang«, an dessen Stelle ein neuer trat, der Gegensatz »Arbeit« und »Spiel«, wobei beide als »Beschäftigungen« galten, d. h., als Anfüllung der Zeit, im Unterschied zur »Muße«, die nun als »leere Zeit« (Kant) gedacht wurde. Schließlich änderte sich der Gegensatz zwischen »Natur« und »Arbeit«, indem an »Arbeit« das Moment der die Natur nachahmenden »Kunst« *(ars, technē)* schwand, so daß sie, universell geworden, die Ordnung der Natur immer schon überstieg. Nicht mehr Arbeit bzw. Kunst und Nachahmung, sondern Arbeit und Vermittlung (zwischen Mensch und Natur) gehörten von nun an zusammen.

*Die Ökonomisierung: Physiokraten, Adam Smith*

Mit der Scheidung zwischen »nützlichen«, schaffend tätigen Menschen einerseits, »unnützen«, privilegiert Genießenden andererseits war das ökonomisch und moralisch begriffene Leistungsprinzip zum Maßstab der Gesellschaft gesetzt. Darin lag die Voraussetzung dafür, daß die Arbeit von nun an als produktive Leistung gewertet, grundsätzlich alle unter diese Bestimmung fallende Tätigkeit als »Arbeit« bezeichnet und nach ihrem ökonomischen Effekt gemessen werden konnte. Auf die Umwertung der Arbeit in der Philosophie seit Descartes gründete sich die Entwicklung der »Politischen« oder »National-Ökonomie«, wie sie in Frankreich im »Tableau économique« (1758) Quesnays und in Schottland im »Wealth of Nations« (1776) von Adam Smith gipfelte. Die theoretischen Ansätze des Kameralismus im raumwirtschaftlich zurückstehenden Deutschland wurden dadurch überholt. Rezeption und Verarbeitung der neuen Systeme der »Ökonomisten« wurden dort seit den sechziger Jahren zunehmend zum Bedürfnis. Zur gleichen Zeit, als es noch üblich war, »Arbeit« von »Kunst«, »Arbeitsamkeit« von »Kunstfleiß« im traditionellen Verstande zu unterscheiden, wurde in Deutschland durch die »nationalökonomische Rezeption« der Sprung zum modernen Arbeitsbegriff getan. War im Kameralismus bereits alle menschliche Tätigkeit utilitarisiert worden, ohne daß ein demgemäß neuer Arbeitsbegriff gebildet worden war, wurde »Arbeit« bei den Physiokraten und Smithianern zu einem Zentralbegriff ihres Systems, indem der aufgeklärte Eudämonismus ökono-

misch begründet wurde. Doch war es für das neue Verständnis von Arbeit nicht genug, daß das Schwergewicht der Glückseligkeitslehre vom moralischen Zustand und der Zufriedenheit der Seele in sich ausdrücklich auf den äußerlichen Zustand und »das natürliche Recht des Menschen zu Genießungen« gelegt wurde, so daß das physische Glück zum Grund der moralischen Glückseligkeit der Menschen wurde. Entscheidend wurde vielmehr, darauf beruhend, die Forderung nach »Vervielfältigung« der »Produktion« und nach »Wachstum« des individuellen wie des »Nationalreichtums«. In das theoretische System einer grundsätzlich wachsenden Wirtschaft hineingestellt, wurde Arbeit zum Produktionsfaktor, zum Mittel nicht nur der Existenzerhaltung, sondern darüber hinaus zur Bildung wachsenden »Kapitals«, auch dies sowohl individuell wie als Fonds der Nation verstanden. Das bewußte Streben nach grundsätzlich erwünschtem, durch Arbeit bewirktem Wachstum erforderte logisch die Bemühung um eine Definition der Arbeit als des Weges zum »Glück« durch wirtschaftliches Wachstum. Arbeit sollte »interessant« sein, zum »Glück« führen und konnte nur in freier »Konkurrenz« ihren »Effekt« für Gewinn und Wachstum haben.

Neben die traditionelle Pflicht zur Arbeit, an der betont festgehalten wurde, trat im »System« der »Ökonomisten« das (Natur-)Recht auf Arbeit, worin die Freiheit der Wahl eingeschlossen war. Dieser Grundsatz hatte auflösende Konsequenzen für die Wirtschafts- und Sozialordnung: Bauernbefreiuung stand gegen Grunduntertänigkeit, Gewerbefreiheit gegen Zunftzwang und monopolistische Privilegierung, Freizügigkeit gegen Ortsgebundenheit, Entfesselung der Konkurrenzwirtschaft gegen jegliche Bindung, d. h., überall sollte Arbeit befreit und damit die Leistung zur Gewinnsteigerung freigesetzt werden. Das Postulat vom Recht auf freie Arbeit wurde auch rein ökonomisch begründet und führte im Wirtschaftsmodell des freien Spiels der Kräfte zu Theorien über Arbeitspreis und Arbeitslohn, wobei die Arbeit bzw. der Arbeiter als Ware erscheinen und freie Arbeitsverträge auf dem Arbeitsmarkt geschlossen werden. Folgerichtig ergab sich in diesem Zusammenhang auch sogleich der Begriff der »Arbeitslosen«. Sowohl der selbstverschuldeten wie der unverschuldeten Arbeitslosigkeit sollte ökonomisch vernünftig und nicht mit unrentablen caritativen Palliativmitteln begegnet werden; denn eine »weise Staatsverwaltung und Polizei kann keine arbeitslosen Menschen dulden«. Der Begriff der Arbeitslosigkeit ist also im Ansatz des ökonomischen Arbeitsbegriffs konsequent mitgegeben.

»Arbeitslosigkeit« und »Arbeitsloser« setzten sich als weithin verbreitete Begriffe freilich erst auf dem Boden des voll ausgebildeten Industriesystems, d. h., in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, durch. Von Anfang an unterscheiden sie sich in ihrer Bedeutung scharf von »Armut« und den »Armen«.

Ohne Zweifel war der neue Arbeitsbegriff der »Ökonomisten« in seiner Konzeption und seinen Verwirklichungstendenzen einer der wesentlichen Voraussetzungen für die »Revolution« sowohl im industriellen wie im politisch-sozialen Sinne. Doch ist dem einschränkend hinzuzufügen, daß seine Verfechter von den sechziger bis zu den achtziger Jahren (des 18. Jhs.) zwar Reformen wie Bauernbefreiung und Gewerbefreiheit wünschten, jedoch keine Sozialrevolutionäre waren. Den Effekt und die Ziele jeglicher Arbeit, auch wenn sie von ihren Hemmungen befreit waren, sahen sie stets begrenzt in der Achtung des zum Menschenrecht erklärten Eigentums sowie in dem Grundsatz, daß die »Pflicht zu arbeiten zu den natürlichen Pflichten gehöre; wer aber durch die Beobachtung dieser Pflicht höhere und wichtigere Pflichten übertritt,

handelt unrecht«. Die Arbeit sollte also wohl ökonomisch, aber nicht sittlich entfesselt sein. Überhaupt ist festzuhalten, daß Vorstellungen und Wertungen der antikchristlichen Tradition nicht nur nicht kraft des ihnen eigenen Schwergewichts weiter lebendig blieben, sondern künftig auch ausdrücklich festgehalten oder wenigstens nicht offen bekämpft wurden. Besondere Topoi und Sprichwörter, die Fleiß, Treue und Redlichkeit des Menschen in seiner Arbeit lobten, blieben erwünscht, da diese die notwendige Arbeitsdisziplin unter den beginnenden modernen Bedingungen ebenso förderten, wie das traditionell stets der Fall gewesen war.

Smith stieß bereits auf die später (Ricardo, Marx) schärfer durchdachte Gegensätzlichkeit von Arbeit und »Kapital«, in der er jedoch noch kein soziales Problem sah. Im Gegenteil war Smith vom gemeinsamen Interesse der Unternehmer und Arbeiter im Geiste des Harmoniedenkens überzeugt. Er vermochte das Glück der Gesellschaft nur dann verwirklicht zu sehen, wenn ihre Glieder nicht arm und elend seien. Diese Umkehrung des alten Grundsatzes, die Arbeit (d. h. die abhängige Handarbeit) in der Besitzlosigkeit zu halten, der modernisiert als These in den »Kapitalismus« einging, wurde in Deutschland von den Smithianern übernommen. Noch zurückhaltender als in der Adelsfrage verhielt sich Smith zur Frage des (nach heutiger Terminologie) tertiären Bereichs der Berufe. Zur ökonomisch begriffenen Leistungsgesellschaft gehörten für ihn nur die produktiven Tätigkeiten (Urproduktion, Verarbeitung, Verteilung). Auf diese allein applizierte er den Begriff der Arbeit. Schärfer konnte der Traditionsbruch des Gesellschafts- und Arbeitsbegriffes kaum bezeichnet werden. In einer durch »self-interests« verbundenen und auf Arbeitsteilung beruhenden Gesellschaft der Produktion und Konsumtion (Arbeit und Bedürfnis) ergab sich eine soziale Umwertung von Grund auf: Die Praxis der (alten und neuen) Herrschaftsstände wurde als unproduktiv abgewertet. Vom Maßstab wertschaffender Arbeit aus gesehen, rückten diese neben Gesinde und Komödianten.

*Die Bedeutung der Französischen Revolution*

Die Französische Revolution nimmt in der Geschichte des Begriffs Arbeit eine wegweisende Stellung ein, da in ihr verwirklicht wurde, was bisher für den europäischen Kontinent nur in der Welt des Gedankens gelebt hatte. Die längst entwickelte Scheidung zwischen produktiven und unproduktiven Klassen oder zwischen dem arbeitenden »Dritten Stand« und den privilegierten »müßiggehenden« Ständen des Adels und der Geistlichkeit wurde politisch aktualisiert durch die Identifizierung des Dritten Standes mit der Nation, die damit zu einer von den »Parasiten« befreiten, auf allgemeine Arbeit gegründeten Leistungsgemeinschaft wurde. Die in der Literatur der Ökonomisten geläufige Verbindung von Arbeit und Nation wurde damit politisiert und dem entstehenden neuen Gesellschaftsbegriff entsprechend demokratisiert. Da in der für den späteren Liberalismus wirksamen ersten Phase der Revolution nicht die Arbeit, wohl aber das Eigentum zu den grundlegenden Menschenrechten gehörte, konnte die Forderung der »Freiheit« mit dem Prinzip mobiler Arbeitskraft im freien Spiel der wirtschaftlichen Kräfte verbunden werden. In der zweiten Phase trat das Problem der »Gleichheit« neben oder vor das der »Freiheit«. Dem (fast) allgemeinen und gleichen Wahlrecht entsprachen Forderungen der Eigentumsbeschränkung sowie der Preis- und Lohnfestlegung. Das bedeutete indirekt eine Aufwertung der Arbeit und des durch Arbeit Erworbenen.

*Hegel*

Hegel verstand Arbeit ökonomisch-sozial, anthropologisch, metaphysisch und geschichtlich; er fügte sie als einen seiner zentralen Begriffe seinem System ein. Den ökonomischen Begriff übernahm er von Stewart und Smith, später ergänzt durch Say und Ricardo. Arbeit war für Hegel die allein dem Menschen eigene zielgerichtete Tätigkeit zur Bedürfnisbefriedigung; bei zunehmender Aufteilung und Spezialisierung der Arbeit nahm sie für ihn einen immer abstrakteren Charakter im System der Bedürfnisse ein. So wie der alten bürgerlichen Gesellschaft Arbeit im Sinne von *ponos* ferngehalten bzw. in ihren Unterbau verwiesen worden war, so war in der neuen bürgerlichen Gesellschaft Arbeit als der einzige Produktionsfaktor und Maßstab der wirtschaftlichen Werte konstitutiv für die Wechselbeziehungen der Menschen im sozialökonomisch definierten System. Wenn bei zunehmender Abstraktion des Produzierens der Mensch von der immer mechanischer werdenden Arbeit am Ende wegtreten und an seine Stelle die Maschine eintreten lassen kann, durch die der Mensch die Natur betrügt, so drückt Hegel damit nur eine Tendenz technisch fortschreitender Arbeitsentwicklung aus, enthielt sich dabei aber eines utopischen Optimismus und sah statt dessen das Niedrigerwerden des Menschen im mechanisierten Betriebe.

Die Arbeit als Prädikat des Menschen im System der Bedürfnisse und als konstitutives Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft lag dem Staat wohl zugrunde, sollte diesem aber als der Wirklichkeit der konkreten Freiheit untergeordnet und also nicht selbst eigentümlich sein. Arbeit wurde nie als Zweck an sich und für sich selbst, sondern stets nur als Vermittlung verstanden, zunächst vom Bedürfnis zur Befriedigung, sodann von dieser zur Freiheit. Hier lag nun die Hegelsche Aporie, daß die aufkommende Wirtschaftsgesellschaft durch Arbeit zwar bewirkt und gesteigert, dadurch aber Freiheit keineswegs nur ermöglicht, sondern auch gefährdet oder erniedrigt wurde.

Arbeit blieb also für Hegel nicht nur auf den sozialökonomischen Bereich beschränkt. Vielmehr begriff er sie als das den Menschen spezifisch Auszeichnende; damit aber stand für ihn die Arbeit im metaphysisch-historischen Bezug zum Werden des Geistes oder zur Verwirklichung des Prinzips der Freiheit im weltgeschichtlichen Prozeß. Im Mythos vom Sündenfall sah er nicht mehr vor allem die Belastung der Arbeit durch den göttlichen Fluch über den Acker, sondern die dem Menschen gegebene geschichtliche Bestimmung. Die Arbeit des Menschen entspricht der Arbeit des Weltgeistes, d. h., dem Willen Gottes. Indem solcherart die Arbeit des Arbeiters aus Existenzbedürfnis mit der Arbeit des objektiven Geistes in Beziehung gesetzt wurde, war es möglich, die Geschichte des neueren Europa unter dem Gesichtspunkt des sich beschleunigenden Fortschritts auf Grund schöpferischer und schaffender (bürgerlicher) Tätigkeit und Arbeit zu sehen. In der Entfesselung der Arbeit – mit allen angedeuteten Gefahren, aber trotzdem im Einklang mit dem Weltgeist und der Annäherung an dessen Ziel – sah Hegel das Signum seiner Zeit und des kommenden 19. Jahrhunderts.

*Freiheit und Fortschritt: der liberale Arbeitsbegriff*

Die Ökonomisierung der Arbeit seit Mitte des 18. Jahrhunderts hatte nicht nur in die Dogmengeschichte eines neuen wissenschaftlichen Faches geführt, sondern warf

grundlegende Fragen des Verständnisses der in den »Revolutionen« als Ende, Beginn oder Übergang begriffenen Zeit auf. Was auf der philosophischen Reflexionsstufe Hegels hierzu bereits gedacht oder auch nur angedeutet worden war, das wurde im weiteren Verlauf des Jahrhunderts aufgefächert und in auseinanderlaufenden breiten Strömen ideologisiert. Der erste dieser Ströme kann annähernd dem Liberalismus zugeordnet werden. Die Verbindung von »Arbeit« und »Freiheit« bleibt zunächst typisch für die Liberalen. Arbeit ist nicht nur Werktätigkeit, sondern auch geistige Arbeit. Der Arbeitsbegriff wird also über den Smith' hinaus erweitert und für ein breiteres Bewußtsein durchgesetzt.

List entwickelt dann die Vorstellung von der Geschichte als eines durch Arbeit (geistig und körperlich) fortschreitenden Zivilisationsprozesses und steigerte dabei wie die Saint-Simonisten die Arbeit zum Prinzip, das einst friedenstiftend den bisher das Leben der Völker bestimmenden Krieg ablösen werde. Die schöpferische, bauende und erhaltende Arbeit erschien ihm als das Prinzip des Friedens, während der Krieg nicht nur die Früchte der Arbeit zerstöre, sondern ihr als destruierende Macht der Herrschenden die Ehre nehme. List erkannte, daß die Arbeitenden aufstiegen. Er stand mit den Liberalen und liberaldemokratisch Gerichteten grundsätzlich in einer Linie, wenn er die Emanzipation der Arbeit als Grundlage für den staats- und gesellschaftspolitischen Fortschritt sah und dies der dunkel zurückliegenden Zeit entgegensetzte, in der eine freie Arbeitsgesellschaft unter dem Druck der schädlichen Herrschaft privilegierter Arbeitsverächter (Müßiggänger) verhindert worden war. Er sah ferner, daß nur in freien religiösen Ländern Arbeit von den Menschen bejaht und darum nicht nur mit Freude, sondern auch wirtschaftlich effektiv geleistet werde, während in despotischen und sittlich verdorbenen Arbeit verachtet, mißmutig verrichtet werde und daher die teuerste sei. Von da aus war es nur noch ein kleiner Schritt, wenn Arbeit selbst zur modernen Religion, zum eigentlichen Sinn des Lebens überhaupt wurde – ein logisch zwar ungereimter, aber einer bürgerlichen Hochstimmung gemäßer Schluß, der konservativer und christlicher Wertung ebenso widersprach wie der liberalen Wurzel im Eudaimonismus des 18. Jahrhunderts.

Charakteristisch für die Begriffsentwicklung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts war ferner die gesteigerte Einbeziehung der »sozialen Frage« in den Zusammenhang von Freiheit und Arbeit. Schon in den Jahrzehnten zuvor war ein reiner Liberalismus mit dem Glauben an die fortgesetzte ökonomische Selbstheilung selten gewesen, vielmehr immer wieder um der sozialen Frage willen eingeschränkt worden. So heißt es: zunächst Bejahung des freien Systems in der harmonischen Verbindung von Kapital, Geist und Arbeit, Aufweis dessen im Entwicklungsgang der Geschichte, Feststellung der zunehmenden Demokratisierung der drei Potenzen und damit Übergang zur besorgten Feststellung, daß schrankenlose Freiheit, unbeschränkte und organisationslose Freiheit der Arbeit zur modernen Gefahr der Zentralisation von Kapital, Geist und Arbeit geführt habe. Daraus aber seien soziale Strukturprobleme entstanden, zu deren Lösung das grundsätzlich freie System erheblicher eingreifender Hilfen bedürfe. Unter dem Druck solcher Forderungen wurde selbst die popularisierte Freihandelsschule sozial befrachtet, freilich in einer Weise, die dem System nicht zu widersprechen brauchte, d. h. durch »Organisation« von Arbeit in der »Selbsthilfe« wirtschaftlicher »Assoziationen« oder »Genossenschaften«, wie sie vor allem von Schulze-Delitzsch propagiert wurden.

*Romantisch-konservative Abwehr*

Wie sich die Konservativen von Anfang an als »gegenrevolutionär«, d. h. gegen die Französische Revolution und ihre philosophischen Voraussetzungen gerichtet, verstanden, so entwickelten sie ihre sozialökonomischen Ansichten in Abwehr gegen die liberale Nationalökonomie und ihre Anwendung, gegen das Gewinnstreben oder den »Materialismus« (F. Schlegel). So lehnten sie auch die Ökonomisierung von Arbeit und Arbeitsteilung ab, wiesen aber dennoch dem Arbeitsbegriff eine zentrale Stellung in ihrem politischen Denken zu und berührten sich darin mit frühsozialistischen Vorstellungen. Für Adam Müller, der selbst als Smithianer begonnen hatte, war Arbeit weder die alleinige Quelle eines wachsenden Reichtums noch energetisches Prinzip einer emanzipierten gottlosen Welt, sondern sie sollte wieder christlich verstanden werden, und sie wurde im ökonomischen System besonders dem Nährstand zugeordnet, zu dem auch alle Kunstarbeit, also das Handwerk gehörte. In diesem Stand der Bauern und Handwerker stand die Arbeit als ökonomisches Element im Zentrum, während im Verkehrsstand das physische Kapital diese Mitte einnahm, durch das merkantilistische Arbeit und *Enterprise* erst möglich wurden. Für den Lehr- und Wehrstand dagegen fehlte das Wort »Arbeit« völlig. Müller sah den europäischen Kontinent nur dann noch als zukunftsträchtig an, wenn die auf der Anhäufung physischen Kapitals beruhende industrielle Entwicklung Englands nicht übernommen werde. Kapital und Arbeit, die im Gleichgewicht stehen müßten, seien in England verhängnisvoll auseinandergetreten. So nähere sich England dem politischen Tode.

Franz von Bader bemerkte, daß die von den Smithianern gepriesenen Vorteile der größeren Produktivität durch ihre fabrikmäßige Verteilung nur zur Anhäufung des Reichtums in wenigen Ständen und zum größeren Elend der immer geringer entlohnten Arbeiter (Proletarier) geführt hätten. Bader sah also unter dem Zeichen der modernen Arbeit die zunehmende Verelendung der Arbeiter und die Akkumulation des Kapitals schon ähnlich wie später Marx. Nur erblickte er die Lösung nicht in revolutionärer Emanzipation von den Fesseln der liberalen Freiheit, sondern in konservativer Rückbindung der Menschen und ihrer Arbeit.

*»Arbeit« als Grundlage einer Gesellschaft der Gleichheit: Frühsozialismus, Junghegelianer, Marx*

Sowohl die Liberalen wie die Konservativen hatten ihre Sicht des modernen Arbeitsproblems mit der »sozialen Frage« verbunden, mochte das auch jeweils ihrer ideologischen Ausgangslage nicht entsprochen haben, da sie beide eine Gesellschaft der Gleichheit mit ihren sozialen Folgerungen ablehnten. Eben dies war dagegen die Konzeption der Vorläufer und frühen Vertreter des Sozialismus und des Kommunismus. Vom egalitären Gesellschaftsbegriff aus wurde das im Zentrum der liberalen Grundrechte stehende Eigentum in Frage gestellt oder abgelehnt. Statt dessen sollten Arbeit und Bedürfnis allein der neuen Gesellschaft im Sinne sozialer Gleichheit zugrunde liegen. Die Idee der allgemeinen Arbeit als Pflichtdienst an der Gesellschaft und als einziger Rechtstitel auf Genuß bzw. Anteil am Eigentum hatte bereits im Mittelpunkt der Utopien (Morus, Campanella) gestanden, war im 18. Jahrhundert an die Wirklichkeit herangeführt worden und wurde zum ersten Mal durch Babeuf zum politischen Programm erhoben: Nach Aufhebung jeglicher Ungleichheit des Eigen-

tums und der Marktchancen sollte die allgemeine Gleichheit als Glück durch das Recht auf gleichen und anständigen mittelmäßigen Wohlstand einerseits, die Pflicht zu gemeinschaftlicher Arbeit andererseits gesichert werden. Dieser Arbeitsbegriff mündete in die früheste deutsche Arbeiterbewegung ein. In der deutschen Fassung der »Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte« (1834) wurde Arbeit als Schuld definiert, welche jeder arbeitskräftige Bürger der Gesellschaft abtragen muß; Müßiggang soll gebrandmarkt werden als ein Diebstahl. Dazu trat der Einfluß Saint-Simons und seiner Schule. Der berühmte Grundsatz *à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres,* der zum Gemeingut und Gemeinplatz des kommenden Sozialismus wurde, sollte zum Prinzip der neuen Gesellschaft ohne Ausbeutung und ohne Vererbung des Elends werden.

Der allen sozialistischen und kommunistischen Systemen innewohnende Zwang zur planmäßigen Organisation der Arbeit war schon von den Saint-Simonisten zum Gegenbegriff des *Laissez faire, laissez passer* gemacht worden, wurde aber erst durch Louis Blanc popularisiert (1839/40). Auch bei ihm war dieser Begriff gegen den ökonomischen Liberalismus gerichtet, aber noch schärfer sozialistisch-gemeinschaftlich begründet, wobei das Schlagwort der Saint-Simonisten die von nun an für den Sozialismus geläufige Wendung zum »Bedürfnis« hin erhielt *(le chacun selon sa faculté, à chacun selon ses besoins).* Durch die Verwirklichung dieses Grundsatzes in der Organisation der Arbeit sollte die Spaltung von Kapital und Arbeit aufgehoben werden.

Der deutsche Beitrag zu den frühsozialistischen Systemen mit dem darin grundlegenden Arbeitsbegriff war unerheblich gewesen. Um so bedeutender wurde die Fortbildung des Begriffs in der Nachfolge Hegels im revolutionären Sprung zur »Philosophie der Tat« bei den Linkshegelianern, vor allem bei Marx. A. Ruge (1833/38) übernahm die Hegelsche Ablehnung der aristotelischen Polistradition mit ihrer Trennung von bürgerlicher Freiheit und sklavischer Arbeit und sah mit Hegel die Vereinigung von Freiheit und Arbeit in der Geschichte des Geistes. Er ging aber betont über Hegel hinaus, indem er die menschlich-sozialen Folgerungen aus dem alle Menschen (Arbeiter) in gleicher Weise wesensbestimmenden Begriff der Arbeit zu ziehen suchte. Der Notstaat der bürgerlichen Gesellschaft müsse als Freiheitsstaat konstituiert werden. Es komme darauf an, den Unterbau selbst zum Überbau, d. h. zum einzigen Bau, zu erheben. Weil der Arbeiter die höchste Form des Menschen ist, so ist die bürgerliche Gesellschaft nicht eher zu ihrer vollkommenen Idealität erhoben, als bis sie eine freie Arbeitergenossenschaft geworden ist, in der alle Privilegien der Nichtarbeiter aufgehoben, aber alle Arten von Arbeitern, Hand- und Kopfarbeiter, eingeordnet sind *(Organisation du travail).* Nicht die Hervorbringung des Wertes allein, sondern eben dadurch die Hervorbringung des Menschen . . . Das ist die Aufgabe der Arbeit und muß ihr auch als ihr Ergebnis gesichert werden. Wenn Ruge den Hegelschen Arbeitsbegriff von seiner transzendentalen Beziehung löste, ihn sozialrevolutionär wendete und gleichwohl ihn nicht sozialökonomisch konkretisierte, so stand er damit in einer breiteren Strömung demokratisch denkender Intelligenz.

In diesem Zusammenhang ist Feuerbachs Wirkung hervorzuheben, dessen Anthropologie zur Grundlage eines nunmehr explizit von der christlichen Tradition gelösten Arbeitsbegriffes wurde; denn nur durch Befreiung von der ihn von sich selbst entfremdenden Religion könne der Mensch als autonom tätiges Wesen zu sich selbst

kommen. Die Auseinandersetzung Friedrich Engels' (1844) mit Carlyles »Past and Present« (1843) ist für die nachidealistische Entscheidung, entweder einen noch religiös gestimmten Arbeitsbegriff beizubehalten oder einen atheistisch-humanistischen Begriff der Arbeit zu gewinnen, aufschlußreich. Carlyle hatte im Anschluß an Goethes innerweltliche Frömmigkeit des Tätigseins das christliche *laborare ex oratione* umgedeutet zu *laborare est orare*, Arbeit ist Gebet. Damit hatte er eine Seite angeschlagen, die im bürgerlichen Lebensgefühl im späteren 19. Jahrhundert viel Resonanz fand. Das »Evangelium der Arbeit« war ebenso modern, wie es andererseits die praktische Beziehung »zum christlichen Idealismus« ermöglichte. Friedrich Engels setzte dem mit Feuerbach entgegen: Gott ist der Mensch, und deutete damit die anthropologische Basis für den atheistisch-humanistischen Arbeitsbegriff an.

Damit ist die allgemeine Ausgangslage für den jungen Marx bezeichnet. Doch war von Anfang an (1843/44) im Marxschen Arbeitsbegriff mehr enthalten als nur politische Demokratie und Junghegelianismus. Abgesehen davon, daß der Rückgriff auf und die Kritik an Hegel unmittelbar und durchaus ohne Vermittlung erfolgten, nahm Marx auch die so widersprüchlichen Begriffskomplexe der Frühsozialisten (Fourier) und der Ökonomisten (Smith, Ricardo) in sein System auf.

Wie bei Hegel ist bei Marx Arbeit als zentraler Begriff zunächst ontologisch und historisch, sodann, Hegels Ansätze fortführend und verkehrend, ökonomisch und soziologisch zu fassen. Arbeit macht für Marx das Wesen des Menschen aus, allerdings nicht mehr nach Hegelscher (spiritualisierender), sondern nach Feuerbachscher Anthropologie: des »gegenständlichen«, d. h. allein »wirklichen« Menschen, der sich durch Arbeit als Selbsttätigkeit »vergegenständlicht«, selbst »verwirklicht«, »entäußert«. Wie Hegel stellt Marx diese Wesensbestimmung des Menschen in die Geschichte als einen materialistischen Prozeß: Die ganze sogenannte Weltgeschichte sei nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit. Auch und gerade im zukünftigen Kommunismus sollte der Mensch nach Aufhebung seiner »Entfremdung« in der kapitalistisch fremdbestimmten Arbeit sich als emanzipierter Arbeiter »verwirklichen«. Bis zu diesem Ende der Geschichte als Entfremdung oder der »Vorgeschichte« des Zu-sich-selbst-Kommens des Menschen in der Zukunftsgesellschaft habe der Mensch bestimmte Stufen seiner Entwicklung durchlaufen, die durch die Wandlungen der Arbeit bestimmt waren. Nach einem rohen Urzustand, in dem die Arbeit noch nicht entfremdet, d. h., dem Menschen noch voll zugehörig oder unmittelbar auf den Bedarf bezogen war, folgte der »ökonomische Sündenfall« der »ursprünglichen Akkumulation«, d. h., der einseitigen Überflußproduktion, die die spätere Trennung von Kapital und Arbeit und damit die Klassenspaltung in Kapitalisten und Proletarier, die durch das Geld eingeleitet wurde, ermöglichte. Damit wurde jenseits der produktiven Tätigkeit eine neue »Vergegenständlichungs- und Gegenstandsdimension« aufgebaut, die als »Ware« und »Kapital« im Tauschumlauf das wirtschaftliche Interesse beanspruchte, während die eigentliche Arbeit als primäre Vergegenständlichung ökonomisch nur Produktionsfaktor, menschlich aber als das Elend der Entfremdung anzusehen war. Indem der Arbeiter sich selbst als Ware verkaufte, der Kapitalist aber seine Arbeitskraft einkaufte, um den Arbeiter zu »exploitieren« (Mehrwertentzug), folgten aus der Entfremdung Feindseligkeit, Klassenhaß und Revolutionsbereitschaft. Diese zunehmende Konfliktsituation ist unter den gegebenen Verhältnissen nicht auflösbar, weil der Arbeiter

eigentumslos ist: Er besitzt keine Produktionsmittel und kein über das Existenzminimum hinausgehendes Privateigentum. Existenz und Wesen des durch Arbeit definierten Menschen waren für Marx also weit auseinandergetreten. Der universal gerichtete, seine Freiheit in Selbsttätigkeit suchende Mensch ist seinem Wesen entzogen.

Die Arbeit ist aber nicht nur als fremdbestimmtes Mittel zur nackten Existenz vom Menschen als Menschen getrennt und lediglich dem entmenschlichten Menschen als »Proletarier« und »Ware« zugehörig, sie ist unter den Bedingungen der Maschinenindustrie auch in ihrem technischen Vollzug unter das spezifisch Menschliche gesunken. Denn die eigentliche Arbeit wurde vom automatischen System der Maschinerie übernommen, der Arbeiter zum Handlanger degradiert; seine Arbeit wurde zur Langeweile monotoner Arbeitsplackerei und der Tendenz zur Gleichmachung oder Nivellierung der Arbeiten unterworfen. Die lebendige Arbeit sei verwandelt in bloßes lebendiges Zubehör dieser Maschinerie. Die optimistische Antwort der Liberalen auf das Elend der Arbeit und des arbeitenden Menschen im Sinne des Fortschritts von Freiheit und Wohlstand durch die entlastende Maschine und das allgemein Wohlstand steigernde Wirtschaftswachstum lehnte er schroff ab. Marx zitierte John Stuarts Mills skeptische Bemerkung: »Es ist fraglich, ob alle bisher gemachten mechanischen Erfindungen die Tagesmühe irgendeines menschlichen Wesens erleichtert haben«, um festzustellen, daß dies keineswegs der Zweck der kapitalistisch verwandten Maschinerie sei. Sie sei vielmehr allein Mittel zur Produktion von Mehrwert, und damit kamen weder der akkumulierende Kapitalist noch der des Gewinns erhöhter Produktivität beraubte Arbeiter aus dem Zirkel der Selbstentfremdung durch eine ihres Sinnes entkleidete Arbeit heraus. Auch Hegels Zuversicht einer Überwindung der Spannung von »Entäußerung« und »Verwirklichung« durch Arbeit teilte er nicht, blieb aber doch Hegels »List der Vernunft« nahe, wenn er den Entfremdungsprozeß sich zuspitzen und auf den revolutionären Umschlag zutreiben ließ, der das Ende der Entfremdung und die Emanzipation des Menschen als Arbeiter bringen sollte. Dabei sollte der Entlastungs- und Vervielfältigungseffekt maschineller Produktion nicht mehr die Versklavung, sondern die Befreiung des Menschen herbeiführen helfen.

Marx polemisiert ausdrücklich gegen die Vorstellung, daß grundsätzlich die Nichtarbeit als Freiheit und Glück im Gegensatz zur Arbeit als äußere Zwangsarbeit erscheine. Das gelte zwar für die historischen Formen der Arbeit als Sklaven-, Fronde- und Lohnarbeit, aber nicht für Arbeit schlechthin und gewiß nicht für die Arbeit in der kommunistischen Gesellschaft, in der es wirklich freies Arbeiten generell dadurch gebe, daß 1. ihr gesellschaftlicher Charakter gesetzt ist, 2. daß sie, wissenschaftlichen Charakters, zugleich allgemeine Arbeit ist. Marx' Erkenntnis, daß die Arbeit im Industriesystem auf wissenschaftlicher Grundlage beruhe und fortgesetzt neue wissenschaftliche Forschung provoziere, wurde von ihm mit der Zukunftserwartung verbunden, daß die Arbeitszeit verkürzt und dadurch zunehmend Freizeit gewonnen werde. Zeit für höhere Tätigkeit, für die geistige Arbeit, die mit der körperlichen in Wechselwirkung steht, sie ergänzt und von ihr, da sie auf den Produktionsprozeß oder die zunehmende Beherrschung der Natur bezogen blieb, nicht mehr getrennt sein sollte. Arbeit des emanzipierten Menschen sollte sich in den einander durchdringenden, das Dasein des Menschen also nicht trennenden, sondern verbindenden Reichen der Notwendigkeit und der Freiheit auf eine wissenschaftlich-technologische Weise vollziehen, so daß in der Notwendigkeit Freiheit und in der Freiheit Notwendigkeit

enthalten sein werde. Der Mensch sei durch seine Selbstverwirklichung in solcher Arbeit in ein anderes Subjekt verwandelt worden.

Die Sozialdemokratische Partei stand zunächst nur insofern in der Nachfolge von Marx, als dessen Lehre und in ihr der Arbeitsbegriff im ungenauen Sinne sozialistischem Gemeingut entsprach. Schlagworte wurden den »Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation« (1866) entnommen. Lasalle wirkte durch sein »ehernes Lohngesetz« und den Gedanken der »Produktiv-Assoziation«. Doch fügte sich das in verbreitete Vorstellungen von Arbeit ein. War das »Eisenacher Programm« (1869) noch zurückhaltend gewesen, so wurde im »Gothaer Programm« (1875) der Arbeitsbegriff an den Anfang gestellt. Seine Formulierungen wurden von Marx als hohle Phrasen verworfen. Doch bewirkte das nichts. Der Arbeitsbegriff wurde inmitten einer teils pragmatisch, teil »marxistisch« werdenden politischen Theorie der SPD nicht weiter, sondern angelehnt an Marx hinter diesen zurückentwickelt.

# Arbeitslosigkeit

Hinweise und Informationen

*Von Franz Greiner*

Wenn, wie Seite 145 zu lesen ist, Arbeit das bewußte Handeln zur Befriedigung von Bedürfnissen ist und darüber hinaus ein Teil der Daseinserfüllung des Menschen, so ist Arbeitslosigkeit in unserem Verständnis nicht einfach das Gegenteil solch verstandener Arbeit; sie ist vielmehr ein Ausgeschlossensein von der Möglichkeit zu *bezahlter* Arbeit, mithin zum Markt, d. h. zur Öffentlichkeit. Das Verwiesensein des Arbeitslosen ins Private ist häufig verbunden mit sozialer Wertminderung sowohl aus der Sicht der Gesellschaft als des Betroffenen selbst.

Die Belastungen, die einer Gesellschaft durch Arbeitslosigkeit entstehen, sind daher – sicher bei anhaltender Arbeitslosigkeit – nicht nur solche wirtschaftlicher Art.

Die heute in den fortgeschrittenen Industriestaaten (diesseits des Eisernen Vorhanges) weitverbreitete Arbeitslosigkeit datiert seit Anfang der siebziger Jahre. Sie liegt in diesen Volkswirtschaften bei durchschnittlich 10 Prozent der statistisch Erfaßten (von wenigen günstigeren Ausnahmen abgesehen) in einzelnen Ländern weit darüber. Die Kriterien: wer ist ein Arbeitsloser? sind in den einzelnen Ländern unterschiedlich. Es kommt vor – wie in den USA –, daß eine Volkswirtschaft mit 4 Prozent Arbeitslosen als vollbeschäftigt gilt.

## *Einige Zahlen*

Tatsächlich betrug die Zahl der Arbeitslosen in den USA 1981 10,1 Prozent. Dies ist ein Durchschnittswert. Die einzelnen Branchen wiesen unterschiedliche Arbeitslosenzahlen aus. So die Bauwirtschaft 23%, die Autoindustrie 20%, die Stahlindustrie 40%.

Die weiße Erwerbsbevölkerung ist mit 9%, die schwarze mit 20% Arbeitslosigkeit betroffen. 50% aller schwarzen Minderjährigen sind ohne Arbeit. Belgien zählte 1981 offiziell 10% Erwerbslose, die Niederlande 12,9% (hier ist ein Drittel aller Jugendlichen ohne Arbeit). Italien zählte 10% (= 2 Millionen), England 14% (= 3,34 Millionen), Frankreich 2 Millionen, die Bundesrepublik 2,3 Millionen. Nur die Schweiz und Japan haben wesentlich niedrigere Sätze.[1]

*Was sind die Gründe?*

So unterschiedlich strukturiert die einzelnen von der Arbeitslosigkeit betroffenen Volkswirtschaften sind, so einheitlich verursacht erscheint die Arbeitslosigkeit. Vereinfacht wird heute von den Analytikern festgestellt: Alle fortgeschrittenen Industrieländer des Westens erfuhren (teils mit Verzögerung) nach dem Zweiten Weltkrieg einen außerordentlichen wirtschaftlichen Aufschwung, verbunden mit entsprechender Expansion; alle erlitten sie die negativen Auswirkungen der Ölpreispolitik der Nahostländer zu Beginn der siebziger Jahre; fast alle Volkswirtschaften hatten mit der demographischen Entwicklung ihrer Gesellschaften auch wirtschaftliche Probleme (Eintritt geburtenstarker Jahrgänge in die Wirtschaft bei abflachender Konjunktur); sehr viele erlebten im Zuge der Frauenemanzipation eine schwer zu bewältigende Steigerung weiblicher Erwerbstätiger. Dazu kamen in allen Ländern die revolutionär zu nennenden Auswirkungen vollautomatisierter Produktionstechniken (Roboter), ferner die zunehmend knapper werdenden Kapitaldecken sowohl der öffentlichen Hand wie auch der privaten Unternehmen nicht zuletzt auf Grund mehrfach geknüpfter sozialer Netze und schließlich Lohnkostenprobleme.

Es ist für die Bekämpfung der Arbeitslosigkeit sicher nicht entscheidend, aber doch bezeichnend, daß in dieser sozialpolitisch außerordentlich angespannten Situation die Politiker, die für Abhilfen zu sorgen haben, sowie die Tarifpartner von den einschlägigen Wissenschaften im Stich gelassen werden, weil diese im Zuge der Differenzierung und Spezialisierung sich seit längerem schon von den wirtschaftlichen Alltagsrealitäten abgekoppelt haben.[2] Allerdings ist zu bedenken, daß die Arbeitslosigkeit in den modernen Industriestaaten außerordentlich komplex ist – wie die angeführten Gründe erkennen lassen. Dies wird deutlich, wenn man die Arbeitslosigkeit in den einzelnen Ländern etwas näher betrachtet.

*Italien*[3]

Solange der Staat Italien besteht, hat es hier Beschäftigungsprobleme gegeben. Sie wurden bis vor kurzem entschärft durch Wanderung (Migration). Süditaliener zogen in den Norden des Landes, bei zunehmender Verknappung der Arbeitsplätze wich

1 Die letzten Zahlen (Spätherbst 1983) lauten: USA 9,364 Millionen; Belgien 2,0 Mill.; Niederlande ca. 850 000; Italien 2,25 Mill.; Großbritannien 3,084 Mill.; Schweiz 25,389; Frankreich rd. 2 Millionen.

2 So Willy Linder in der von ihm herausgegebenen Aufsatzsammlung, Arbeitslosigkeit – Schicksal der achtziger Jahre? NZZ-Schriften zur Zeit 47. Zürich 1983, S. 146 ff.

3 Wir folgen hier der Skizze von Thomas Kreyenbühl, Nicht marktkonforme Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen in Italien. Ebd., S. 119 ff.

man – früher – in die USA aus, in jüngerer Zeit in die nördlichen EG-Länder. Seit Anfang der siebziger Jahre funktioniert dieses Ventil nicht mehr. In den sechziger Jahren betrug die Zahl der Arbeitslosen in Italien 5%, bis Ende der siebziger Jahre stieg die Zahl auf 7%, heute liegt sie bei über 10%. Davon betroffen ist vor allem der Süden des Landes. Hier wiederum sind es vor allem Jugendliche und Frauen, die erwerbslos sind. Der erzwungene Schutz der Arbeitsplätze im ganzen Land verhindert oder erschwert den Zugang zu den Betrieben. Daher ist in Italien der Anteil der Erwerbslosen zwischen 16 und 24 Jahren, verglichen mit dem in anderen westlichen Ländern, extrem hoch, während der Anteil an Erwerbslosen zwischen 25 und 55 hier weit unterdurchschnittlich ist. Kreyenbühl stellt fest: »Drei Viertel der in den offiziellen Zahlen sichtbar werdenden Arbeitslosen sind Schul- und Studienabgänger auf der Suche nach einer Erstbeschäftigung. 60% sind Frauen. Das Problem akzentuiert sich im Süden, wo zur Zeit nur drei von zehn Hochschulabgängerinnen eine Beschäftigung finden. Dafür weist das Land nur eine geringe Arbeitslosigkeit der Familienväter auf.«[4]

Die De-facto-Arbeitslosigkeit liegt in Italien weit über der statistischen. Viele Arbeitslose lassen sich nicht registrieren, weil die Arbeitsämter oft keine Stellen vermitteln können und auch kaum nennenswerte Unterstützungen zahlen. Dazu kommen die Formen versteckter Arbeitslosigkeit. So war es bislang Usus, daß für in Industrie und Landwirtschaft vernichtete Arbeitsplätze der Staat neue Stellen im öffentlichen Dienst einrichten mußte, um die Arbeitsplatzverluste zu kompensieren. Die Folge war eine Aufblähung der staatlichen Verwaltung ohne Rücksicht auf den Bedarf. »Im Mezzogiorno«, stellt Kreyenbühl fest, »ist bereits mehr als die Hälfte der Arbeitnehmer im tertiären Sektor tätig, das heißt angesichts unzureichender Dienstleistungen vor allem in der Verwaltung. In den Rest teilen sich Industrie (27,4%) und das traditionelle Reservoir für versteckte Arbeitslosigkeit, die Landwirtschaft (22,5%).«[5]

Statistisch nicht erfaßte Arbeitslosigkeit ist auch die sog. *Economia sommersa*, die »Schattenwirtschaft« auf der Basis der Schwarzarbeit. »Nach Meinung vieler Ökonomen stellt sie auf Grund ihrer Elastizität und Krisenfestigkeit das eigentliche Rückgrat der italienischen Wirtschaft dar.«[6] Im Norden und in der Mitte des Landes basiert sie auf Zweitarbeit, im Süden auf Gelegenheitsarbeit und sog. prekären Arbeitsformen. In die letzte Kategorie fallen die Tausende von Schmugglern, die Zehntausende von Heimarbeiterinnen, die Beschäftigten der Heroinproduktion (die wichtigste Einnahmequelle Siziliens) und der Vertrieb von Rauschgift. Die Unternehmergewinne sind in diesen Beschäftigungszweigen sehr hoch, weil die Angestellten ohne arbeitsrechtlichen Schutz arbeiten müssen und die Löhne sehr niedrig sind (vielfach Kinderarbeit).

4 Ebd., S. 120.

5 Ebd., S. 121.

6 Ebd. – Wenn sich auch das Ausmaß an Schattenwirtschaft in der Bundesrepublik Deutschland nicht mit dem Italiens vergleichen läßt, so werden doch auch hier die Verluste der Wirtschaft und des Staates durch Schattenwirtschaft in Milliardenbeträgen geschätzt. So verwerflich auch diese Entwicklung unter volkswirtschaftlichen Gesichtspunkten sein mag, so zeigt sich in jüngster Zeit doch ein gewisses Verständnis für diese Erscheinung angesichts einer Lohnkostenentwicklung, die viele Familien im Falle von unerläßlichen Reparaturen vor Probleme stellt, die sie nur bei Nutzung der Schattenwirtschaft lösen können.

*Japan*

Japan zählt seit Jahren eine Arbeitslosenquote zwischen 2 und 2,5%. Doch täuschen auch hier die amtlichen Statistiken ein zu günstiges Bild vor.[7] In Japan wird Arbeitslosigkeit weitaus restriktiver definiert als in anderen Ländern. Als arbeitslos gilt nur, wer innerhalb einer bestimmten Periode überhaupt nicht gearbeitet hat und aktiv einen Arbeitsplatz sucht. Alle Teilzeitbeschäftigten – eine hohe Zahl in Japan – wie auch jene Leute, die vom Arbeitgeber aus konjunkturellen Gründen vorübergehend nicht beschäftigt werden, wie auch die unbezahlten Familienangehörigen – meist in der Landwirtschaft – gelten nicht als arbeitslos. In Japan gehen viele Erwerbslose nicht den Weg über das Arbeitsamt, sondern suchen mit Hilfe der Familie und von Freunden nach einem Arbeitsplatz. Um ein Bild von der De-facto-Arbeitslosigkeit zu gewinnen, muß man daher von der Beschäftigungsentwicklung der letzten Jahre ausgehen. Danach arbeiteten nach der Erdölkrise plötzlich 2% weniger Japaner in der Volkswirtschaft, obgleich jährlich auf Grund demographischer Daten zwischen 600 000 und 700 000 neue Arbeitskräfte in die Wirtschaft eintreten. Fachleute taxieren daher die Arbeitslosenquote des Landes zwischen 4 und 8%. Die Zahl derer, die von den Ämtern als Arbeitslose nicht erfaßt werden, rekrutiert sich aus wohlhabenden Personen, die nicht zu arbeiten brauchen; aus Personen, die aus Verzweiflung es aufgegeben haben, einen Arbeitsplatz zu suchen; aus den vorzeitig Pensionierten, die jedoch einer Beschäftigung nachgehen müssen, um ihren Lebensstandard zu halten (die Renten sind in Japan z. T. sehr niedrig) und aus Frauen. Da die Mädchen häufig bei ihren Eltern wohnen bleiben, bis sie heiraten, brauchen sie kein regelmäßiges Einkommen; dazu kommen in letzter Zeit verheiratete Frauen, die gerne arbeiten möchten, aber keine Stelle finden.

Eine Besonderheit des japanischen Arbeitsmarktes bestand bis Mitte der siebziger Jahre darin, daß das Beschäftigungssystem auf dem Prinzip der lebenslänglichen Anstellung beruhte und die Leute nicht für eine bestimmte Beschäftigung eingestellt wurden, sondern erst später im Betrieb ihre Aufgaben zugewiesen erhielten. Nicht der aktuelle Bedarf war bei den jährlichen Einstellungen entscheidend, sondern die Personalbedarfslage des Betriebes während der kommenden zehn bis zwanzig Jahre. Heute wird diese Anstellungspolitik unter dem Zwang der Verhältnisse geändert. Die Betriebe ersetzen die natürlichen Abgänge nicht mehr, sie weichen auf Teilzeitbeschäftigung aus. Teilzeitarbeit schließt in Japan volle Arbeitszeiten und volle Löhne nicht aus, wohl aber den Anspruch auf Ferien, Versicherung und Altersversorgung. Teilzeitbeschäftigten in Japan kann jederzeit gekündigt werden. Sie können auf Kurzarbeit gesetzt werden, ohne daß sich das auf die Arbeitsmarktstatistik auswirkt.

Verschärfend wirkt ferner auf die Arbeitsmarktlage die derzeitige Automatisierungswelle. Computer und Roboter machen es möglich, daß die Produktionszahlen steigen, während die Zahl der Produzierenden abnimmt. Die Umstellung auf vollautomatisierte Verfahren spart den Betrieben nicht nur Lohn- und Sozialkosten, sondern die Roboter »belästigen die Geschäftsleitungen nicht mehr mit Lohnforderungen, Streikdrohungen und Ferienansprüchen«.[8]

---

7 Nach Roland Schlumpf. Der Anschein von Vollbeschäftigung in Japan. Ebd., S. 89. So auch im folgenden.

8 So Schlumpf, S. 94.

Im Gegensatz zu den meisten Gewerkschaften in den Ländern der westlichen Welt sind die japanischen Gewerkschaften der Automation gegenüber nicht ablehnend. Im Gegenteil: Höhere Produktivität verspricht höhere Löhne. Die einzige Bedingung, die sie den Betrieben stellen, keine Gewerkschaftsmitglieder zu entlassen, wird von diesen erfüllt.

*Schweiz*

Unter allen Industriestaaten des Westens hat die Schweiz die niedrigste Arbeitslosenquote.[9] Seit 1945 erreichte die Quote bis vor kurzem nie ein Prozent. Im Vergleich zum Ausland gibt es wohl in der Schweiz mehr Kurzarbeit, doch wenn man diese umrechnet, beträgt die Arbeitslosenquote nicht mehr als 0,6 bis 0,7 Prozent (Anfang 1984 1 %).

Was sind die Gründe für das tiefe Gesamtniveau der Arbeitslosigkeit über mehr als drei Jahrzehnte in diesem Land? Gerhard Schwarz beantwortet die Frage mit dem Hinweis auf zwei Begriffe: Mobilität und Flexibilität. Zu Ungleichgewichten auf dem Markt – sprich Arbeitslosigkeit – komme es nur, wenn das Angebot, die Arbeitsuchenden, sich nicht genügend an der Nachfrage ausrichtet und wenn auf der Nachfragerseite, den Unternehmen, Irritationen entstehen, etwa durch eine falsche Subventionspolitik, die sie daran hindern, auf die Entwicklungen auf den Absatzmärkten rasch zu reagieren. »Die Schweiz verfügt nun sowohl über ein außerordentlich anpassungsfähiges, mobiles Arbeitskräfteangebot als auch über eine liberale flexible Ordnung des Arbeitsmarktes, die individuell zugeschnittene Lösungen ermöglicht.«[10]

Von Bedeutung für die Schweizer Wirtschaft ist darüber hinaus die hohe Zahl ausländischer Arbeitnehmer. In den Jahren des größten Beschäftigungseinbruches (1973-1977) verzeichnete die Schweiz kaum Arbeitslosigkeit, weil über 100 000 Gastarbeiter und über 100 000 Saisonarbeiter das Land verließen und Arbeitsplätze für Schweizer freimachten. Ein weiterer Faktor für die niedrige Arbeitslosigkeit im Land ist das Berufsbildungswesen: Mehr als drei Viertel aller Lehrlingsverträge konzentrieren sich auf zwanzig Berufe – die Spezialisierung ist also gering, die Ausbildung ist auf die Bedürfnisse der Wirtschaft zugeschnitten, der Wechsel von einer Lehre in eine andere ist ohne Schwierigkeiten möglich.

Neben diesem Bündel von Ursachen für niedrige Arbeitslosigkeit in der Schweiz gibt es noch eine zweite Gruppe von Ursachen, die zur Vollbeschäftigung beigetragen haben. Schwarz nennt sie die liberale Ordnung des Landes. »Sie äußert sich zum Beispiel in einer kleinen Zumutbarkeitsregelung des Arbeitslosenversicherungsgesetzes, die den Beschäftigung Suchenden dazu zwingt, eine gewisse Flexibilität an den Tag zu legen und sich – genauso wie das Unternehmen – an veränderte Bedingungen anzupassen.«[11]

Wichtiger noch ist freilich das System der dezentralen Lohnverhandlungen. Beschäftigungsmöglichkeiten hängen von wettbewerbsfähigen Betrieben ab. Wettbewerbsfähig sind aber nur Betriebe, die kostengünstig und das heißt heute vor allem

---

9 Nach Gerhard Schwarz, Versteckte Vollbeschäftigung in der Schweiz. Ebd., S. 135. So auch im folgenden.

10 Ebd., S. 137.

11 Ebd., S. 139.

lohnkostengünstig produzieren. Es muß auffallen, daß Japan und die Schweiz, die beiden Länder mit der niedrigsten Arbeitslosigkeit, die längsten Arbeitszeiten im internationalen Vergleich haben. Aus der Kenntnis der Betriebsmöglichkeiten haben zudem die Schweizer Gewerkschaften immer eine Lohnpolitik verfolgt, die frei von Überbordungen war und ist, obgleich die Schweizer Löhne mit die höchsten der Welt sind.

Schwarz resümiert, daß die Erfolge der Schweiz auf dem Arbeitsmarkt wenig mit Beschäftigungs*politik* zu tun haben. Eher sind sie Ergebnis des Fehlens der Feinsteuerung nicht nur auf dem Arbeitsmarkt, sondern in der Wirtschaft insgesamt. »Natürlich haben viele wirtschaftspolitische Maßnahmen Auswirkungen auf die Beschäftigungslage, und die Fremdarbeiter- und Ausländerpolitik ist zweifellos sogar in erster Linie arbeitsmarktrelevant. Eine wirkliche staatliche Arbeitsmarktpolitik aber gibt es in der Schweiz höchstens in Bruchstücken, und wegen der bestehenden Rahmenbedingungen, die einem Gedeihen der Wirtschaft und damit der Beschäftigung förderlich sind, braucht es sie auch gar nicht.«[12]

## Freimaurerei und katholische Kirche

Nach Veröffentlichung des neuen Kirchenrechts

*Von Bischof Josef Stimpfle*

Nach dem Konzil begann die Kirche das Gespräch mit allen Menschen, die sich dazu bereit fanden, angefangen von den nichtkatholischen Mitchristen bis zu den Atheisten. Die Bereitschaft zu Gesprächen und die Aufnahme eines Dialoges bedeutet natürlich nicht Gutheißung des Standpunktes des Dialogpartners oder gar Vereinbarkeit mit der Glaubenslehre der Kirche. Wenn man an die Gespräche mit den Atheisten denkt, wird dieser Unterschied deutlich. Er darf aber besonders dann nicht aus den Augen verloren werden, wenn es sich um Gruppen mit einem weltanschaulichen Standpunkt handelt, dessen Unvereinbarkeit mit dem Glauben der Kirche nicht so leicht erkennbar, aber dennoch gewiß ist. Letztgenannte Unterscheidung übersehen jene, die innerhalb der Kirche mit Hilfe einer umfangreichen Publizistik bereits eine Wende der kirchlichen Beurteilung der Freimaurerei verkündet und die Vereinbarkeit von Mitgliedschaft in der katholischen Kirche und in der Freimaurerei als problemlos erklärt haben. Besonders aktiv in dieser Richtung waren »hier vor allem die Jesuiten«, wie der zugeordnete Großmeister der österreichischen Großloge, Kurt Baresch, schreibt.[1] Dabei denkt er wohl an den Holländer Michel Dierickx SJ, den Franzosen P. Riquet SJ, den Spanier Ferrer Benimeli SJ, den Italiener Giovanni Caprile SJ und

12 Ebd., S. 140.

1 Kurt Baresch, Katholische Kirche und Freimaurerei. Wien 1983.

den Deutschen Reinhold Sebott SJ.[2] In gleicher Richtung wurden u. a. auch Alois Kehl, Herbert Vorgrimler und der ehemalige Professor Stefan Pfürtner tätig. In Italien könnte auch noch P. Rosario Esposito erwähnt werden.[3]

Zu dieser publizistischen Tätigkeit kamen auch öffentliche Veranstaltungen. Davon sei wenigstens eine erwähnt:

»Zum ersten Mal in der Geschichte des Geisteslebens in Italien haben sich ein Vertreter des italienischen Freimaurertums und ein Repräsentant der katholischen Kirche Italiens zu einem offiziellen Gespräch getroffen: Der Großmeister des Großen Orients von Italien, Oberhaupt der italienischen Freimaurer, Professor Giordano Gamberini (Ravenna), und der katholische Priester Rosario Esposito (Neapel) diskutierten in einem Theater der Rivierastadt Savona öffentlich über das Thema: Die Freimaurer – heute. Der Veranstaltung, die von einer Atmosphäre wechselseitigen Respektes gekennzeichnet war, wohnten rund tausend Personen bei, unter ihnen rund 400 Freimaurer, die aus allen Teilen Italiens angereist waren. Rosario Esposito . . . bemühte sich in seinem Diskussionsbeitrag vor allem, die Berührungspunkte zwischen dem Freimaurertum und dem Katholizismus aufzuzeigen. Er sprach den Wunsch nach einer brüderlichen Umarmung aus, die es erlauben würde, gemeinsam ein großes Stück Weg zurückzulegen.

Die Ansicht des Priesters, die Freimaurerei sei niemals die Feindin der Kirche gewesen, stellte Prof. Gamberini in seiner Antwort richtig:

›Es tut mir leid, daran erinnern zu müssen, daß die Freimaurer . . . die Kirche bekämpft haben, indem sie sie der Intoleranz auf den Gebieten der Philosophie, der Ethik und der Bildung beschuldigten.‹«[4]

Don Esposito müßte hier daran denken, daß diese Gegensätze bleiben. Denn Positionen zu vertreten, die der Freimaurerei als intolerant erscheinen, gehört geradezu zum Wesen der Kirche. Man denke nur an das Verbot der Abtreibung, welches auch sofort von der Freimaurerei bekämpft, während die Abtreibung quasi zum Menschenrecht erklärt wurde.[5]

Wie sehr P. Esposito sich in Gamberini täuschte, zeigt der Umstand, daß eben dieser Gamberini die volle Verantwortung für den Skandal um die Loge P 2 trägt. Er selbst war der oberste Chef dieser Loge, hat ihren Geheimnischarakter und ihre Gefährlichkeit verstärkt und in einer Neustrukturierung festgelegt, hat Licio Gelli in diese Loge gebracht und trägt die Verantwortung dafür, daß auch nach den polizeili-

---

2 Michel Dierickx, Freimaurerei – die große Unbekannte. Hamburg 1969, [3]1975. Zu Riquet vgl. Baresch, a. a. O., S. 31 und 47 f.; Ferrer Benimeli, Massoneria e Chiesa Cattolica. Rom 1979; Giovanni Caprile, Cattolici e Massoneria. In: »Civilta Cattolica« 1974, S. 159 - 162; Reinhold Sebott, Die Freimaurerei und die Deutsche Bischofskonferenz. In: »Stimmen der Zeit«, 1981, S. 75-87.

3 Alois Kehl, Warum Dialog zwischen Katholiken und Freimaurern? Hamburg 1978; Rolf Appel / Herbert Vorgrimler, Kirche und Feimaurerei im Dialog. Frankfurt 1975; zu Stefan Pfürtner vgl. Baresch, S. 45 u. 80; R. F. Esposito, La riconciliazione tra la Chiesa e la Massoneria. Ravenna 1979, und schon zuvor Le buone opere dei Laici, degli anticlericali e dei frammassoni. Roma 1970.

4 KathPress 17. 6. 1969.

5 Vgl.: »humanität«, 1/80, Thesen zum Jahr 2000. Nr. 13.

chen Maßnahmen gegen die Loge P 2 der Großorient von Italien immer noch erklärte, die Loge P 2 verbleibe in der Familie und in der Regularität der italienischen Großloge. Dies hat die durchaus der Freimaurerei wohlgesonnene Zeitschrift der Jesuiten »Civiltà Cattolica« nachgewiesen.[6]

In der damals vorherrschenden freimaurerfreundlichen Atmosphäre wurde am 23. 3. 68 in Wien eine Kommission aus 9 Freimaurern und 3 Katholiken gebildet. Unter den Freimaurern waren 3 Österreicher, 2 Schweizer, 4 Deutsche. Unter den Theologen waren der Kanonikus Toth aus Rom, der Theologieprofessor Schwarzbauer aus Linz und der Theologieprofessor Vorgrimler aus Deutschland. Diese Kommission verfolgte das Ziel, eine völlige Umkehr der kirchlichen Beurteilung der Freimaurerei zuerst bei der Spitze der Kirche, danach bei den Kardinälen und stufenweise herabsteigend in der ganzen Kirche zu bewirken mit dem Ziel der Aufhebung jeden kirchlichen Verbotes.[7] Dazu wurde die »Lichtenauer Erklärung« erstellt, welche eine totale Vereinbarkeit der Logenzugehörigkeit von Katholiken ausdrückt. Sie war als »Papstpapier« gemacht, um den Papst zu überzeugen.[8]

1974 strebten die deutschen Freimaurer, die in der österreichischen Kommission waren, Gespräche auch mit der deutschen katholischen Kirche an. Dieses Vorhaben stieß auf härtesten Widerstand der übrigen Mitglieder der österreichischen Kommission, da diese das ganze Problem auf Weltebene regeln wollten und schon sicher waren, eine solche Regelung auch durchzusetzen.[9] Gespräche in Deutschland könnten hier nur störend wirken. Aber die Gruppe ließ sich nicht abhalten. So kam es zur Bildung einer offiziellen Gesprächskommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Großlogen von Deutschland. Die Deutschen, welche an der österreichischen Kommission teilhatten, wurden auch in die deutsche Kommission berufen.

Der fundamentale Unterschied zwischen der Arbeit der österreichischen Kommission und der deutschen Dialogkommission muß hier unterstrichen werden: Während beim ersten Gespräch mit dem Großmeister Kurt Baresch in Wien nach »schon wenigen Minuten« Einigkeit auf beiden Seiten bestand, daß die Aufgabe der Kommission darin liege, alles zu unternehmen, daß die Kirche ihr negatives Urteil aufgebe,[10] legten in Deutschland sowohl die Bischofskonferenz wie die Vereinigten Großlogen fest, daß einer etwaigen derartigen Wende eine sorgfältige Untersuchung über einen eventuellen Wandel in der Freimaurerei und über die Vereinbarkeit von Mitgliedschaft in der katholischen Kirche und in der Freimaurerei vorausgehen müßte. Diese Kommission hat dann in völlig vorurteilsloser Weise in sechsjähriger Arbeit, allein auf dem aufruhend, was von der freimaurerischen Seite gesagt, gezeigt und übergeben wurde, insbesondere durch die Prüfung der Rituale der ersten drei Grade, diese Frage mit aller notwendigen Gründlichkeit und Sachlichkeit geklärt.

Ein großer Unterschied lag auch darin, daß von der österreichischen Kommission unterschiedslos für alle Arten der Freimaurerei die Zulassung durch die Kirche

---

6 »Civiltà Cattolica« 1982/2, S. 586-597.

7 Vgl. Baresch S. 41 f., 61 u. 127 f.

8 Ebd., S. 125.

9 Vgl. ebd., S. 78 ff.

10 Vgl. ebd., S. 36.

angestrebt wurde,[11] während die freimaurerische Vertretung in der deutschen Kommission nur für einen Teil und von dem wiederum nur für die drei unteren Grade eine Zulassung für diskutabel ansah. Sofort nach Bildung der Gesprächskommission wurde mit dem Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre im September 1974 Kontakt aufgenommen. Er wurde durch alle Phasen der Gespräche hindurch auf dem laufenden gehalten. Das Resultat der Untersuchung zeigt, daß für Katholiken die Mitgliedschaft bei der Freimaurerei ohne Zweifel *iure divino* verboten ist.

Nachdem die Untersuchung bewies, daß dies bei allen Logen auf der ganzen Welt gleicherweise schon für die unteren drei Grade gilt, stellte die Bischofskonferenz nicht nur die Unvereinbarkeit fest, sondern richtete an den Hl. Stuhl die Bitte, das Verbot der Freimaurerei auch im neuen Kirchenrecht aufrechtzuerhalten.

Die Glaubenskongregation prüfte diese Fragen ebenfalls. Das Resultat ist in der Erklärung der genannten Kongregation vom 17. 2. 1981 sichtbar und vor allem darin, daß Kardinal Seper bei allen Sitzungen der Revisionskommission des Kirchenrechtes die Beibehaltung des Inhaltes des alten c. 2335 zusammen mit einer Reihe anderer Kardinäle forderte.

Baresch ist im Irrtum, wenn er behauptet, Kardinal Seper habe sich bis zu seinem Tod für die Beseitigung des Freimaurerverbots eingesetzt, und ihm deshalb für seinen »wahrhaft epochalen, nimmermüden Einsatz« ein großes Lob ausspricht.[12] Als sich im Jahre 1983 endgültig abzeichnete, daß im neuen CIC die Freimaurerei nicht mehr namentlich genannt werde, wurde schon damals als Begründung angegeben, was nunmehr in der Erklärung vom 26. 11. 83 eingangs ausgedrückt wird: Daß eben statt vieler Namensnennungen durch umfassendere Kategorien im neuen Kirchenrecht die verbotenen Gesellschaften erfaßt würden, so daß die Nichtnennung keineswegs als Aufhebung des Verbotes gedeutet werden dürfe. Trotz dieses Sachverhaltes fand das Verschwinden des Namens der Freimaurerei im neuen Kirchenrecht in einer Fülle von Publikationen die unrichtige Deutung, das Verschwinden der Namensnennung im neuen Kirchenrecht komme einer Beitrittserlaubnis gleich.

Hier ist besonders auf zwei Bücher von freimaurerischen Großmeistern hinzuweisen: Jürgen Holtorf, Die verschwiegene Gesellschaft (München 1983), und Kurt Baresch, Katholische Kirche und Freimaurerei.

Beide Bücher haben viel Ähnlichkeit: In beiden findet sich der Taxil-Schwindel[13]

---

11 Vgl. ebd., S. 57 ff. und 91.

12 Ebd., S. 138.

13 Dazu die Darstellung der Freimaurer: »Leo Taxil, 1845-1907, der größte Lügner des 19. Jahrhunderts, ließ sich 1881 in die Freimaurerloge in Marseille aufnehmen, wurde aber bald wieder ausgeschlossen. Als leidenschaftlicher Bekämpfer des Katholizismus bekannt, erregte es gewaltiges Erstaunen, als Taxil 1885 öffentlich sich feierlichst zur katholischen Kirche bekehrte. Niemand ahnte, daß Taxil in Wahrheit einen überdimensionalen Schwindel vorbereitete. Taxil erwirkte eine Audienz bei Papst Leo XIII. 1885 erschien das erste seiner diesem Plan dienenden Werke, ›Les frères Trois Points‹, das grotesken Schwindel enthielt. Taxil enthüllte, daß die Freimaurerei Teufelskult treibe. 1891 kam das Buch ›Les Soeurs Maçonnes‹ heraus, in dem der angebliche Teufelskult der Hochgradfreimaurer noch eingehender ausgemalt wurde. ›Der Adept ruft Satan an und betet ihn in der Gestalt von Baphomet an.‹ Ein weibliches Wesen wurde erfunden, ›Diana Vaughan‹, angeblich 1874 als Tochter des Teufels Bitru geboren. 1896 fand auf Anregung von Taxil in Trient ein Antifreimaurerkongreß statt, zu dem 36 Bischöfe und mehr als

zur Beschämung der Kirche, beide bringen die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur Mitgliedschaft von Katholiken in der Freimaurerei, beide bringen als Entgegnung dazu keine eigenen Ausführungen, sondern einen Text des P. Alois Kehl.

Bezüglich des Ausgangs der Gespräche in Deutschland werden der Kommission gegenüber, dem Augsburger Bischof gegenüber, Professor Scheuermann gegenüber unglaubliche Unterstellungen gemacht.[14] Es werden Behauptungen aufgestellt, geeignet eine Dolchstoßlegende zu begründen. Diese werden vor allem nach Erscheinen der Erklärung der Glaubenskongregation vom 26. 11. 1983 noch weitergeführt. Jetzt interpretiert Baresch nämlich die genannte Erklärung als »Schützenhilfe für den Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz«,[15] und weiterhin behauptet er, daß Kardinal »Ratzinger die Rechtsgültigkeit halt nicht mehr verhindern konnte, aber noch eine Bombe loslassen wollte, um seinen deutschen Kollegen zu helfen, ihr Gesicht zu wahren«.[16] Zugleich wird versucht, das Dokument der Deutschen Bischofskonferenz durch die Behauptung herabzusetzen, der deutschen Kommission sei eben nicht bekannt gewesen, was in der österreichischen Kommission geschehen und erreicht worden sei.[17] Abgesehen davon, daß die »Lichtenauer Erklärung« der deutschen Kommission von Anfang an vorlag, ist lediglich zu erwidern, daß drei Teilnehmer aus der österreichischen Kommission zu Mitgliedern der deutschen

---

700 Interessenten erschienen. Tagelang wurde über Miss Vaughan debattiert. Deutsche Kleriker traten gegen den Glauben an deren Existenz auf. P. Hermann Gruber trug am meisten zur Aufdeckung des Schwindels bei. Am Ostersonntag 1897 enthüllte dann Taxil in Paris selbst den Schwindel, indem er zynisch erklärte, daß Miss Vaughan niemals existiert und er immer noch Freidenker und Kirchenfeind sei und lediglich zehn Jahre lang ein Spiel mit dem Aberglauben und dem Fanatismus der Menschen getrieben habe« (Lennhoff-Posner, Internationales Freimaurer-Lexikon. München [3]1980, Sp. 1558ff., gekürzte Wiedergabe).
Dennoch harrt bis heute folgendes einer Erklärung: Der italienische Großmeister G. Carducci verherrlicht in Gedichten Satan. Besonders bekannt ist sein »Hymnus an den Satan« (vgl. Alec Mellor, Unsere getrennten Brüder, die Freimaurer, Wien 1964, S. 326f.). »Man sah Prozessionen, die unter Absingen der Hymne Carduccis, das Satansbild voran, einherzogen« (Derselbe, Logen Rituale Hochgrade. Wien 1967, S. 178). Zu ihrer Zweihundertjahrfeier 1917 (Maximilian Kolbe war Augenzeuge und beschloß daraufhin, seine *Militia Immaculatae* zu gründen) sangen Freimaurer diese Hymne auf dem Petersplatz und trugen eine Satansfahne, auf der stand: »Satan muß im Vatikan regieren, der Papst wird sein Sklave sein« (M. Winowska, Das Geheimnis des P. M. Kolbe, Aschaffenburg [2]1974, S. 43). Dazu kommt, daß bei der »Großen Landesloge« in Deutschland heute noch »Baphomet eine gewisse Rolle spielt«, tatsächlich ist »Baphomet auf dem Amtszeichen des Großmeisters sichtbar« (Horst Miers, Lexikon des Geheimwissens. Freiburg 1970, S. 62), und das obwohl von freimaurerischer Seite der Name so erklärt wird: »Baphomet, Name eines scheußlichen Teufelsbildes, dessen Verehrung dem Templerorden vorgeworfen wurde« (Lennhoff-Posner, Internationales Freimaurer-Lexikon. Sp. 121). »Die Große Landesloge in Deutschland betrachtet sich als Fortsetzung des Templerordens und gibt vor, seine vollen Geheimnisse zu besitzen« (H. Miers, Lexikon des Geheimwissens. S. 400).
Die Untersuchungen der Deutschen Bischofskonferenz hatten mit der Frage des Satanismus nichts zu tun. Die Unvereinbarkeit ergab sich schon aus den unteren drei Graden, welche sich dieses Vorwurfs nie erwehren mußten.

14 Vgl. ebd., S. 108.

15 »Wochenpresse«, Wien, 6. 12. 1983, S. 17.

16 Ebd.

17 Ebd.

Kommission ernannt worden waren, daß der Verfasser der »Lichtenauer Erklärung« auch in der deutschen Kommission saß. Der Kommission wurde sogar der Geheimbericht übergeben, in dem Großmeister Vogel die Dokumentation der Aktivitäten der Kommission bis hin zu den Gesprächen mit dem Papst zusammengestellt hatte.[18] Von Informationsmangel kann also keinesfalls die Rede sein.

Baresch scheut sich nicht zu unterstellen, die Erklärung vom 26. 11. 1983 sei nur »angeblich«, also wohl in Wahrheit nicht mit Wissen des Papstes veröffentlicht worden und behauptet weiter, daß der Papst »von der Sache ja kaum eine Ahnung habe«.[19] Diese abenteuerlichen Unterstellungen finden sich auch anderswo wieder, z. B. schreibt »Die Furche«: »Die Bischofskonferenz der Bundesrepublik Deutschland hat (in Unkenntnis der Details der König-Verhandlungen) 1980 die Freimaurerei noch einmal verdammt. Um sich nicht im nachhinein blamiert fühlen zu müssen, hätten Deutschlands Bischöfe nun in Rom eine ›Anfrage‹ zum Kodex gestellt und von ihrem einstigen Mitbruder Ratzinger, der jetzt die Glaubenskongregation leitet, die interpretierende ›Deklaration‹ als Antwort erhalten. Gesunder Sinn schlichter Kirchenmitglieder sträubt sich gegen solch hanebüchene Erklärung: So um Himmels willen wird doch vatikanische Politik nicht geartet sein!«[20]

Nochmals sei betont: Die Befassung der Glaubenskongregation mit der Freimaurerei seit 1974 hatte zu demselben Resultat geführt wie die Untersuchungen der Deutschen Bischofskonferenz. Das geht sowohl aus der Erklärung vom 17. 2. 1981 hervor als auch aus dem Eintreten für die Beibehaltung der Exkommunikation für die Freimaurerei durch den Präfekten der Glaubenskongregation in den Sitzungen der Revisionskommission des Kirchenrechtes. Diese Akten hat Kardinal Ratzinger, als er zum Präfekten der Glaubenskongregation ernannt wurde, in Rom schon vorgefunden. Die Angelegenheit lief weiter: Auch unter einem anderen Präfekten hätte sie zu diesem Dekret geführt.

Die Behauptung, Kardinal Ratzingers Motivation sei es gewesen, »mit einer Bombe« der Deutschen Bischofskonferenz zur Seite zu stehen, ist eine ebenso primitive Verleumdung wie die Behauptung, der Papst habe von der Sache »kaum eine Ahnung«.

Tatsächlich hat der III. Vater sich mit der Sache eingehend und oftmals befaßt. Der Papst ist in Gesprächen mit einer Anzahl von Kardinälen, Bischöfen und anderen Personen der Sache auf den Grund gegangen. Schon vor Abschluß des neuen Kirchenrechtes war es seine erklärte Absicht, das Verbot der Freimaurerei aufrechtzuerhalten.

Die mit dem Inkrafttreten des CIC/83 gleichzeitig wirksam gewordene »Erklärung über die freimaurerischen Vereinigungen« vom 26. 11. 1983 war in dieser Form grundsätzlich schon vom Papst selbst beabsichtigt. Der Wille, eine solche Erklärung abzugeben, war mit der Grund, warum die Streichung des Namens der Freimaurerei auch vom Papst gebilligt wurde.

---

18 »Die Verhandlungen mit der Katholischen Kirche«, Handschrift für Brüder Meister. Quellenkundliche Arbeit Nr. 9 der Freimaurerischen Forschungsgesellschaft Quattuor Coronati e. V. Bayreuth.

19 »Wochenpresse«, Wien, 6. 12. 1983, S. 17.

20 »Die Furche«, Wien, 14. 12. 1983, S. 1.

*Die Erklärung des Hl. Stuhles vom 26. 11. 1983*

Als die Erklärung der Glaubenskongregation vom 26. 11. 1983 über die freimaurerischen Vereinigungen in Wien bekannt wurde, bezeichnete sie der deputierte Großmeister Kurt Baresch als eine Bombe, wie bereits berichtet, da sie der Auffassung widersprach, die er in seinem Buch »Katholische Kirche und Freimaurerei« (Wien 1983) verbreitete. Dazu gab die Wiener Nuntiatur auf Anfrage folgende Auskunft: »Die Freimaurer sind im neuen Codex nicht namentlich genannt, aber sie sind unter allen anderen, die sich außerhalb der Kirche befinden. Waren im bisherigen Codex nicht weniger als 42 Einzelfälle angeführt, die zur automatischen Exkommunikation führen, so sind jetzt alle diese Fälle in nurmehr 7 Punkten zusammengefaßt«, und weiter die Wiener Nuntiatur: »Da hat sich überhaupt nichts geändert. Es ist so, wie es war.«[21] Hiermit verweist die Nuntiatur zurecht auf eines der Redaktionskriterien des neuen Kirchenrechtes. Von der Namensnennung einzelner verbotener Gemeinschaften wurde abgesehen; dafür aber wurden umfassendere Kategorien eingeführt, so daß alle Gemeinschaften, auf welche die darin angegebene Kennzeichnung zutrifft, auch ohne Namensnennung vom jeweiligen Verbot erfaßt sind. Eine erschöpfende Aufzählung dieser Gemeinschaften ist kaum möglich, außerdem entstehen laufend neue. Als Beispiel denke man an die atheistischen Gemeinschaften. Diese waren weder im alten, noch sind sie im neuen Recht namentlich aufgeführt. Zweifellos sind sie in umfassenderen Kategorien inbegriffen.

Auf dieses Redaktionskriterium wurde übrigens schon vor Veröffentlichung des neuen Codex ausdrücklich in bezug auf verbotene, aber nicht mit Namen genannte Gemeinschaften hingewiesen. Diesen Sachverhalt meint die Erklärung der Glaubenskongregation, wenn sie sagt: »Daß diesem Umstand (dem Fehlen der Nennung der Freimaurerei) das gleiche Kriterium der Redaktion zugrunde liegt wie für andere Vereinigungen, die gleichfalls nicht erwähnt wurden, weil sie in breitere (umfassendere) Kategorien eingegliedert sind.« Nachdem also hiermit bereits festgestellt wurde, daß die Freimaurer mit solchen Kategorien miterfaßt sind, wird dann ausdrücklich gesagt: »Das negative Urteil der Kirche über die freimaurerischen Vereinigungen bleibt also unverändert.«

Wenn vor allem im letzten halben Jahr in nicht wenigen Zeitschriften und Zeitungen Artikel veröffentlicht wurden, die von einer völligen Veränderung, ja, totalen Umkehr des kirchlichen Standpunktes gegenüber der Freimaurerei sprachen, so läßt sich diese Behauptung angesichts des Wortlautes der vorliegenden Erklärung der Glaubenskongregation nicht halten. Hier führt kein Weg an dem vorbei, was die Wiener Nuntiatur so ausgedrückt hat: »Nichts hat sich geändert.«

Welches sind nun die »breiteren Kategorien«, in welche die freimaurerischen Vereinigungen »eingegliedert sind«? Auf diese Frage gibt der Satz des Dekretes Antwort, mit dem die unveränderliche Position erklärt wird: »Weil ihre Prinzipien immer als unvereinbar mit der Lehre der Kirche betrachtet wurden.« Es geht also um die Infragestellung der Lehre der Kirche, der Heilswahrheit unserer Offenbarungsreligion. Da die geoffenbarte Wahrheit die Grundlage unserer Kirche ist, wird sie auch im neuen Kirchenrecht mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln geschützt. Dies

21 »Wochenpresse«, Wien, 6. 12. 1983, S. 17.

geschieht vor allem durch den c. 1364. Er will die Gläubigen von Apostasie, Häresie und Schisma abhalten, in dem er die von selbst eintretende Exkommunikation jenen androht, die sich eines derartigen Deliktes schuldig machen. Die Unvereinbarkeit der freimaurerischen Prinzipien mit der Lehre der Kirche wird hier mit dem Begriff der Häresie (Irrlehre), wenn nicht sogar mit dem Begriff der Apostasie erfaßt.

(Nebenbei bemerkt: Auf einen der Punkte dieser Unvereinbarkeit hat der Großmeister der italienischen Freimaurerei, A. Corona, sofort nach Erscheinen der römischen Erklärung hingewiesen, indem er den freimaurerischen Relativismus dem Festhalten der Kirche an der objektiven Wahrheit gegenüberstellte.[22])

Der Chefredakteur der »Wiener Wochenpresse«, H. Magenschab, ein Vertrauter von Baresch,[23] interpretiert die römische Erklärung vom 26. 11. 83 sofort folgendermaßen: »Kardinal Joseph Ratzinger gab eine Erklärung ab, derzufolge die Freimaurer auch künftig mit Exkommunikation belegt werden sollen.«[24]

Die Erklärung schließt nach der Feststellung der Unvereinbarkeit noch ein zweites Mal eine ausdrückliche Fortdauer des Verbotes an und sagt: »Deshalb bleibt der Beitritt zu ihnen verboten.« Kirchenrechtliche Sanktionen, wie etwa die Exkommunikation, greifen nur, wenn schwere Sünde vorliegt. Die objektive Gegebenheit dieses Zustandes wird dann im nächsten Satz ausgedrückt. »Sie befinden sich also im Stand der schweren Sünde und können nicht die hl. Kommunion empfangen.«

Diese Formulierung zeigt den Ernst der moralischen Verfehlung und der Trennung von der Gemeinschaft mit Christus. Außerdem gibt sie eindeutige Klarheit für den Sakramentenempfang der Mitglieder von freimaurerischen Vereinigungen.

Aufgrund der genannten Unvereinbarkeit der Prinzipien mit der Lehre der Kirche haben sich freimaurerische Vereinigungen immer wieder zu Machenschaften gegen die Kirche hinreißen lassen. Wenn nun ein Katholik einer solchen Vereinigung beitritt, dann ist nicht nur c. 1364 anzuwenden, sondern auch c. 1374, welcher feststellt: »Wer einer Vereinigung beitritt, die gegen die Kirche Machenschaften betreibt, soll mit einer gerechten Strafe belegt werden; wer aber eine solche Vereinigung fördert oder leitet, soll mit dem Interdikt bestraft werden.«

Wenn die Erklärung sagt: »Autoritäten der Ortskirche steht es nicht zu, sich über das Wesen der freimaurerischen Vereinigungen in einem Urteil zu äußern, das das oben (von Rom) Bestimmte außer Kraft setzt«, soll damit die Einheitlichkeit der Regelung für die ganze Weltkirche garantiert werden. Sie ist schon darin begründet, daß diese Bestimmungen des Kirchenrechtes [c. 1364 und 1374] weltweite Geltung haben. Auch in diesem Punkte wird die Fortdauer der früheren Rechtssituation noch einmal sichtbar. Darauf wies schon die Erklärung vom 17. Februar 1981 hin, auf welche hinsichtlich dieses Punktes ausdrücklich Bezug genommen wird.

Wie groß ist das Interesse bei den etwa 10 000 Freimaurern in Deutschland selbst an der Frage der Stellungnahme der Kirche ihnen gegenüber? Von freimaurerischer Seite wurde verschiedentlich versichert, daß die Mehrheit der deutschen Freimaurer aus protestantischen Kirchen komme und daß von jenem kleinen Teil, der aus der katholischen Kirche stammt, wiederum nur eine winzige Anzahl überhaupt an der

22 Ebd., 13. 12. 83, S. 36.

23 Vgl. Baresch, S. 126.

24 »Wochenpresse«, Wien, 13. 12. 1983, S. 36.

Frage, welche Stellung die Kirche zur Freimaurerei beziehe, interessiert sei. Auch bezüglich des Dialoges, welcher zwischen der katholischen Kirche und der Freimaurerei sechs Jahre lang in Deutschland stattfand, hatte die überwältigende Mehrheit der deutschen Freimaurer weder Interesse noch Verständnis.

## »Euthanasie« im NS-Staat: Was taten Kirche und Caritas?

### »Ein unrühmliches Kapitel« in einem neuen Buch von Ernst Klee

*Von Hans-Josef Wollasch*

Über die NS-Euthanasie sind grundlegende Arbeiten vor allem in den sechziger Jahren veröffentlicht worden, zum Teil ausgelöst durch die damals in Gang gebrachten Strafverfahren gegen beschuldigte Ärzte, Anstaltsleiter und Pflegepersonal. Alice Platen-Hallermund (1948), Alexander Mitscherlich – Fred Mielke (1960), Friedrich Stöffler (1957 und 1961), Helmut Ehrhardt (1965), Gerhard Schmidt (1965) sowie Klaus Dörner (1967) mögen hier als Beispiele dienen.[1] Daß solche Publikationen in der Wissenschaft nur gelegentlich herangezogen wurden, in der Öffentlichkeit keinerlei Bekanntheit erlangten, ist leider eine äußerst betrübliche Tatsache. Selbst eine ausführliche, kommentierte Zusammenstellung von Beiträgen aus Medizin und Theologie seit 1945, wie sie Thomas Lohmann 1975 veröffentlichte,[2] hat daran nicht viel bessern können.

Als zusammenfassende Information für den Leser, der sich unter der NS-Euthanasie nur wenig oder Verschwommenes vorstellen kann, sei hier ein gestraffter Überblick geboten, wie er sich aus der einschlägigen Literatur gewinnen läßt.

Wissenschaftstheoretische Überlegungen, die Gesellschaft von »schlechten Rasseelementen« zu entlasten, haben manche Eugeniker, Biologen, Mediziner, Psychiater, Theologen, Juristen, Philosophen in Deutschland schon im ausgehenden 19. Jahrhundert angestellt. Sie erfuhren Aufschwung und Echo nach dem furchtbaren Aderlaß des

---

1 Alice Platen-Hallermund, Die Tötung Geisteskranker in Deutschland. Frankfurt o. J. (1948). – Medizin ohne Menschlichkeit; Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses, hg. Alexander Mitscherlich/Fred Mielke. Frankfurt/Hamburg 1960. – Friedrich Stöffler, Die Psychiatrischen Krankenhäuser des Landeswohlfahrtsverbandes Hessen; Bericht über die Fürsorge für psychisch Kranke im Bereich des Landes Hessen in Vergangenheit und Gegenwart (= Schriften des Landeswohlfahrtsverbandes Hessen, hg. Pressestelle, Nr. 4). Kassel 1957. – Ders., Die »Euthanasie« und die Haltung der Bischöfe im hessischen Raum 1940-1945, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 13 (1961), S. 301-325. – Helmut Ehrhardt, Euthanasie und Vernichtung »lebensunwerten« Lebens (= Forum der Psychiatrie, hg. H. Bürger-Prinz, Nr. 11). Stuttgart 1965. – Gerhard Schmidt, Selektion in der Heilanstalt 1939-1945. Stuttgart 1965. – Klaus Dörner, Nationalsozialismus und Lebensvernichtung. In: »Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte« 15 (1967), S. 121-152.

2 Thomas Lohmann, Euthanasie in der Diskussion; zu Beiträgen aus Medizin und Theologie seit 1945. Düsseldorf 1975.

Ersten Weltkrieges. Das Eintreten des Juristen Karl Binding und des Pathologen Alfred Hoche, beide in Freiburg tätig, für die Freigabe der Tötung von »leeren Menschenhülsen« führte die Diskussion des Für und Wider zu einem Höhepunkt.[3] Massiv stießen sich die rassepolitischen Vorstellungen des Nationalsozialismus von einem nordisch-germanischen Idealmenschen, verkörpert im Deutschen, an der Existenz von Geisteskranken und -schwachen (auch von Verkrüppelten, Obdachlosen, Landstreichern, Alkoholikern, Zigeunern – und eben Juden) in dem zu schaffenden Herrenvolk.

Bereits am 14. Juli 1933 wurde das »Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses« verkündet, welches, rechtskräftig ab 1. Januar 1934, die Meldepflicht Erbkranker an Erbgesundheitsgerichte zum Inhalt hatte; eine verfügte Unfruchtbarmachung sollte auch zwangsweise durchgeführt werden dürfen. Etwa 200 000 als »erbkrank« eingestufte Menschen wurden bis Kriegsbeginn 1939 der Sterilisation unterworfen. Verschont blieb nur, wer sich freiwillig zu lebenslangem Aufenthalt in einer geschlossenen Anstalt bereit erklärte. Dies war das einzige Zugeständnis, das die katholische Kirche und ihre Caritas bei ihrem Bemühen um die Unversehrtheit und um die Rechte Behinderter den Machthabern abringen konnten. Menschliches Abwägen konnte nicht vorausahnen, daß die solchermaßen Konzentrierten einmal um so leichter dem mörderischen Zugriff des Staates ausgeliefert sein würden.

Mit Sicherheit 1935 schon hat Hitler über seine Absicht zur Beseitigung Geisteskranker gesprochen, gegenüber dem Reichsärzteführer Gerhardt Wagner, und über seinen Plan, wegen der zu erwartenden kirchlichen Widerstände bis zum Kriegsfall zu warten. Tatsächlich unterzeichnete er Ende Oktober 1939 seinen berüchtigten Erlaß, den er auf 1. September, den Tag des Kriegsbeginns, zurückdatierte:

»Reichsleiter Bouhler und Dr. med. Brandt sind unter Verantwortung beauftragt, die Befugnisse namentlich zu bestimmender Ärzte so zu erweitern, daß nach menschlichem Ermessen unheilbar Kranken bei kritischster Beurteilung ihres Krankheitszustandes der Gnadentod gewährt werden kann. gez. Adolf Hitler«.

Auf privatem Briefbogen niedergeschrieben, nicht veröffentlicht, sondern – mit wenigen Ausnahmen – geheimgehalten, wurde und blieb dieser persönliche Erlaß Hitlers die einzige Berufungsgrundlage für alle, die sich an dieser »Gnadentodaktion« beteiligten. Ein eigenes Gesetz, von dem man sich in seiner Umgebung stärkere Machtfülle und leichtere Durchsetzbarkeit versprach, hat Hitler stets abgelehnt, um das Bekanntwerden der Euthanasie im In- und Ausland nach Möglichkeit zu vermeiden.

Karl Brandt war Hitlers Begleitarzt. Philipp Bouhler leitete die »Kanzlei des Führers«, die zur Bearbeitung der direkt an Hitler gerichteten Eingaben geschaffen worden war; sein Stellvertreter war Oberdienstleiter Viktor Brack. Zu Obergutach-

3 Karl Binding/Alfred Hoche, Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens; ihr Maß und ihre Form. Leipzig 1920.
Über die Entwicklung dieser Diskussion vor 1933 gibt einen guten Überblick Kurt Nowak, »Euthanasie« und Sterilisierung im »Dritten Reich«. Die Konfrontation der evangelischen und katholischen Kirche mit dem »Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses« und der »Euthanasie«-Aktion (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Ergänzungsreihe Bd. 12). Göttingen 1978 ($^2$1980), S. 39-64. Zu Nowaks Wertung bezüglich der Haltung der Kirchen nach 1933 siehe meine Stellungnahme in: Freiburger Diözesanarchiv 99 (1979), S. 513-518.

tern eines etwa 15köpfigen Ärztegremiums wurden Werner Heyde, Universitätsprofessor in Würzburg, und Paul Nitsche, Direktor der Anstalt Sonnenstein bei Pirna (in Sachsen), berufen. Vom Reichsinnenministerium wurde die Gesundheitsabteilung (Leitung: Reichsgesundheitsführer Leonardo Conti) und das Amt des Reichskommissars für das Anstaltswesen (Leitung: Ministerialrat Herbert Linden) beteiligt.

Dieser Stab Eingeweihter leitete mit der Gründung von Tarnorganisationen die Verwirklichung des Euthanasieprogramms ein. Die »Reichsarbeitsgemeinschaft Heil- und Pflegeanstalten« war verantwortlich für die Erstellung, Verschickung und Begutachtung von Meldebogen für jeden in einer Anstalt lebenden geistig Beeinträchtigten. Eine »Allgemeine Stiftung für Anstaltswesen« war zuständig für das Personal der Tötungsanstalten, während für die umfangreichen Transporte eine »Gemeinnützige Krankentransportgesellschaft« mit eigenem Omnibuspark eingerichtet wurde.

Unter dem Deckmantel »planwirtschaftlicher Maßnahmen« wurden sämtlichen deutschen Heil- und Pflegeanstalten die Formulare zur genauen Erfassung des Krankenstandes zugeschickt. Gab es Verzögerungen oder Widerstreben, übernahmen reisende Ärztekommissionen die Bearbeitung. Nach flüchtiger Begutachtung zehntausender solcher Meldebogen erhielten die Anstalten über die Innenministerien der Länder Listen mit den Namen der Pfleglinge, die für eine »Verlegung« in andere, jeweils staatliche, Anstalten bestimmt waren. Jedes Sprechen hierüber war als Brechung eines Staatsgeheimnisses unter die Androhung der Todesstrafe gestellt.

In Omnibussen mit undurchsichtig gemachten Fenstern holte gefühlloses Transportpersonal die Behinderten ab, notfalls gewaltsam, und zwar meist, um eventuelle Nachforschungen zu erschweren, erst in eine Zwischenanstalt, von dort sehr bald in eine der großen Vernichtungsanstalten: Grafeneck bei Münsingen (Württemberg), Hadamar bei Limburg, Brandenburg an der Havel, Bernburg an der Saale, Sonnenstein bei Pirna (Sachsen), Hartheim bei Linz (Österreich). In diesen Anstalten, abgelegen und scharf bewacht, wurden die Opfer durch kaserniertes, streng verpflichtetes Arzt- und Pflegepersonal getötet, häufig durch eine Spritze, überwiegend durch Gas. Die Leichen wurden in eingebauten Krematorien verbrannt. Sonderstandesämter registrierten den Todesfall, Trostbriefabteilungen benachrichtigten die Angehörigen mit erfundener Todesursache und boten die kostenpflichtige Zustellung einer Urne mit Asche an.

Alle Drohung und alle Geheimhaltung konnte nicht verhindern, daß die Tötungsaktion mehr und mehr bekannt wurde. Den Organisatoren selbst unterliefen wiederholt Fehler. In mancher abgebenden Anstalt wagte man Täuschung und Widerstehen; die Zahl der Familien, die der Tod eines Angehörigen traf, wuchs. Vertreter der beiden großen Kirchen ließen nicht nach mit öffentlichem Protest. Unsicherheit und Unruhe in der Bevölkerung erreichten ein Ausmaß, das Hitler für die Führung seines Krieges nach außen bedrohlich erschien. Am 24. August 1941, zwei Monate nach Beginn des Rußlandfeldzuges, erteilte er Karl Brandt, jetzt Reichskommissar für das Sanitäts- und Gesundheitswesen, den mündlichen Befehl zur Weitergabe, die Euthanasieaktion abzustoppen. Etwa 70 000 Menschen waren durch sie bis zu diesem Zeitpunkt um das Leben gekommen; weitere 30 000 bereits »positiv« begutachtete Meldebogen lagen noch vor.

Das Morden nahm jedoch in anderen Bahnen seinen Fortgang. In den Gas-Duschräumen und Krematorienkellern von Euthanasieanstalten wurden künftig

Konzentrationslagerhäftlinge getötet, und zwar nicht nur geistig oder körperlich behinderte, sondern auch rassisch und politisch unbequeme. Auch wurden Anlagen ausgebaut und, mitsamt dem Personal, in den großen Vernichtungslagern des Ostens eingesetzt.

In mehreren Heil- und Pflegeanstalten wurde bis Kriegsende das praktiziert, was Viktor Brack »wilde Euthanasie« nannte. Nach Gutdünken von Ärzten oder Pflegern wurden Behinderte, Kinder wie Erwachsene, längerfristig und damit unauffällig zu Tode gebracht. Bevorzugte Methoden waren die Einschränkung der täglichen Nahrung bis zum Verhungern und die Verabreichung von Medikamenten.

Die Betreiber konnten sich der wohlwollenden Deckung durch staatliche Stellen sicher sein. Ein Erlaß des Reichsinnenministers vom 9. November 1942 machte sämtlichen Behinderteneinrichtungen die halbjährliche, ausführliche Meldung des genauen Krankenstandes zur Auflage. Häufig wurde die Richtigkeit der Angaben durch Ärztekommissionen an Ort und Stelle nachgeprüft, auf Anordnung des Reichsbeauftragten für die Heil- und Pflegeanstalten, der für die »planwirtschaftliche« Kontrolle zuständig war. Im Frühjahr 1943 wurden sogar die Aufsehen erregenden Abtransporte in größerer Zahl noch einmal aufgenommen; nach deren baldiger Einstellung kamen einzelne Verlegungsaktionen noch bis Anfang 1945 vor.

Als Krieg und Naziherrschaft zusammenbrachen, waren von den 280 000 bis 300 000 Geisteskranken und Geistesschwachen, die in über 900 Anstalten des Deutschen Reiches gelebt hatten, ungefähr 100 000 durch die nationalsozialistische Euthanasie getötet worden. Etwas mehr als die Hälfte dieser Opfer stammte aus privaten und konfessionellen Anstalten, die, da sie nur über 20 Prozent der Gesamtbettenzahl verfügten, ganz offensichtlich in besonderem Maße Zielobjekt der Euthanasieaktion gewesen waren. – In den folgenden Jahren und Jahrzehnten unternahmen alliierte Militärgerichte, später die deutsche Justiz verschiedene Versuche, Urheber und Beteiligte dieses Kapitels aus dem Buch der Unmenschlichkeit, dieser Vorstufe zum Völkermord, zur Verantwortung zu ziehen.

Das Erinnern an die 40 Jahre seit »Holocaust« hat Informationsbedürfnis und Betroffensein verstärkt. Ansätze, die nationalsozialistische Lebensvernichtung zu dokumentieren, folgen einander immer dichter. Verstehbare Emotionen vermengen sich mit dem Bemühen um Sachlichkeit und Gerechtigkeit. In dieser Welle neuer Literatur kommt der Neuerscheinung Ernst Klee, »Euthanasie« im NS-Staat. Die »Vernichtung lebensunwerten Lebens«[4], besonderes Gewicht zu.

Der Autor legt hier eine umfangreiche Sammlung von Dokumenten im Wortlaut und in Auszügen vor, die größtenteils noch nicht bekannt waren. Es handelt sich um Anklageschriften, Zeugenaussagen, Vernehmungsprotokolle, Urteile in Euthanasieverfahren nach dem Kriege, die in immenser Arbeit bei Staatsanwaltschaften und Archiven des In- und Auslands ausgewertet wurden. Eine Quelle von seltener Aussagekraft ist dabei die »Hartheimer Statistik«, 1945 von amerikanischer Militärpolizei in der österreichischen Vernichtungsanstalt aufgefunden. Erwähnenswert sind auch neue Photodokumente, wenngleich man hier den Bildnachweis vermißt.

Die Lektüre der Dokumente erschüttert; Schriftzeugnisse über Reaktionen von Patienten (S. 184-190) lassen einen beelendet zurück. Man bringt Verständnis auf für

4 Frankfurt. S. Fischer-Verlag 1983, 502 S.

das Engagement der verbindenden Texte. Wer selbst an der Erforschung und Schilderung der NS-Euthanasie gearbeitet hat, weiß, wie unendlich schwer, ja fast unmöglich es ist, sachliche Rekonstruktion und eigenes Anteilnehmen voneinander zu trennen; sieht man sich doch hier Abgründen menschlichen Denkens, Tuns und Leidens gegenüber.

Gerade um der Glaubwürdigkeit dieses Engagements willen ist es unerläßlich, einige Feststellungen zur Anlage des Kleeschen Buches zu treffen. Äußerst störend und dem Gegenstand nicht angemessen wirken Formulierungen, die sich über journalistische Tagesarbeit eingenistet haben mögen: Da werden Juristen »vergattert«, Patienten »angeschnauzt«, Amtsrichter und Verwalter »geschaßt« (S. 459, 250, 428, 452); ein Arzt hat »Geburtshelfer gespielt«, ein anderer war »wie ein Kopfjäger«, »wie der Teufel hinter der Seele« nach Opfern aus (S. 78, 398 f.); man sieht Nazi-Größen sich »anschwärmen«, ein Ministerialrat wird als der »oberste Erbgesundheitshüter« vorgestellt (S. 248, 90); ein Bischof »pfeift« den anderen »zurück«, und die Todesangst von Pfleglingen wird mit »vollgeschissen und verpißt« umschrieben (S. 286, 269). Mit solchem Magazinstil – auch die Verwendung mancher Zitatfetzen für Teil- und Kapitelüberschriften gehört dazu – stellt der Autor sein persönliches Betroffensein, das man ihm sehr wohl abnehmen möchte, unnötig in Frage. Die Darstellung des Vernichtungsfeldzuges der Nationalsozialisten gegen die von ihnen als »lebensunwert« eingestuften Mitmenschen verträgt keine Satire und keinen flotten Umgangston.

Im Klappentext ist zu lesen, es sei hier »erstmals möglich geworden, umfassend die Tötung von geisteskranken, alten und behinderten Menschen zu dokumentieren«, und daß das Buch »in vielen Punkten die bisher erschienene Literatur zu diesem Thema« korrigiere. Diesen Anspruch zu belegen und nachprüfbar zu machen, wäre auf jeden Fall ein auf Vollständigkeit hin orientiertes Literaturverzeichnis erforderlich gewesen. Ein solches fehlt leider, so daß man einige Mühe hat, neben dem Auswahlverzeichnis auch den Anmerkungsteil auf dort angeführte Spezialliteratur durchzusehen. Manche wichtigen Titel sucht man vergeblich, etwa die hier schon genannten von Lohmann und Dörner oder Walter Bachmann/Christine Fouquet (1978).[5] An dokumentierten Monographien über einzelne Anstalten fehlen, um auch hier nur Beispiele zu nennen, die von Werner Tröster über Suttrop-Dorpke[6] und Dorothea Sick über Idstein im Taunus.[7] Gelegentlich wird Veröffentlichtes genannt, aber nur sparsam verwertet, so eine schon vor zehn Jahren erschienene und 1978 wiederabgedruckte Studie über Euthanasie in katholisch-caritativen Anstalten.[8]

---

5 Walter Bachmann/Christine Fouquet, Euthanasie und Vernichtung »lebensunwerten« Lebens unter Berücksichtigung des behinderten Menschen. Oberbiel 1978.

6 Werner Tröster, Suttrop-Dorpke. Zur Geschichte des Westfälischen Landeskrankenhauses Warstein, hg. Westf. Landeskrankenhaus Warstein, 1980.

7 Dorothea Sick, »Euthanasie« im Nationalsozialismus am Beispiel des Kalmenhofs in Idstein im Taunus (= Materialien zur Sozialarbeit und Sozialpädagogik, Fachhochschule Frankfurt, Bd. 9). Frankfurt $^{2}$1983.

8 H.-J. Wollasch, Caritas und Euthanasie im Dritten Reich; staatliche Lebensvernichtung in katholischen Heil- und Pflegeanstalten 1936-1945. In: »Caritas« '73, Jb. des Deutschen Caritasverbandes. Freiburg 1973, S. 61-85. Wiederabdruck in: Ders., Beiträge zur Geschichte der deutschen Caritas in der Zeit der Weltkriege; zum 100. Geburtstag von Benedict Kreutz (1879-

Gerade weil Ernst Klee sein Buch überwiegend auf Aktenmaterial gründet, das dem Leser im Normalfalle nicht zugänglich sei (S. 463), hat dieser ein Recht darauf, möglichst viel von Veröffentlichtem, also Greifbarem zusammengestellt zu bekommen. Die Berücksichtigung gedruckt vorliegender Forschungsergebnisse hätte auch helfen können, grobe Fehlschlüsse zu vermeiden, wie den, die sogenannte »wilde« Euthanasie nach dem offiziellen Stopp vom August 1941 sei bis heute so gut wie unbekannt geblieben (S. 11, 341). Diese Phase des Mordens bis in das Frühjahr 1945, ebenso die Verwendung der Tötungsanlagen aus den Euthanasieanstalten in den Vernichtungslagern des Ostens, ebenso die Durchführung von »Verlegungen« lange vor dem September/Oktober 1939 war zumindest in der Literatur durchaus bekannt.[9] Der Autor hat also nicht zu grundlegend neuen Erkenntnissen gefunden; sein Verdienst ist es, eine Fülle neuer Einzelbelege beigebracht zu haben.

Daß die Angabe der Fundorte für diese Belege nicht in Form von Fußnoten erfolgte, erleichtert ganz zweifellos die Lesbarkeit des Buches für den ungeübten Leser. Die Anmerkungen sind in einem Anhang zusammengefaßt, aus Gründen der Raumersparnis in durchlaufenden, eng gesetzten Zeilen, 26 Seiten lang, überdies für jeden der zehn Gliederungsteile neu durchnumeriert. Sich hier durchzutasten, ist ein hartes Stück Arbeit, vor dem so mancher weniger kritische Leser zurückschrecken wird. Selbst der Autor hat darauf verzichtet, die zahlreichen Namen und Sachbegriffe des Anmerkungsteils in das Register aufzunehmen, so daß diese Aufschlüsselung des Buchinhalts lückenhaft bleiben muß.

Recht unüblich, um es wohlwollend auszudrücken, ist die Art des Quellennachweises für eine Reihe besonders hoch bewerteter Dokumente. Die Briefe katholischer Bischöfe zur Euthanasie zählen dazu. Sie werden nach Vorlagen in Verfahrensakten zitiert, die man nicht ohne weiteres schnell einmal zum Nachlesen heranziehen kann. Das verleitet den Leser vielleicht sogar zu der Annahme, diese Stücke seien hier erstmals veröffentlicht. Korrekt wäre es, ihm zu sagen, daß sie sämtlich längst publik gemacht sind und wo er dies nachprüfen kann. Auf diese Weise erführe er auch, welcher Forscher tatsächlich zuerst auf welche Dokumente aufmerksam gemacht hat. Zum Beispiel: Den Brief Kardinal Faulhabers an Bischof Wienken vom 18. Nov. 1940 (Klee S. 286f.) edierte Ludwig Volk;[10] der Brief Erzbischof Gröbers an das Badische Innenministerium vom 1. Juni 1940 – die wohl erste zur Zeit bekannte schriftliche Äußerung eines katholischen Bischofs zur Euthanasie –, das Antwortschreiben dazu sowie ein weiterer Gröberbrief vom 14. Aug. 1940 (Klee S. 194, 197f., 222) wurden von mir abgedruckt;[11] die Eingaben Gröbers und Erzbischof Bertrams an den Chef der Reichskanzlei vom 1. bzw. 11. Aug. 1940 (Klee S. 220, 222) finden sich schon bei

---

1949), hg. Deutscher Caritasverband. Freiburg 1978, S. 208-224; und in: Der Krieg gegen die psychisch Kranken, verfaßt und zusammengestellt von Klaus Dörner u. a. Rehburg/Loccum 1980, S. 129-159.

9 Vgl. z. B. Platen-Hallermund (wie Anm. 1), S. 70-80. – Mitscherlich/Mielke (wie Anm. 1), S. 210-229. – Dörner (wie Anm. 1), S. 142-149.

10 Ludwig Volk, Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945, Bd. II 1935-1945 (= Veröff. der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 26). Mainz 1978, Nr. 795, S. 696ff.

11 H.-J. Wollasch, Beiträge (wie Anm. 8), S. 214f., 297.

Johannes Neuhäusler;[12] dort kann man auch den gemeinsamen Hirtenbrief vom 12. Sept. 1943, den letzten öffentlichen Protest der deutschen Bischöfe gegen die Euthanasie, nachlesen[13] (Klee S. 427); eine Enzyklika schließlich, ein päpstliches Rundschreiben, zitiert man nun wirklich nicht nach einer Gerichtsakte (Klee S. 421): Papst Pius' XII. »Mystici Corporis« vom 29. Juni 1943 ist im lateinischen Originaltext in den offiziellen »Acta Apostolicae Sedis« abgedruckt,[14] während an deutschen Übersetzungen zwischen 1943 und 1960 mehr als ein halbes Dutzend veröffentlicht wurde.[15]

Diese Mängelliste ließe sich mit herausragenden Beispielen weiterführen; mit der brieflichen Beschwerde des Reichsjustizministers Gürtner etwa vom Sommer 1940 an den Chef der Reichskanzlei, fast ein Jahr lang nichts von der Tatsache der Euthanasieaktion erfahren zu haben (Klee S. 215 – Diesen Text publizierten schon Mitscherlich-Mielke),[16] oder mit der Gesamtstatistik der deutschen Heil- und Pflegeanstalten vom Januar 1942 (Klee S. 340f.), mit der nicht nur die Zahl der Getöteten zu diesem Zeitpunkt bezeugt wird, sondern auch das gezielte Vorgehen gegen konfessionelle und private Anstalten; sie wurde erstmals von mir verwendet.[17]

Wenden wir uns aber nun zentralen Fragestellungen und Beurteilungen des Autors zu. Wie jeder, der sich mit dem unfaßlichen Geschehen der »Ausmerzung«, der Beseitigung »Minderwertiger«, »Lebensunwerter« beschäftigt, sucht Ernst Klee nach einer Antwort, wie es so weit kommen konnte. Er fragt, zu Recht, nach Personen, Motiven und Ausmaß des Mitmachens, des Zulassens und des Widerstand-Leistens. Gab es wirklich Menschen, die menschliches Denken und Empfinden abschalten konnten, als Opfer von Propaganda und vermeintlichem Befehlsnotstand, oder die solches gar nicht besaßen? Warum blieb bei so vielen Beamten und Wissenschaftlern, bei Juristen und Medizinern, bei Pflegerinnen und Pflegern das Berufsethos auf der Strecke? Wie reagierten Angehörige von Opfern? Und vor allem: Wo spürte man bei diesem Geschäft der Unmenschen, daß irgendwo Ernst gemacht wurde mit dem Anspruch des Christentums, von Verantwortlichen in Anstalten, von den Vertretern der Kirchen?

Wer sich über diese letzte Fragestellung bei Klee informieren will, findet im Inhaltsverzeichnis den Abschnitt VII 10, der die Überschrift trägt: »Waren die Kirchen bereit, der Euthanasie zuzustimmen? Ein unrühmliches Kapitel«. Schwerpunkte der Beweisführung, die hier auf schmalem Raum (S. 278-289) vorgenommen wird, sind für den Bereich der Evangelischen Kirche die Verhandlungsbereitschaft von

---

12 Johannes Neuhäusler, Kreuz und Hakenkreuz, der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand. München 1946, Teil II., S. 356-359.

13 Ebd., Teil II, S. 69ff., 373f.

14 Acta Apostolicae Sedis XXXV (1943), S. 193-248.

15 Z. B.: Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Papst Pius XII. Mystici Corporis Christi – Über den mystischen Leib Jesu Christi und unsere Verbindung mit ihm. Luzern 1943. – Papst Pius XII.: Über den mystischen Leib Jesu Christi – Mystici Corporis Christi, lateinischer und deutscher Text. Freiburg/Br. 1947. – Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., besorgt von Anton Rohrbasser. Freiburg/Schweiz 1953, S. 466-526.

16 Wie Anm. 1, S. 201.

17 H.-J. Wollasch, Beiträge (wie Anm. 8), S. 210f.

Constantin Frick, Präsident des Central-Ausschusses der Inneren Mission, und das Lavieren des Pastors Fritz von Bodelschwingh, des Leiters der Anstalten von Bethel. Die Protesthaltung des Pfarrers Ernst Wilm, des Pastors Paul Braune – Vizepräsident der Inneren Mission – und des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm wird nur knapp erwähnt.

Für die zustimmende Haltung der katholischen Kirche werden gleichfalls zwei Kronzeugen aufgeführt. Der eine ist Joseph Mayer, Geistlicher der Diözese Augsburg, 1930–1945 Professor für Moraltheologie in Paderborn. Mayer, zeitweise nachrichtendienstlich für den SD tätig, verfaßte 1939 ein moraltheologisches Gutachten zum Komplex der Euthanasie, dessen Wortlaut bis heute nicht aufgefunden werden konnte. So ist man auf die Inhaltsangabe angewiesen, die der Auftraggeber 1967 vor dem Frankfurter Schwurgericht aus der Erinnerung machte; es war Albert Hartl, 1934 als Geistlicher suspendiert (was Klee übergeht), später Gruppenleiter im SD. Danach soll Mayer ausgeführt haben, daß der Großteil der katholischen Theologen die Euthanasie ablehne, daß sich jedoch theoretisch – nach dem System des Probabilismus – jemand auch dafür aussprechen könne. Klee verkürzt dies in seiner »Zeittafel« zu dem »Ergebnis: Es kann probable Gründe dafür geben« (S. 458). Nach Hartls Aussage sollen die Bischöfe Berning (Osnabrück) und Wienken (Kommissariat der Bischofskonferenz) sowie Nuntius Orsenigo über dieses persönliche Gutachten unterrichtet worden sein.

Zum zweiten werden Verhandlungen des Bischofs Heinrich Wienken mit dem Reichsinnenministerium herangezogen, die eine befriedigende Antwort auf die Protesteingabe Kardinal Bertrams an die Reichskanzlei vom 11. Aug. 1940 zum Ziel hatten. Erreicht wurde weder eine Antwort noch sonstige Zugeständnisse. Daß die Forderung nach seelsorglicher Betreuung der vom Tode Bedrohten nicht als Sichabfinden der Kirche mit der Euthanasie gedeutet werden dürfe, hat Bertram Wienken für dessen Gespräche eingeschärft. Daß Wienken in dem Bestreben, zwischen Kirche und Staat stets auszugleichen, um so weitgehende Hilfsmaßnahmen zu ermöglichen, in seiner Verhandlungsbereitschaft oft zu viel wagte und Mißdeutungen riskierte, hat Martin Höllen in seiner Wienken-Biographie[18] wesentlich subtiler und objektiver charakterisiert, als dies Klee beim häufigen Zitieren dieses Buches tut.

Mit diesen mageren Angaben und Pauschalwertungen, von manchem »soll . . . haben« durchsetzt, wird dem Leser die Folgerung nahegelegt, die katholische Kirche habe sich zum Komplizen der Euthanasieakteure gemacht. In der Zeittafel (S. 459) liest sich das dann wieder so: »Herbst 1940: Beide Kirchen (Bischofskonferenz über Wienken, Innere Mission) verhandeln konzessionsbereit, auf welchen Personenkreis ›Euthanasie‹ begrenzt werden soll.« Nur einmal noch gibt das Inhaltsverzeichnis einen Hinweis auf die Haltung der Kirchen. Im Abschnitt X 3 werden auf zwei Seiten (427f.) die letzten offiziellen Proteste der Kirchen – neben Auszügen eines Gesprächs mit Walter Adlhoch, Anstaltsseelsorger in Weilmünster – genannt: der gemeinsame Hirtenbrief der Bischöfe vom 12. Sept. 1943 und Äußerungen der 12. preußischen Bekenntnissynode vom 16./17. Okt. 1943 in Breslau.

---

18 Martin Höllen, Heinrich Wienken, der »unpolitische« Kirchenpolitiker; eine Biographie aus drei Epochen des deutschen Katholizismus (= Veröff. der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 33). Mainz 1981.

Nun darf man nicht dem Trugschluß erliegen, in diesen beiden Kapiteln sei alles zusammengetragen, was der Autor über die Reaktionen der katholischen Kirche zu sagen hat. Studiert man das Buch genauer, findet man noch manche vereinzelten Nennungen. Klee empfindet es z. B. als widersprüchlich, daß »ausgerechnet« Erzbischof Gröber von Freiburg 1940 beim Badischen Innenministerium die Euthanasie zur Sprache bringt (S. 193). »Mehr als peinlich« ist es ihm (S. 41), daß Bischof Berning von Osnabrück 1936 beim Besuch von Lagern die KZ-Wachen belobigte und sich mit »Sieg-Heil« verabschiedete; sein Gewährsmann ist Guenter Lewy.[19] Und auch für Bischof Galen von Münster möchte er (S. 486 Anm. 127), in Anlehnung an Höllen, nachtragen, daß er bis 1937 im Verdacht stand, mit dem NS-System zu sympathisieren.

Der berühmt gewordenen Predigt Galens vom 3. Aug. 1941 räumt Klee (S. 334-339) den Rang ein, der ihr zukommt: nämlich den Durchbruch geschaffen zu haben für weitere Bischofsworte in die Öffentlichkeit (Bornewasser/Trier, Bertram/Breslau, Faulhaber/München, Stohr/Mainz, Preysing/Berlin, Hilfrich/Limburg) und damit für das offizielle Abstoppen der Euthanasie. Zu ergänzen wäre gewesen, daß, wer sich an der Verbreitung des Textes beteiligte, ungleich stärker gefährdet war; das läßt sich mit einem Beispiel andeuten. In der katholischen Behindertenanstalt Ecksberg in Bayern wurden 1943 fünf Ordensschwestern in Gestapohaft genommen, weil sie Abschriften der Galenpredigt besaßen; eine von ihnen kam dafür in das KZ Ravensbrück, wo sie bis Kriegsende verbleiben mußte.[20]

Klee berichtet von der Verhaftung des Berliner Dompropstes Bernhard Lichtenberg (S. 337); von dem Aufsehen, welches der Vorsitzende des Caritasverbandes für die Diözese Fulda, Domkapitular Thielemann, 1937 mit seinem Brief an den Landeshauptmann der Provinz Hessen-Nassau über Grundfragen der Erziehungsziele erregte (S. 69f. – Der Empfänger reagierte mit der Anordnung: »Aus sämtlichen katholischen Heimen und Anstalten sind alle Kranken und Zöglinge schnellstens zurückzuziehen«); von der gewaltsamen Leerung und Beschlagnahmung des St. Vinzenzstifts in Aulhausen durch den Landesrat Fritz Bernotat, unter Verhaftung des sich weigernden Anstaltsleiters, des Geistlichen Klarmann, über den Protest des zuständigen Limburger Bischofs hinweg (S. 72).

Alle diese aufgeführten Beispiele, und manches andere dazu, das der neueren Literatur[21] zu entnehmen wäre, gehörten fairerweise in dem Kapitel zusammengefaßt, das vorgibt, dem Interessierten gesicherte Tatsachen und Forschungsergebnisse über die Haltung der katholischen Kirche zur NS-Euthanasie zu vermitteln. Und daß man zur Charakterisierung der Repräsentanten dieser Kirche die Monographien und Aktenedition von Historikern[22] über einzelne Bischöfe wie über die katholische

19 Guenter Lewy, Die katholische Kirche und das Dritte Reich. München 1965, S. 193. Hier wird Waldemar Gurian dafür zitiert, der sich seinerseits auf eine Nachricht der »Kölnischen Volkszeitung« beruft, derzufolge Berning dies getan haben »soll«.

20 Ringbuch »Das III. Reich« sowie Erinnerungsberichte der betroffenen Schwestern vom 6./7. Sept. 1946 (Archiv Stiftung Ecksberg).

21 Ohne Vollständigkeit auch nur anzustreben, sei hier noch verwiesen auf Martin Höllen, Katholische Kirche und NS-»Euthanasie«; eine vergleichende Analyse neuer Quellen. In: »Zeitschrift für Kirchengeschichte« 91 (1980), S. 53-82. – Ludwig Volk, Episkopat und Kirchenkampf im Zweiten Weltkrieg. In: »Stimmen der Zeit« 198 (1980), Teil I, S. 597-611.

22 Etwa: Ulrich von Hehl, Bischof Berning und das Bistum Osnabrück im »Dritten Reich«. In:

Kirche in der NS-Zeit eigentlich hätte mitverwenden sollen, muß angemerkt werden.

Eng verknüpft mit dem hier besprochenen Themenkomplex ist die Überlegung, wie sich die organisierte katholische Caritas als Trägerin zahlreicher Behinderteneinrichtungen zu den Euthanasiemaßnahmen gestellt hat. 1939 unterhielt sie immerhin über 100 Anstalten für insgesamt etwa 30 000 geistig Behinderte. Bei Klee kommt der Caritasverband nur ganz am Rande vor. Er kennt die verdienstvolle Zusammenstellung von Carl Becker im Caritas-Jahrbuch 1968, der durch eine Umfrage bei den katholisch-caritativen Anstalten deren Berichte über Euthanasie als Quellensammlung gesichert hat.[23] Er kennt ferner die 1978 erschienenen »Beiträge zur Geschichte der deutschen Caritas«,[24] die neben Studien zu Sterilisation und Euthanasie im katholischen Bereich mancherlei Aussagen zur Caritas im Dritten Reich und über die Persönlichkeit des Präsidenten Benedict Kreutz bringen. Indes zitiert Klee bevorzugt nach Höllen, der in seinem Wienken-Buch öfters diese »Beiträge« heranzieht.[25] Eine Methode, welche die Gefahr von Verkürzungen und Fehlinterpretationen in sich birgt.

Der kurze Einschub (S. 58), Innere Mission, Deutscher Caritasverband und Deutsches Rotes Kreuz hätten 1934 »vertraulich und nicht zur Veröffentlichung bestimmt . . . mit der NSV eine Vereinbarung über eine gemeinsame Arbeitsgemeinschaft unter Führung der NSV getroffen«, ist so natürlich nicht richtig. Die großen Wohlfahrtsverbände arbeiteten seit 1924 in der »Deutschen Liga der freien Wohlfahrtspflege« zusammen. Die im Juli 1933 gebildete »Reichsgemeinschaft der freien Wohlfahrtspflege Deutschlands« wurde im März 1934 abgelöst von der angesprochenen »Arbeitsgemeinschaft« unter Führung des Leiters des Amtes für Volkswohlfahrt, Erich Hilgenfeldt, und »unter Wahrung der dem Wesen der Verbände gemäßen grundsätzlichen Rechte und Pflichten«, ihrer »Selbständigkeit und Unabhängigkeit«. Eine Verlautbarung darüber erfolgte in der Presse, ein kommentierter Abdruck z. B. in der Verbandszeitschrift »Caritas« und in dem von Hermann Althaus (NSV)

---

Osnabrücker Mitteilungen 86 (1980), S. 83-104. – Ders., Kirche und Nationalsozialismus; ein Forschungsbericht. In: Rottenburger Jb. für Kirchengeschichte 2 (1983), S. 11-29. – Rudolf Morsey, Clemens August Kardinal von Galen. Bischöfliches Wirken in der Zeit der Hitler-Diktatur. In dieser Zeitschrift 5/78, S. 429-442. – Hugo Ott, Möglichkeiten und Formen kirchlichen Widerstands gegen das Dritte Reich von seiten der Kirchenbehörde und des Pfarrklerus; dargestellt am Beispiel der Erzdiözese Freiburg im Breisgau. In: Historisches Jahrbuch 92 (1972), S. 312-333. – Ludwig Volk, Adolf Kardinal Bertram (1859-1945). In: Zeitgeschichte in Lebensbildern, hg. Jürgen Aretz/Rudolf Morsey/Anton Rauscher, Bd. 1. Mainz 1973, S. 274-286. – Rudolf Morsey, Clemens August Kardinal von Galen (1878-1946). In: Ebd., Bd. 2. Mainz 1975, S. 37-47. – Ludwig Volk, Konrad Kardinal von Preysing (1880-1950). In: Ebd., S. 88-100. – Ders., Michael Kardinal von Faulhaber (1869-1952). In: Ebd., S. 101-113. – Die Vertreibung von Bischof Johannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938-1945 (= Veröff. der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 13). Mainz 1971. – Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945, Bd. I-V (= Veröff. der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 5, 20, 25, 30, 34). Mainz 1968-1983.

23 Carl Becker, Die Durchführung der Euthanasie in den katholisch-caritativen Heimen für geistig Behinderte. In: Jb. der Caritaswissenschaft, hg. Karl Borgmann. Freiburg 1968, S. 104-119.

24 Siehe Anm. 8.

25 Siehe Anm. 8.

herausgegebenen »Handwörterbuch der Wohlfahrtspflege«.[26] Eine Nichtbeteiligung an der auf Drängen der NSV zustandegekommenen Arbeitsgemeinschaft hätte mit Sicherheit die Betätigungsfreiheit eines freien Wohlfahrtsverbandes beendet. Nach sechsjährigem Bestehen wurde die Arbeitsgemeinschaft von Hilgenfeldt »im Einvernehmen mit dem Stellvertreter des Führers« wieder aufgelöst, da sie keinen entscheidenden Beitrag geleistet habe, die erwartete »planwirtschaftliche Gestaltung der freien Wohlfahrtspflege zu ermöglichen«.[27]

Vom Präsidenten des Deutschen Caritasverbandes, Benedict Kreutz, spricht Klee in einem einzigen Satz (S. 131). Daß er mit Hilgenfeldt, dem Leiter der NSV, freundschaftlich verbunden gewesen ist »und bei Verhandlungen mit Staats- und Parteistellen stets die Ordensspange des EK I auf dem Priesterrock zu tragen pflegt; der Gebrauch des ›Heil Hitler!‹ ist bei Kreutz üblich«. Klee stützt sich auf Martin Höllen,[28] wobei er eigenartigerweise nur diese Äußerlichkeiten als repräsentativ übernimmt, weitere Charakteristika dagegen unberücksichtigt läßt. So z. B. Begutachtungen des SD von 1935 und der Gestapo von 1942, wonach Kreutz »scharf und prägnant gegen den Nationalsozialismus eingestellt« sei. Vielleicht wäre es für den Autor doch hilfreich gewesen, Höllens Vorlage[29] unmittelbar zu studieren, da dort mit zahlreichen Belegen versucht wird, Zusammenhänge und Hintergründe der Caritasarbeit unter dem Nationalsozialismus verstehbar zu machen.

Die Verhandlungen für den Caritasverband hat sich Prälat Kreutz ausdrücklich vorbehalten. Die Ausnutzung seiner »wertvollen persönlichen Beziehungen und glücklichen Verhandlungsart« bei den Reichsministerien war dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz ein Anliegen.[30] Für Kreutz gab es nur eines: die organisierte Caritas der katholischen Kirche funktionstüchtig und damit ihr vielseitiges Hilfeangebot für ungezählte Menschen aufrechtzuerhalten. Diesem Ziel galt sein Kämpfen, sein Taktieren, sein Zugeben, wo er es verantworten konnte, sein Hinnehmen, wo die Macht des diktatorischen Systems stärker war. Unverantwortlich wäre es gewesen, an einem Gruß wie dem »Heil Hitler!« unter Behördeneingaben einen Weltanschauungsstreit zu entfachen, der das Ringen um existenzielle Probleme noch mehr erschwert hätte. Das Eiserne Kreuz hatte der damalige Pfarrer aus dem Ersten Weltkrieg nach Hause gebracht, weil er in den drei Jahren als Feldgeistlicher oft den Soldaten in vorderster Feuerstellung seelsorgerlichen Beistand gegeben und Schwerverwundete nach hinten gebracht hatte. Wenn er, der durch und durch »deutsch« dachte und national eingestellt war, wie seine Generation überhaupt, diese Auszeichnung bei entscheidenden Bittgängen in Berliner Dienststellen ansteckte, dann wollte er damit gegenüber Wehrmachtsoffizieren und jungen Parteifunktionären seine Position als Verhandlungspartner verbessern.

---

26 Caritas 39 (1934), S. 118-122. – Handwörterbuch der Wohlfahrtspflege, hg. Hermann Althaus/Werner Betcke. Berlin $^{3}$1937, Sp. 768.

27 Arbeitsgemeinschaft der freien Wohlfahrtspflege Deutschlands an die Hauptvertretung des Deutschen Caritasverbandes in Berlin. Berlin, 16. März 1940 (Archiv Deutscher Caritasverband, C. A. XX 62a, D).

28 Wie Anm. 8, S. 41f.

29 H.-J. Wollasch, Beiträge (wie Anm. 8), bes. S. 157-160.

30 Ebd., S. 159.

Das ungewöhnlich gute Verhältnis von Kreutz zu Hilgenfeldt, vom Caritaspräsidenten zum Leiter der NSV, ist in seinem Ursprung (noch) nicht faßbar. Wohl aber sind Auswirkungen sichtbar in vielen Teilzugeständnissen, die der Caritasarbeit errungen werden konnten. Im Gegensatz zur sudetendeutschen und zur österreichischen Caritas ist der Deutsche Caritasverband nicht aufgelöst worden. Obwohl der SD schon 1935 das Verschwinden des Caritasverbandes »mit all seinen Teilorganisationen« forderte und das Sicherheitshauptamt des Reichsführers SS 1938 die katholische Wohlfahrtspflege auf »Jahre hinaus als eine unerschütterliche Position und als Gradmesser für die Lebenskraft der Kirche« ansah.[31] Und obwohl die Caritas Hunderte von Einrichtungen abgeben mußte und viele ihrer Mitarbeiter, drei allein von der Zentrale in Freiburg, in Gestapogefängnisse und Konzentrationslager gebracht wurden.

Aber zurück zur Euthanasie in caritativen Anstalten. Ernst Klee führt nur ein Beispiel ausführlich vor, das der St.-Josefs-Anstalt in Herten bei Lörrach, aus welcher 1940 in fünf Transporten über 400 Pfleglinge nach Emmendingen und Zwiefalten weggeholt wurden, Zwischenanstalten zur tödlichen Endstation. Die Darstellung fußt auf der eidesstattlichen Aussage des Direktors Karl Vomstein vor dem Landgericht Freiburg 1948 und zielt im wesentlichen darauf ab, dem geistlichen Leiter Beteiligung am Menschenhandel zugunsten arbeitsfähiger Pfleglinge und den Schwestern an der Zusammenstellung der Transporte zum Vorwurf zu machen.

Es trifft zu, daß in Herten Direktor, Schwestern und Mitarbeiter aus Furcht vor den Folgen offenen Widerstandes und der Nichtbeachtung der Geheimhaltungsverpflichtung letztlich die Machtposition der anordnenden Behörde und der ausführenden Organe hingenommen haben. Dennoch hat es Aspekte des Euthanasievorgehens in dieser Einrichtung gegeben, auf die eine um Objektivität bemühte Schilderung nicht hätte verzichten dürfen. Da zum Zeitpunkt ihrer Abfassung eine gedruckte Studie zu genau diesem Thema in dem Ernst Klee bekannten Periodikum »Caritas-Jahrbuch« vorlag,[32] wäre dazu nicht einmal das Quellenstudium in den Archiven der St.-Josefs-Anstalt, des Erzbistums Freiburg und des Deutschen Caritasverbandes nötig gewesen.

Es ist der Erwähnung wert, daß Direktor Vomstein auf die erste Zusendung einer Namenliste zur Verlegung vier Eingaben an das Innenministerium in Karlsruhe schickte mit der Bitte, alle diese Pfleglinge auf Anstaltskosten in Herten zu belassen. Es ist erwähnenswert, daß Hauptlehrer Wilhelm Grein (nicht nur Leiter der NSV-Ortsgruppe, sondern engagierter und heilpädagogisch fachkundiger Lehrer in der Anstalt) seine Entlassung aus der Wehrmacht bewerkstelligte, als er durch die Hertener Oberin brieflich von den Verlegungen erfuhr; daß er die aus Berlin angereisten Psychiater-Kommissionen zugunsten der Behinderten beeinflußte oder auch täuschte, daß er trotz Warnung durch das Unterrichtsministerium dreimal nach Karlsruhe fuhr, um in für ihn riskanten Verhandlungen mit dem zuständigen Medizinalreferenten Dr. Sprauer wenigstens für die bildbaren Kinder der Anstalt zu kämpfen. Man muß davon sprechen, daß Vomstein und Grein 126 Anvertraute durch Reklamierung, Vermittlung in anstaltsinterne und auswärtige Arbeitsverhältnisse,

31 Ebd.

32 H.-J. Wollasch, Geistig behinderte Menschen zwischen »Caritas« und Nationalsozialismus; die St. Josefsanstalt Herten in Baden. In: »Caritas« '81. Jb. des Deutschen Caritasverbandes. Freiburg 1980, S. 350-368.

durch eigenmächtige Entlassung nach Hause nachweislich gerettet und die 387 Behinderten, die 1943 noch in Herten lebten, vor weiteren Verlegungen bewahrt haben. Daß man die Frage nach Widerstand nicht von Zahlenverhältnissen abhängig machen darf, muß wohl nicht eigens begründet werden.

Wir kennen Beispiele, daß sich Hertener Schwestern mit zum Transport angeforderten Pfleglingen den ganzen Tag lang im Wald aufhielten oder sie im Keller versteckten, daß jedoch die Wachmannschaften bis zur Rückkehr am Abend warteten oder wahllos andere aufgriffen, damit die Zahlen stimmten. Wir wissen von der Verhaftung einer Schwester, die zu ihren Verwandten über die Tötungsaktion redete, und von Anzeige und Verhör des Hertener Bürgers, der den Namen des Massenmörders Harmann auf einen der Todesomnibusse geschrieben hatte. Und wenn die Anstalt trotz Verbot und trotz Überwachung ihres Postverkehrs Familien nahelegte, ihre geistig behinderten Kinder wieder zu sich zu nehmen, mußte sie oft zur Kenntnis nehmen, daß dies aus wirtschaftlichen oder sozialen Gründen von den Angehörigen nicht getan wurde, ja daß entlassene Kinder mit vorwurfsvollen Begleitschreiben wieder zurückgeschickt wurden.

Aus solchen Belegen wird ersichtlich, wie ungerecht vorschnelles (Ver-)Urteilen ausfallen kann, wie rasch die Wirklichkeit des Geschehenen verzerrt wird, wenn die Quellengrundlage nicht tragfähig ist. Auch wird man sich hüten müssen, das Beispiel Hertens als stellvertretend für die Euthanasie im katholisch-caritativen Bereich ansehen zu wollen, waren doch persönlich-menschliche Einstellung von Beteiligten wie auch räumlich-örtliche Gegebenheiten von Anstalt zu Anstalt unterschiedlich. In vielen Fällen hat die Kostenübernahme durch Anstalt oder Angehörige das Leben dieser Pfleglinge gerettet. Anderswo blieb diese Bereitschaft ohne jegliche Wirkung, wenn es z. B. darum ging, eine durch Lage, Größe und Ausstattung attraktive Liegenschaft in Besitz zu nehmen: Die Entvölkerung des St.-Vinzenz-Stifts in Aulhausen wurde mit Gewalt vollzogen, wonach der Initiator Fritz Bernotat einem SS-Kameraden in Prag berichten konnte, daß die Anstalt »auf dem bekannten Wege aus der Hand der Kirche in die des Staates überführt worden« sei.[33] Ähnlich war es in Liebenau, wo die SS bei den Transporten nicht einmal die Augenzeugenschaft mehrerer hundert internierter Ausländer scheute.

Im St.-Johannes-Stift Ershausen (Eichsfeld) wurde 1938 eine erste Verlegung unter Brechung des Widerstandes vieler Mütter erzwungen; die nächste Transportanordnung 1941 aber wurde zurückgenommen, nachdem der gerade im Dekanat sich aufhaltende Bischof Johannes Dietz von Fulda dem Oberpräsidenten in Merseburg seinen öffentlichen Protest angekündigt hatte.[34] In Schönbrunn (Bayern) war man von der eben betroffenen evangelischen Einrichtung Neuendettelsau über die drohende Verlegung vorgewarnt worden. Daraufhin wurden in Nachtarbeit etwa 1300 Pfleg-

33 Bernotat (Vorsitzender des Vereins für Volkspflege) an SS-Oberführer von Gottberg in Prag, Wiesbaden, 12. Sept. 1939 (Mappe »Allgemeines«, Archiv Aulhausen).

34 Bischof Dietz an Oberpräsident, Erfurt 8. Okt. 1941; Provinzialverband an St. Johannesstift, Merseburg, 11. Okt. 1941 (Archiv Deutscher Caritasverband, 275) . Druck des Dietz-Briefes: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945, Bd. V 1940-1942, bearb. von Ludwig Volk (= Veröff. der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 34). Mainz 1983, S. 621, Anm. 64.

lingsakten bereinigt, um Vorwände für die Verlegung aus dem Wege zu räumen. Den Abtransport von fast 600 Geistesschwachen konnte das dennoch nicht verhindern; er wurde gegen die Versuche von Eltern zur Rettung ihrer Kinder durch SS-Begleitmannschaft durchgesetzt, die aus dem KZ Dachau herbeigeholt worden war.[35]

Als im Februar 1940 die ersten Geisteskranken aus der katholischen Heilanstalt Rottenmünster verlegt wurden, informierte Chefarzt Josef Wrede den Caritasverband in Freiburg und das Generalvikariat in Rottenburg, um Protestaktionen anzuregen. Aus seinem veröffentlichten Erinnerungsbericht von 1947[36] zitiert Klee die Feststellung, daß sich »die Proteste der Kirche noch eine geraume Zeit« hingezogen hätten. Leider hat er den dazugehörenden ersten Halbsatz nicht mit abgedruckt, in welchem der Arzt die Begründung gibt: »Da jedoch über die Maßnahmen des Staates noch nichts Sicheres bekannt war und meine Berichte über einen starken Verdacht nicht hinausgehen konnten . . . «. Im gleichen Dokument steht übrigens auch, daß Caritaspräsident Kreutz auf diese Information hin bei nächster Gelegenheit im Reichsinnenministerium vorstellig geworden sei. – Josef Wrede organisierte mit den Schwestern der Anstalt vielfältige Tarnungs- und Täuschungsmanöver, einschließlich der Fälschung von Krankenakten, bis hin zu der Einrichtung einer über den Viehställen versteckten Krankenstation für 150 Pfleglinge. Und doch konnten dadurch nicht alle Verlegungen vermieden werden. Wrede, einer der mutigsten unter den Verantwortlichen in caritativen Behindertenanstalten, hat in dem erwähnten Bericht gesagt: »Weder Opposition noch passiver Widerstand noch Rücktritt der Ärzte – theoretisch sich alle drei gut ausnehmend –, sondern nur Taktik einem so verlogenen Staate gegenüber konnte mit einem größtmöglichen Erfolg rechnen.«[37]

In der katholischen Geistigbehindertenarbeit haben sich schon um die Mitte der zwanziger Jahre laute Stimmen gegen Verfechter der Euthanasie erhoben.

Der Leiter der Anstalt Ecksberg in Oberbayern, Gregor Lunghamer, könnte dafür als Zeuge benannt werden, wenn er sagte: »In jüngster Zeit sind Stimmen laut geworden, die nach dem ›Problem der Abkürzung von lebensunwertem Leben‹ rufen. Auch will man die Sterilisierung geistig Minderwertiger durchführen in dem Wahne, unser Volk vor Überflutung durch Individuen mit schlechten Erbanlagen zu schützen. Geisteskrüppel sind aber auch Gottes Geschöpfe und unterstehen als solche dem Herrn über Leben und Tod. Die Lebensdauer ist nicht der Willkür der Menschen ausgeliefert, sondern ist ureigenste Sache des Schöpfers. Kein Mensch hat daher ein Recht, weder sein Leben zu verkürzen, noch das eines anderen zu vernichten und sei es auch lebensunwert. Aufgabe des Arztes ist es zu heilen, nicht zu vernichten! Das gilt auch für die hellen Sachsen, von denen die Vernichtungspropaganda ausgeht. Es gehört ein starkes Stück Materialismus und moralischer Stumpfheit dazu, um sich überhaupt an ein solches Problem heranzuwagen. Die Vorsehung Gottes hat ihre Wege! Auch die geistig Enterbten füllen unbewußt eine Stelle aus, haben einen bestimmten Lebenszweck, daher ist auch dieses Leben nicht unwert.«[38]

---

35 Emil Böhmer, Schönbrunn, o. O. und o. J. (Masch.-Vervielf. 1949), S. 148-151. – Bericht der Anstalt über Verlegungen, Schönbrunn, 12. Aug. 1959 (Archiv Deutscher Caritasverband, 732.27 Mappe 2).

36 Carl Becker (wie Anm. 23), S. 111-115; hier: 112.

37 Ebd., S. 115.

38 In: Bericht über die Anstalt Ecksberg bei Mühldorf am Inn (Obb.); Betriebsjahr 1925/26, S. 6.

P. Michael Fischer OSC, Generalsekretär des Reichsverbands der katholischen Anstalten Deutschlands für Abnorme, schrieb ein Jahr später: »Man hat in den letzten Jahren das Wort von der Vernichtung unwerten Lebens geprägt und damit sagen wollen, daß es sich wirklich nicht lohnt, diese Elenden unter ungeheuren Opfern länger zu erhalten. Wir brauchen das Problem der Euthanasie hier nicht zu erörtern, weil es sich für uns von selber löst: nicht die Folgen, sondern die Ursachen möge der Staat bekämpfen lernen. Die christliche Liebe sieht in jedem anormalen Menschen eine Aufgabe, die gelöst, aber nicht vernichtet werden soll. Und wer kann sagen, ob nicht einem armen Blöden und Bildungsunfähigen schließlich für das Gesamtwohl eine wichtigere Aufgabe zugefallen ist als ihm selber.«[39]

1934 veröffentlichte eine auf Empfehlung des Episkopats beim Deutschen Caritasverband gebildete Kommission ein Gutachten zur Neugestaltung des deutschen Strafrechts; die Tötung Geisteskranker wurde darin strikt abgelehnt. In einer schwierigen Phase der Beratungen hatte Präsident Kreutz, wie einer der Mitverfasser überliefert, Klarheit gefordert: »Ganz gleich, was aus dem unmittelbaren Erfolg unserer Arbeit und aus den für uns sich ergebenden Gefahren werden mag, wir müssen dies schreiben. Wenn einmal die Archive dieser Zeit geöffnet werden, soll es klar feststehen, daß die berufenen Vertreter der Katholischen Welt nicht geschwiegen haben.«[40]

Es hat also bei Kirche und Caritas Protest und Gegenaktion gegen die NS-Euthanasie durchaus gegeben. Entschlossenes Handeln vieler sich verantwortlich Fühlender in den Einrichtungen hat viele Menschenleben gerettet. Unschlüssigkeit, Angst, Ratlosigkeit vieler anderer, vor allem aber die von Ort zu Ort unterschiedlichen Verhältnisse und die nicht zu bagatellisierende staatliche Macht haben Tausende von Behinderten um das Leben gebracht. Von den ungefähr 30 000 Pfleglingen in Anstalten der Caritas sind 11 000 bis 12 000 der nationalsozialistischen Mordaktion zum Opfer gefallen. Etwa 1500 konnten unmittelbar vor der Verlegung bewahrt werden. So mag auch hier gelten, was Hans Christoph von Hase 1964 bei der Dokumentierung der Euthanasie im evangelischen Bereich ausgedrückt hat:[41] »In der Geschichte der christlichen Kirchen kann gewiß kein Heldenepos darüber geschrieben werden, wie sie sich in dieser Stunde der Schwachen annahmen und wie die christlichen Pflegenden diesem Angriff entgegentraten. Da war Überrumpelung, Ratlosigkeit, ja Mutlosigkeit und Schuld – aber da war auch sehr viel tapferer Widerstand bis zum Einsatz des Lebens, viele Wagnisse aus Glauben und Barmherzigkeit.«

Was hat das alles aber noch mit dem Buch von Ernst Klee zu tun? Insofern recht viel, als er über die NS-Euthanasie schreibt, die bekanntlich die Räumung privater und konfessioneller Anstalten besonders energisch betrieb, und er die dabei sich stellende

---

39 In: Katholische Kinder- und Jugendfürsorge; Festschrift zum ersten Gesamtkongreß der kath. Kinder- und Jugendfürsorge Deutschlands, München. 17.-19. Oktober 1927. München 1927. S. 44.

40 H.-J. Wollasch, Beiträge (wie Anm. 8), S. 215f., Anm. 955.

41 Evangelische Dokumente zur Ermordung der »unheilbar Kranken« unter der nationalsozialistischen Herrschaft in den Jahren 1939-1945, hg. im Auftrag von Innere Mission und Hilfswerk der Evang. Kirche in Deutschland von Hans Christoph von Hase. Stuttgart 1964, S. 6f.

Frage nach Reaktionen der Kirche(n) und ihrer Mitglieder äußerst knapp, dafür mit um so schärferem Urteil beantwortet. Die vorstehend aneinandergereihten Anmerkungen wollen erkennbar machen, daß die Behandlung eines solchen Themas in außergewöhnlichem Maße nach wissenschaftlich sauberer Methode verlangt und jeden Bearbeiter zu sorgfältiger, ehrlicher, an Tatsachen orientierter Rekonstruktion des Geschehenen herausfordert. Ergänzungen und Richtigstellungen, wie sie hier ins Blickfeld gerückt wurden, müßten jedem Benutzer der Kleeschen Materialsammlung an die Hand gegeben werden; doch wer weiß dies schon.

# STELLUNGNAHMEN

Anläßlich des Wolfenbüttler Fundes des Originaldruckes der Thesen gegen die scholastische Theologie untersucht Kurt Aland in dieser Zeitschrift (6/83, S. 556 ff.) die Frage nach dem Zeitpunkt des reformatorischen Durchbruchs in der Theologie Luthers. Eine einzige materiale Differenz in der These 95 bringt keine wesentliche Änderung der Interpretation zu den bereits bekannten Thesen gegen die scholastische Theologie (557). Aland schließt sich einer neuen Biographie des jungen Luther an: M. Brecht, (Martin Luther, Sein Weg zur Reformation 1483-1521, 2. Auflage 1983, S. 229), zieht aus den Thesen der Schrift *Pro veritate inquirenda* (1,630 - 33, Frühjahr 1518) den Schluß: »Zwischen den Ablaßthesen vom Herbst 1517 und den Bußthesen vom Sommer 1518 liegt eine Welt« (564f.).

Aland verweist mit Recht darauf, »daß lediglich die Heranziehung zusammenhängender Aussagen über das Zentralthema des reformatorischen Durchbruchs Aussicht auf ein zuverlässiges Resultat gibt« (565). Als Hinweis auf den Durchbruch sieht Aland folgende Thesen aus der Schrift *Pro veritate inquirenda:* »Darum ist also gewiß: Die Sünden sind vergeben, wenn du glaubst, daß sie vergeben sind. Denn die Verheißung Christi, des Heilands, ist sicher« (1,631,17 f.). »Nichts macht nämlich gerecht als allein der Glaube an Christus, zu dem der Dienst am Wort durch den Priester notwendig ist« (1,632,15 f.).

»Allein der Glaube an Christus« gilt als das Kennzeichen des »Reformatorischen«.

Aland stellt sich die Frage, wie der reformatorische Durchbruch einzuordnen sei in Luthers Augustinrezeption.

Er ist der Ansicht, daß Luthers Augustinrezeption selektiv sei: »Nicht weniges, was als im eigentlichen Sinn reformatorisch deklariert worden ist, stellt nichts weiter dar als eine Reproduktion jener Aussagen Augustins bzw. eines von hier aus verstandenen Paulus, in dessen vollen und eigenständigen ›Besitz‹ Luther erst im reformatorischen Durchbruch gelangt« (563).

Es fällt auf, daß bei der Suche nach dem reformatorischen Durchbruch Luthers ca. 1 500 Randbemerkungen von 1509-1511, die sich zum größten Teil (auch in den Randnotizen zu Petrus Lombardus) auf Augustin beziehen, nicht beachtet werden. Man wird deshalb auch nicht gewahr, daß Luther sachlich und zum Teil wörtlich die Entscheidungen der Randnotizen in den großen Disputationen 1535-1545 wieder aufgreift.

In der Einleitung zu den Randbemerkungen von 1509 sagt der Herausgeber: »Selbständiges Studium hatte Luther, einst ein Verächter Augustins, nach seinem eigenen Bekenntnis zur Wertschätzung des Kirchenvaters geführt (WA 9, 2).« Es können in dieser Stellungnahme weder die verächtlichen Bemerkungen Luthers zu Augustins Theologie genannt werden noch seine Reserve und Ablehnung der Grundanschauung Augustins, die er noch in der Genesis-Vorlesung (1535-45) äußert. Hier sagt er: »Aus dem Satz, Gott lenke die Menschen so, daß er sie in ihrer Eigenbewegung

handeln lasse, sind viele unangebrachte Ansichten entstanden, so z. B., daß gesagt wird ›Gott, der dich erschaffen hat ohne dich, will dich nicht retten ohne dich‹ (PL 38,923)« (42,45,31-34). Es kann in diesem Rahmen auch nicht eingegangen werden auf die Umdeutungen der Theologie Augustins, z. B. der Konkupiszenzlehre, die Luther mit Hilfe der neuplatonisch ausgerichteten »Theologia Deutsch« in ihrem Grundzug verändert. Luthers Deutung ist nicht selektiv. Leif Grane sagt mit Recht: »Man kommt um die Feststellung nicht herum, daß Augustin hier gründlich mißverstanden wurde« (*Modus loquendi theologicus*, 41).

Es soll hier nur – in Stenologie – gezeigt werden, daß Luther seinen Begriff von *sola fides* und damit gleichzeitig von *sola gratia* und *solus Christus* bereits 1509-1511 entwickelt hat und nicht erst in der genannten Schrift 1518. Dazu sollen kurze Andeutungen gegeben werden. Die Formel *sola fides* hat Luther bei Petrus Lombardus (dreimal in: III Sent. d. 23, c. 8 und 9) gefunden. Dieser deutet mit Berufung auf Augustin, Gregor den Großen und Chrysostomus »sola fides« als Fundament aller Tugenden und der guten Werke. Luther gibt dieser Formel einen neuen Inhalt. Was »Glaube allein« ist, entscheidet sich nach ihm mit der Frage nach Christus.

Luther bringt eine fundamentale - antiaugustinische, antipatristische - Wendung in die Fragestellung selbst. Es darf nach ihm nicht gefragt werden: »Wer ist Christus?«, sondern: »Was ist Christus?« Das Verhältnis von Glaube und Hoffnung »unterliegt keiner physischen oder logischen, sondern einer theologischen Bestimmung. Es ist so, als ob gefragt würde: Was ist Christus? Der Logiker antwortet: Er ist eine Person usw. Der Theologe aber: Er ist Fels, Eckstein, usw. In dieser Weise ist der Glaube Argument, d. h. Zeichen usw. Er ist ein reines relatives Akzidens. So wie wenn gefragt wird: Was ist der Mensch? Man antwortet: Er ist der Sohn Gottes« (9,91,22-26,a.1511).

Was Luther unter »relativem Akzidens« versteht, hat er kurz vorher erklärt: In der Theologie will er, im Gegensatz zur Logik, in den Worten Christi selbst eine substantiale und eine akzidentale Aussage unterscheiden: »So geschieht es in allen akzidentellen, nicht aber in den substantialen Bezeichnungen. Denn Christus hat nicht gesagt: Ehe Abraham ward, bin ich Christus, sondern einfach: Ich bin« (9,87, 36f., a. 1511). 1540 noch ebenso: »In der Theologie stellen wir uns die Einheit so vor, daß die Gottheit in Christus ist wie die Substanz, seine Menschheit aber wie ein Akzidens in Christus« (39, II, 111, 8-11). Das entspricht Kap. 1 der neuplatonisch geprägten »Theologia Deutsch«.

Luther fragt *nicht* nach der *Person* Christi, sondern nach seiner *Funktion*. Christi Funktion ist es, Fels, Deckung gegen den Zorn Gottes, Versteck vor der Gottheit zu sein (an vielen Stellen) (s. Fröhlicher Wechsel = FW 398 f.). Er lehnt bereits in diesem Zusammenhang Augustins (nicht Biels) Darstellung des Verhältnisses von Glaube und Liebe und die Formel *fides caritate formata* ab, die er später als höllisches Gift bezeichnet (40,I,239,11). Luther hat aber *nicht erst 1511* diese Verhältnisbestimmung, Zuordnung und Abgrenzung von *fides sola* und *Christus solus* gefunden.

Bereits in den ersten Randbemerkungen zu Augustins *De Trinitate* hat er die »Ich-bin«-Worte Christi aufgetrennt und Christus und Glaube gleichgesetzt. Joh 12,44 »Wer an mich glaubt«, erkärt Luther so: »Aber dieses Glauben heißt an seine Menschheit glauben, die uns gegeben ist in diesem Leben zum Leben und Heil.« »Jener Glaube ist er selbst in seiner Menschheit« (9,17,13 f. 18, a.1509). Es kann hier nur kurz darauf hingewiesen werden, daß diese Gleichsetzung von Glaube und Christus an die Stelle des *Ego-eimi* tritt und einhergeht mit dem *Spott* über Augustin. Dieser erklärt Joh 5,19 »Was der Vater tut, das tut der Sohn in gleicher Weise« als »Aussage der Schrift, die zeigen will, wer von wem ist« (PL 42,847).

Luther bemerkt dazu: »Schön und kostbar ist dieses Gewebe. Schau wie seine (Augustins) Finger die Spindel ergreifen und wie künstlich diese Seele den Faden dreht« (9,17,27 f., a. 1509). Für den innertrinitarischen Ansatz der Menschwerdung, den Augustin so schildert: »Der unsichtbare Vater zugleich mit dem ebenfalls unsichtbaren Sohn hat diesen Sohn sichtbar gemacht, indem er

ihn gesandt hat« (PL 42,851), hat Luther auch deshalb nur diese abfällige Bemerkung: »Schau auch diese merkwürdige Überlegung – Schlußfolgerung (resolutionem)« (9,17,34, a. 1509).

Es bedarf keiner weiteren Erklärung, daß mit dieser Aufspaltung der Aussagen der Schrift und der radikalen Ablehnung des Kernansatzes der Theologie Augustins sich alle Begriffe, z. B. Person, Gnade, ändern, auch wenn sie Luther noch weiterhin verwendet und nur mehr eine modalistische Trinitätslehre möglich ist (»Person u. Wesenheit sind dasselbe«: FW 504 f.). Daß Luther den Begriff der *Hypostase* oder *Person* aufhebt, zeigt er 1509 in einem Satz zu *De Vera Religione*. Die Randbemerkungen zu dieser Schrift insgesamt ergeben, daß die kritische Lektüre des Hauptwerkes Augustins *De Trinitate* bereits vorausgegangen ist. In dem folgenden Satz, in dem Luther den Begriff Person oder Hypostase verwendet und zugleich aufhebt durch den Zusatz: »Hypostatisch *aber* hinzugefügt« ist die Begriffsveränderung in der Christologie und Soteriologie bereits vorgebildet, die Luther bis zum Schluß durchhält. Gegen Augustin, der Christus nicht als Nachbild *(ad imaginem)*, sondern als Ebenbild *(imago)* versteht, macht Luther folgende Randbemerkung: »Christus ist gemacht zum Nachbild Gottes hypostatisch, *aber* hinzugefügt zu ihm« *(Christum qui est factus ad imaginem dei hypostatice, sed additus ad eam)* (9,14,7, a. 1509). Wie in diesem Satz *factus* zu verstehen ist, erklärt Luther u. a. in den Randbemerkungen zu Petrus Lombardus. »Wie von Christus gesagt wird, er sei geboren von der Jungfrau und nicht von ihr gemacht, so heißt er als Mensch für Gott gemacht und nicht geboren« (9,84,18 f., a. 1511). Auf dieser Aussage beharrt Luther in der Kontroverse bis zum Schluß (FW 395).

Daß Luther Augustin nicht selektiv verwendet, sondern sich seiner antiaugustinischen Position bewußt ist, zeigt neben vielen anderen Stellen auch eine Randbemerkung zu Petrus Lombardus, in der er sich mit der bekannten Frage des Lombarden auseinandersetzt, ob der Heilige Geist selbst die Liebe ist, mit der wir Gott lieben. Luther gibt hierzu eine »Regel zu Handhabung der Autorität Augustins« *(pro manductione solvendarum authoritatum Augustini* 9,42,35).

Gegen den Begriff der unerschaffenen Liebe oder Gnade (9,42,7), der nach dem Abbruch des innertrinitarischen Ansatzes der Menschwerdung nicht mehr denkbar ist, konstruiert Luther einen neuen Begriff einer »geschaffenen Liebe«: »Es gibt auch eine geschaffene Liebe, so wie ›Christus der Glaube, die Gerechtigkeit, unsere Gnade und unsere Heiligung ist‹ (1 Kor 1,30)« (9,43,1, a. 1510).

1 Kor 1,30 ist zu einer hermeneutischen Wegscheide zwischen Luther und Melanchthon, Osiander geworden (FW 522).

Diese wenigen Stellen aus den Randbemerkungen 1509-1511 zeigen, daß Luther an die Stelle der Personalaussage über Christus (auch wenn er den Begriff Person weiter noch verwendet) eine Funktionsaussage über Christus setzt, die mit dem Glauben entsteht *(fit 40,I, 93,5, a. 1531). Sola gratia, sola fides, solus Christus* sind also eine sich gegenseitig bedingende Einheit. Vom ersten Anfang an ersetzt Luther die Personaleinheit in Christus durch eine *doppelte Funktionseinheit*, die man aber nicht zusammennennen und zusammendenken darf: »Der Tod Christi erlöst die Seele und bewirkt ein Sterben der Seele für die Sünde« *(redimat-faciat.* 9,18,27, a. 1509). Christus *redimens* und Christus *operans*, Abraham *credens* und Abraham *operans* sind »zu scheiden wie Himmel und Erde« (40,I,390,21,a.1531). Wer diese beiden Funktionen zusammennennt, ist »ein Verräter wie der Papst« (34,I,360,11, a.1531). Das Diskussionsthema heißt *nicht:* Rechtfertigung, sondern »doppelte Rechtfertigung«. Es können bereits die Denk- und Sprachmittel aufgezeigt werden, die Luther für diese Kombination verwendet: Die Umdeutung Augustins, die radikale Ablehnung seiner Trinitätslehre, die Anleihe bei dem Personbegriff des Porphyrios, die nominelle Ablehnung des Canon Firmiter des IV. Lateranense 1215 (9,35,5, a.1510, 39,II,288,3, a.1544), den Melanchthon und Calvin verteidigen, sodann die Verfremdung der Konnotation- und Suppositionslehre des Gabriel Biel (trotz dessen Warnung), die Verwendung des Bildes vom gekö-

derten Leviathan (9,18,27) und die stillschweigende Voraussetzung des fröhlichen Wechsels.

Belege für diese Tatsachen finden sich in den Randbemerkungen an vielen Stellen, desgleichen die Umdeutung des pseudo-augustinischen Bildes vom Roß und Reiter. Ebenso wichtig ist aber auch die Tatsache, daß Luther (1510/11 als Sententiar) (II,d.26.a.2; WA 9,70 f.) entscheidende Darlegungen Augustins über die heilende, aufhelfende, mitwirkende Gnade geflissentlich übergeht und von seiner Auffassung von *gratia* spricht (9,71, 5 ff.).

Es bleibt die Frage übrig: *Warum* hat Luther diese Umdeutungen Augustins und der Heiligen Schrift vorgenommen?

Rückschauend auf sein Leben sagt Luther 1545: »Obwohl ich ein untadeliges Leben als Mönch führte, fühlte ich mich vor Gott als Sünder mit ganz unruhigem Gewissen. . . Ich liebte diesen gerechten Gott, der die Sünder straft, nicht, ich haßte ihn vielmehr. Mit einem unterdrückten, wenn nicht schon blasphemischen, so doch ungeheuren Murren, das mich gegen Gott aufbrachte, sagte ich: Ist es nicht genug, daß die armen Sünder bedrückt sind, . . . daß er uns noch durch das Evangelium seine Gerechtigkeit und seinen Zorn auflädt?« (54,185,21 ff.).

In dieser Anfechtung deutet Luther dann Röm 1,17. Über seine innere Verfassung urteilt er 1531: »Wie es andere zum Stehlen treibt, so mich zur Blasphemie« *(sicut rapit alium furto, sic me blasphemiae,* 40,I,524,8). In dem Wechsel und Streit, da Christus zur Sünde »gemacht« wird, beschreibt Luther fast in gleicher Weise den Zustand Christi am Kreuz: (Ps 22,5.6) »Christus scheint die Anwandlung zur Blasphemie, die in ihm auszubrechen drohte, in sich selbst hinuntergewürgt zu haben, da er zwischen Lob und Gotteslästerung schwankte und verstummte« (5,612,26-28,a.1519-1521). Da Luther seine Anwandlung zur Blasphemie im Wechsel auf Christus übertragen möchte, wendet er sich gegen Augustin und die Väter: »Ich lasse nicht zu, daß ein Teil dieses Psalms (22) von Christus in der Person seiner Glieder gesprochen worden sei, wie viele Väter behaupten. Ich will, daß er von Christus in seiner eigenen Person gilt« (5,610,20-22).

*Wann* hat Luther »diesen Christus für uns«, die Mitte der Schrift, das »Reformatorische« zu zeichnen begonnen? In den Randbemerkungen 1509-1511 wird zuerst der theologische Rahmen – antiaugustinisch, antibiblisch – gespannt. Die personale Einheit der Gottheit und Menschheit in Christus wird aufgesprengt zugunsten einer Funktionseinheit, in der die Gottheit Sünde und Teufel, der die Menschheit Christi unterworfen und willfährig gemacht ist, verzehrt (43,579,40-580,12, a.1535-45).

Die Frage, *warum* Luther diese Umdeutungen der Schrift vorgenommen hat, läßt sich theologisch kaum eindeutig beantworten. Es ist Sache der Kirchenhistoriker, Biographen und Psychologen, dieser Frage weiter nachzugehen. Aus den Nachwirkungen der Theologie Luthers bei Hegel u. a. mögen Philosophen weitere Rückschlüsse versuchen. In diesem Sinne scheint Luthers Zeit noch nicht zu Ende zu sein. Die Lutherforschung mag uns auch helfen, »Jahrhunderte pseudohistorischer Propaganda« zu überwinden, »die uns mit dem Gedanken vertraut gemacht haben, daß Kirche und Theologie am Vorabend der Reformation in eine Sackgasse geraten waren, aus der die Wittenberger Theologie die wahre Religion mühsam in die Neuzeit hinüberrettete« (H. A. Obermann, Werden u. Wertung der Reformation, S. 201).

Frage: Wann beginnt Luthers eigene Theologie?

Antwort: Luther hat sein eigenes Verständnis von Gott und Christus mitgebracht. Seine Stellung zur Kirche ist nur eine Folge.

Theobald Beer

# Gottes Allmacht

*Von Hans Urs von Balthasar*

## *1. Die Allmacht ist Gottes*

Die Allmacht ist eine der Eigenschaften, die wir nach biblischer Offenbarung – und wir reden nur von dieser – Gott zuschreiben müssen. Aber nie dürfen wir von ihr so handeln, als wäre sie die einzige oder primärste; vergessen wir auch nicht, daß wir sie im Apostolischen Credo dem Vater in Gott zuschreiben: *Patrem omnipotentem.*

Stellen wir Gottes Allmacht in den Rahmen der uns aus der Bibel bekannten Eigenschaften zurück, so wird sie wohl als erstes in die Nähe seiner göttlichen, also unendlichen Freiheit gerückt. Er hat die Freiheit, nicht nur alles, was er will, zu können, sondern zuvor die Freiheit, er selber zu sein. Anders und deutlicher gesagt: es gibt nichts, das ihn nötigt zu sein. Es gibt auch in ihm keine »Natur«, über der sich erst seine Freiheit wie ein Sekundäres erhöbe. Seine Freiheit dringt bis auf den letzten Grund seines Seins hinab, er ist von sich selbst her *(a se),* er ist ewig und beständig der, der er sein will. Aber er ist auch nicht der Gefangene seiner Freiheit, als könnte er nichts anderes wollen und sein als sein göttliches Wesen. Ebenso ursprünglich wie seine freie Selbstbejahung ist seine Macht, dieses Wesen nicht für sich selbst zu haben, sondern es als ganzes zu verschenken: »Alles, was dein ist, ist mein«, sagt der Sohn seinem ewigen Vater, und da dem Sohn dieses Wesen geschenkt ist, besitzt er auch dessen Macht der Hingabe: so geht aus ihm im Verein mit dem Vater der Heilige Geist hervor, der zugleich mit der Allmacht die verkörperte Freiheit Gottes haben wird, zu »wehen, wo er will«, aber auch die verkörperte (Hin-)Gabe Gottes zu sein. Man muß unbedingt diese trinitarische Seite der göttlichen Allmacht im Auge behalten, gemäß der Gott die Macht hat, er und der Andere und die Einheit beider zu sein, wenn man nunmehr die Allmacht Gottes bedenken will, frei über sein eigenes Wesen hinauszugehen und Wesen zu erschaffen, denen er in freier Allmacht verleiht, ebenfalls frei und in ihrer Weise mächtig zu sein. Um das ganz zu verstehen, werden wir andere seiner Eigenschaften beiziehen müssen, seine Liebe vor allem, die ja implizit schon in seiner innergöttlichen Selbsthingabe mitsichtbar geworden ist; aber es ist gut, es zunächst einmal für sich zu bedenken: daß Gottes Macht nicht auf ihn selber beschränkt ist, sondern alles umfaßt, was er als »möglich« (das heißt verwirklichbar) hält (»mögen« kommt von »vermögen«) und was er in seiner freien Weisheit auch »wirklich« werden zu lassen beschließt. Auch hier, im Hinblick auf eine schaffbare und zur Erschaffung ausgewählte Welt, gibt es schlechterdings nichts, was Gottes freie Allmacht nötigen oder auch nur einschränken könnte; es bedeutet keinerlei Einschrän-

kung, daß jede mögliche und wirkliche Schöpfung »gottgemäß«, biblisch gesprochen »nach dem Bild und Gleichnis Gottes« ausfallen wird. Weil Gott ewig sich selber gemäß ist, wird auch das Geschaffene nicht in sich widersprüchlich sein können, was evidentermaßen nicht heißt, daß Gott als Schöpfer sich nach dem »Satz vom Nichtwiderspruch« richten muß. Er richtet sich einzig nach sich selbst.

Sofern wir im Gott Jesu Christi, den dieser seinen Vater nennt, die unfaßliche Allmacht erkennen, alles Seinige dem Sohn hinzugeben, entdekken sich uns die göttlichen Eigenschaften der Güte (»Einer ist gut: Gott«, Mt 19,17), der Liebe, die aber keine unbedachte, sondern nur eine absolut richtige (»rectitudo«), (ge-)rechte und weise sein kann und zugleich jenes unerforschlich Grundlose, weil durch nichts als sich selber »Genötigte«, Bestimmte: welche Grundlosigkeit des göttlichen Wollens und der göttlichen Liebe seine Heiligkeit ist. Und weil alle diese neu erkannten Eigenschaften Gottes voneinander (und somit auch von der göttlichen Allmacht) untrennbar sind, vielmehr nur Attribute der einen, einzigen, personalen Gottheit, deshalb wird, wenn dieser Gott eine Welt und in ihr ihn erkennende Wesen schaffen wird, der ganze Kranz der göttlichen Attribute sich kreatürlich abspiegeln müssen, so freilich, daß das Geschöpf – auch und gerade in seinem Freigesetzt- und Selbstmächtigsein – hinbezogen bleibt auf das göttliche Richtige (Gerechte) und Weise, das zuletzt die Macht oder die Freiheit zur Liebe ist. Das Geschöpf ist durch Gottes Allmacht und Liebe freigesetzt, um seinerseits die (in Gott wesensmäßig begründete) Hinordnung auf die Richtigkeit Gottes von sich her, ungezwungen und frei vollziehen zu können.

Aber da das Geschöpf sich nicht selbst gesetzt hat, sondern sich als ein Gesetztes dem setzenden Gott verdankt, gibt es in ihm eine Unterscheidung zwischen seiner (Geist-)Natur und der Selbstbejahung dieser seiner Natur: Es ist frei und mächtig, seine Hinordnung auf die Richtigkeit Gottes als richtig anzuerkennen und sie zu befolgen – oder sie abzulehnen, und damit die ihm übergebene Macht außerhalb des Gesamt der gottebenbildlichen Eigenschaften zu verwenden: Eine solche durch geschöpfliche Freiheit isolierte Macht wird böse.

Hier ist sogleich beizufügen, daß ein solcher Mißbrauch der übereigneten Macht in keiner Weise aus dem Bereich der göttlichen Allmacht (und der ihr verbundenen göttlichen Eigenschaften) herausfällt. Der geschöpfliche Mißbrauch der Macht ist eine von Gottes Allwissen und Weisheit je schon erkannte Möglichkeit, die innerhalb seiner allmächtigen Vergabung von Macht liegt. Und da die ursprüngliche, innergöttliche Vergabung von Macht in der Übergabe der Allmacht durch den Vater an den Sohn liegt, wird auch – so belehrt uns die Heilige Schrift – die allmächtige und freie Überholung dieses Mißbrauchs von Macht, der Sünde also, den göttlichen Sohn und seine

Allmacht in besonderer Weise angehen. Darüber werden wir im dritten Teil zu handeln haben.

Aber nochmals zurück zum Verhältnis Gott und Geschöpf. Schon der Blick auf die innergöttlichen Hervorgänge lehrt uns, daß Gott in höchstem Grad ein Lebendiger ist. So bezeichnet ihn die Bibel immerfort, im Gegensatz zu den toten Götzen; er ist es aber auch gegenüber einem philosophischen Begriff eines in sich starren, unbeweglichen »Absoluten«. Seine höchste Lebendigkeit läßt ihn zum Urbild alles dessen werden, was in der Welt die Lebendigkeit des »Werdens« hat; doch ist die göttliche Lebendigkeit nicht eine solche des Werdens, sondern des Seins, das die Freiheit und Macht hat, sich in allen unbeschränkten Dimensionen seines Wesens zu bewegen, alle Fakultäten seiner Geschöpfe in unendlichem Grade zu besitzen: »Er, der das Ohr gepflanzt hat, sollte nicht hören?, der das Auge geformt hat, sollte nicht sehen?« (Ps 84,9.) Gott ist keineswegs bloß das Allgemeine (wie oft der »Gott der Philosophen« gedacht wird), sondern durchaus auch das Besondere: was ist so besonders wie der Sohn gegenüber dem Vater, der Geist gegenüber Vater und Sohn? Das Besondere in seiner »Andersheit« ist gut, es ist in Gott nicht »Beschränkung« (ist doch der Sohn der gleiche Gott wie der Vater), sondern Bestimmtheit, die sich positiv vom Vagen des Allgemeinen abhebt. Diese trinitarische Bestimmtheit Gottes ist die Voraussetzung dafür, daß es zugleich flutendes Leben sein kann, was für einen bloß »monotheistischen« Gott nicht vorstellbar ist. Deshalb ist die Schöpfung in ihrer unabsehbaren Vielfalt nicht nur ein Kunststück der göttlichen Allmacht, sondern kann von Gottes Weisheit und Liebe als »sehr gut« eingeschätzt werden.

Diese Vielfalt der Welt ist kein bloßes Gewimmel, sondern besitzt in sich eine (Hin-)Ordnung, die ihr selber nicht von vornherein durchsichtig zu sein braucht. Sie ist bei weitem nicht etwa bloß die Ordnung der »Naturgesetze«, die die Heiden, das Firmament betrachtend, als das höchste Vorbild von Ordnung überhaupt nahmen und der chaotischen Geschichtswelt der Menschen überordneten. Nein, das Geistgeschöpf hat eine perspektivische Tiefe, sozusagen eine vertikale Ordnung, in der es über sich (als bloße »Natur«) hinaus immer neu auf übergeordnete Ziele hin ausgerichtet werden kann. Darin erst wird es zum Abbild der göttlichen Lebendigkeit, und es wird zu diesem Abbild auch erst durch die immer neue allmächtige Initiative des mit ihm redenden, an ihm handelnden Gottes. Als sich selbst kennende Natur tastet der Mensch blind über seine Beschränktheit hinaus; er ist als ein »Suchender« (Apg 17,27) angelegt, und Gott allein weiß, wie er ihn finden (oder gefunden werden) lassen wird: durch die scheinbar will-kürliche Wahl eines Besonderen, nämlich Abrahams, dann Israels, von dem Gott sich finden läßt; aber diese Wahl meint von vornherein das Ganze der Menschheit (»durch dich werden sich alle Völker der Erde segnen«: Gen 12,2), was offenbar wird, wenn das Volk zu dem einzigen Erwählten Jesus Christus

zusammenschmilzt, in dem das wahre Ziel der geschaffenen Natur für alle vorweg erreicht wird: die Auferstehung des Fleisches, etwas von der bloßen Natur aus Unabsehbares, das den Tod des Endlichen umwertet in etwas Übernatürlich-Göttliches: »In deine Hände übergebe ich meinen Geist« ist die Tat, die Gott von der Welt erwartet hat, um ihr Heimatrecht in seiner ewigen Lebendigkeit zu geben. Denn jetzt wird – immer durch Gottes Allmacht – sichtbar, daß auch das demütigste Besondere in diesem Meer des göttlichen Lebens Lebensraum hat, ohne sich (wie Hegel meint) als Besonderes auflösen zu müssen. Weil also Gott die Allmacht hat, sich auch zu etwas Besonderem entschließen und es wählen zu können – und darin besteht das theologische Grundgesetz der Weltgeschichte –, deshalb kann das Weltlich-Besondere, scheinbar durch seine Begrenztheit und Sterblichkeit zum Untergang im Allgemeinen, Gattungshaften, in der anonymen »Natur« verurteilt, über sich hinaus und doch als es selbst in seiner ganzen Leibhaftigkeit hineingeborgen werden in das All-Leben Gottes.

## 2. *Die Macht des Geschöpfs angesichts Gottes*

Die fürchtenswerten Fragen, die hier aufbrechen, sollten imgrunde nur für Philosophen, nicht für christliche gläubige Theologen so fürchterlich sein. Muß es, wenn die göttliche Freiheit und Allmacht in einen Gegensatz gerät zu der von Gott freigegebenen Macht des Geistgeschöpfs, nicht zu tragischen Situationen kommen? Denn wenn Gott ernsthaft freiläßt, gibt er damit nicht aus der Hand? Oder wenn er, da er allmächtig ist, nicht aus der Hand geben kann, überwältigt und vergewaltigt dann nicht seine Allmacht schließlich doch das Freigelassene?

Beginnen wir mit einer noch ganz undramatischen Feststellung. Wenn es wahr ist, daß ein Geschöpf um so weiser ist, je mehr es an der göttlichen Weisheit Anteil hat (Salomo in seinem Gebet um die Weisheit hat das gewußt), wenn es um so gütiger ist, je mehr es an Gottes Güte Anteil hat (»seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist« Lk 6,36), muß dann nicht auch wahr sein, daß es um so freier ist, je mehr es an Gottes absoluter Freiheit teilerhält, und entsprechend mit Macht und Allmacht? Menschliche Freiheit richtete sich dann, um recht zu handeln, nicht an irgendeiner abstrakten Idee oder einem abstrakten »Wert« des Guten aus, sondern an dem konkreten Guten, das Gott ist, und zwar Gott nicht als ein eingebildetes Allgemeines, sondern Gott immer auch in der je-besonderen Wahl seines Willens für dieses je-besondere Geistgeschöpf. »Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden«, wie in Dir so in mir. Nur der im Evangelium so genannte »Knecht« empfindet diesen Gehorsam als eine Entfremdung seiner Freiheit, eben weil er zu Gott als ein Fremder steht; der »Freund« oder das »Kind« des Vaters weiß, daß der väterliche Wille die Norm alles Guten ist, und *erhält* im Tun des

Willens des absolut Weisen, Freien und Guten seine eigene höchste Freiheit und Güte. So einfach ist das für ein Kind Gottes. Das Wort »Gehorsam« ist ihm eigentlich unvertraut, weil darin das Knechtsverhältnis anklingt, über das es in seiner Vertrautheit mit dem ihm nahegelegten Guten hinaus ist.

Wo sich aber kreatürliche Freiheit und Macht aus der Beziehung zu Gott herauslöst, was in der Erbsünde und erst recht in der persönlichen Sünde geschehen ist, da treten die Freiheiten und Mächte in Konflikt zueinander. Oder besser gesagt: da setzt sich die geschöpfliche Freiheit und Macht in eine Konfliktsituation zu Gott. Gerät aber deshalb Gott selber in Konflikt? Mit sich selbst? Gewiß nicht, da er doch diese Situation ewig vorausgesehen und als Folge seiner Freigabe auch *gewollt* hat, was durchaus nicht heißt, daß er die Sünde des Geistgeschöpfs gewollt hat. Aber in Konflikt mit dem Geschöpf? Auch das kann man nicht sagen. Das Geschöpf setzt sich in Konflikt zu ihm, was weder Gottes Weisheit noch seine Freiheit und Allmacht einschränkt. Die Probleme, die hier von den Theologen aufgetischt werden, gehen alle von der fixen Idee aus, daß der allgütige Gott, der die Geschöpfe zu ihrer Seligkeit in der seinen bestimmt hat, sich »nachträglich« durch das revoltierende Geschöpf veranlaßt sieht, seine Güte hintanzustellen und seine Gerechtigkeit hervorzukehren, die ihn zwingt, dort zu verdammen, wo er lieber beseligt hätte.

Es wird gut sein, sich hier zunächst an das Gesagte zu erinnern, daß Gottes Richtigkeit (»rectitudo«) sowohl das in sich schließt, was wir Güte oder Erbarmen, wie das, was wir Gerechtigkeit nennen. (Israel hatte, wenn auch erst in einem vorläufigen Sinn, ein gutes Empfinden für diese Identität in seinen Begriffen wie *mishpat* oder *sedek*). Augustin – gerade er! – hat es als Christ schon erkannt: »Glaubt nicht«, schreibt er anläßlich der beiden Begriffe, »sie könnten in Gott irgendwie getrennt werden. Zwar scheinen sie sich zuweilen gegensätzlich gegenüberzustehen, so daß der Barmherzige die Gerechtigkeit nicht beibehält, und der auf das Gericht Versessene die Barmherzigkeit vergißt. Aber Gott ist allmächtig, er läßt im Erbarmen die Gerechtigkeit nicht fahren und ebensowenig im Gericht das Erbarmen« (En. in Ps 32, zu V. 5). Anselm wird zum Klassiker dieses Gedankens werden. Für ihn ist Gott der »allerhöchst und unergründlich Gute« und als solcher der Rechte und Gerechte und gleichzeitig der schlechthin Barmherzige: »Bist Du barmherzig, weil Du höchst gut bist, aber kannst Du nicht höchst gut sein, außer wenn Du höchst (ge-)recht bist, dann wahrhaftig bist Du barmherzig, weil Du höchst (ge-)recht bist«: »Deine Barmherzigkeit gebiert sich aus Deiner Gerechtigkeit« (Proslog. 9). Würde dies im Alten Bund noch fragwürdig bleiben (wo Gott die Gottlosen unbarmherzig straft), so wird es vom Höhepunkt der christlichen Offenbarung her verständlich, wo im Kreuz Christi die höchste Gerechtigkeit der Weltsünde gegenüber schlechthin zusammenfällt mit der höchsten Barmherzigkeit Gottes für die Sünder.

Dieser Zusammenfall ist freilich keine für den menschlichen Verstand durchschaubare platte Tatsache; Anselm weiß das sehr wohl, wenn er von der »verborgensten Quelle Deiner Güte« spricht, aus der »der Strom Deines Erbarmens fließt«, und hinzufügt: »Auch wenn es schwer einzusehen ist, wie Dein Erbarmen nicht ohne Deine Gerechtigkeit ist, so muß es doch notwendig geglaubt werden, da der Gerechtigkeit etwas nicht fremd sein kann, das aus der Gutheit ausströmt, die ihrerseits ohne Gerechtigkeit nichtig wäre, vielmehr mit ihr zusammenstimmt.«

Wir folgern hier nur zweierlei daraus. Zuerst, daß auch die Macht des Bösen nicht aus der Allmacht Gottes herausfällt. Das wissen schon die Psalmen genau, und die Apokalypse zeigt es in abschließenden Bildern. Aber auch der Sündigende wirkt sein widergöttliches Werk innerhalb der göttlichen Allmacht, die sich nicht widerspricht, da sie ihm seine geschöpfliche Freiheit freigegeben hat. Würde der Sünder seine Tat auch nicht ohne Gottes Allmacht wirken können, so steht diese doch, auch wenn seiner Tat immanent, (gerade deswegen) hoch erhaben über sie. Was ihr in der Tat des Sünders widerspricht, wirkt nicht sie, sondern das Geschöpf, aber daß dieses wirkt, verdankt es sowohl der Allmacht wie der gütigen Freigabe Gottes.

Daraus folgt nun das Zweite: daß der Sünder sich aufgrund seines eigenen Entschlusses von Gott entfernt und ihm den Rücken kehrt, daß also nicht Gott ihn verwirft, sondern er Gott verwirft. Freilich wird das alttestamentliche Bild vom über Gute und Böse richtenden Gott vom Neuen Testament übernommen, und dies mit Recht, so daß diese Selbstverurteilung des Sünders von der Souveränität des göttlichen Beschlusses und der göttlichen Entscheidung hoch überragt wird. Dies muß die sündigende Menschheit über Gottes Wege unbedingt wissen. Nicht offenbart ist ihr in dieser der Sünde preisgegebenen Weltzeit, ob Gott Wege kennt und begehen wird, auch jene Gottlosen, die ihm freiwillig und (für sie) endgültig abgesagt haben, ohne sie durch seine Allmacht zu überwältigen, heimzuholen. Wir wissen im Glauben nur, daß der Sohn Gottes, von der Liebe des Vaters für die Welt preisgegeben, für alle Sünden gebüßt hat. Aber ihm allein ist es vorbehalten, über alle ihm Zugekehrten und von ihm Abgekehrten in seiner Allmacht zu richten: »omnis potestas in coelo et in terra« (Mt 28,18), »ut in nomine Jesu omne genu flectatur, coelestium, terrestrium et infernorum« (Phil 2,10).

### *3. Ohnmacht Beweis der Allmacht*

Gott läßt den Sünder gewähren, wenn dieser die Macht aus dem göttlichen Zusammenhang von Güte, Gerechtigkeit und Erbarmen herauslöst und sie als nackte Macht zur bösen Macht werden läßt. Gott hat aber eine Antwort auf dieses Treiben. Er selber tritt in die Weltgeschichte ein, indem er nicht nur für die von der nackten Macht Unterdrückten, die »Witwen und Waisen« des

Alten Bundes, Partei ergreift, sondern als der Knecht Jahwes, der, zur Schlachtbank geführt, seinen Mund nicht auftut, selber in diese Partei eintritt.

Paulus spricht bei dieser Gelegenheit von »Kenose«, Ausleerung. Heißt das, daß Gott, in Jesus Christus Mensch werdend, sich seiner göttlichen Allmacht begibt? Gewiß nicht. Paulus sagt, der Sohn Gottes habe an seiner Gottgleichheit nicht »wie an einem Raub«, ein an sich Gerissenes »festhalten zu müssen« geglaubt, was ja gegen die anfangs beschriebene vollkommene Freiheit Gottes, er selbst zu sein, verstoßen hätte, zumal auch gegen die besondere Freiheit des ewigen Sohnes, die Gottheit nicht anders denn als ein Geschenk des ihn zeugenden Vaters zu besitzen. Infolgedessen ist seine »Aufsichnahme der Knechtsgestalt« nichts, was seiner Gottheit und Allmacht widerspricht, sie vielmehr gerade bestätigt: Gott wäre nicht allmächtig – über Alles, auch in der Welt und all ihren Möglichkeiten mächtig –, wenn er das nicht gekonnt hätte. Nur muß man bei dieser »allmächtigen Kenose« erkennen, daß der Sohn die Knechtsgestalt nicht als der Sünder annimmt, der Gott nicht gehorcht, sondern als der dem Vater Gehorsame, und deshalb (wie unser zweiter Teil zeigte) als der Freie, der deshalb innerhalb seines wirklichen Knechtseins auch der wirkliche Herr bleibt: »Ihr nennt mich Herr und Meister, und ihr sagt das mit Recht, denn ich bin es. Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe« (Joh 13,13f.), das heißt wirklichen Sklavendienst an euch getan habe, dann habe ich »euch das Beispiel gegeben«. Der wirklich eingenommene »letzte Platz« verweist auf die vollkommene Freiheit und Allmacht dessen, der ihn gewählt hat.

Weshalb gewählt? Weil dies das Mittel war, gegen die isolierte und deshalb böse Macht in der Welt vorzugehen. Nicht nur ein ethisches und politisches Exempel zu statuieren – das auch! –, sondern darüber hinaus den Weg Gottes selbst zu beschreiten, auf dem er seine Allmacht über die »Mächte und Gewalten, die Herrscher dieser finstern Welt« (Eph 6,12) »triumphierend« (Kol 2,15) kundtut. »Die Machtinhaber lassen sich Wohltäter nennen; nicht so sei es bei euch«, vielmehr sei »der Größere wie der Geringere, und der Leitende wie der Diener« (Lk 22,25f.). Darin liegt zweierlei: einmal die Wiederherstellung des trinitarischen Urbilds, in dem die höchste Macht sich in der höchsten Hingabe zeigt, dann aber auch in der Entgegenstellung des ohnmächtigen Sklavendienstes gegen die Scheinmacht der abstrakten Gewalt. Beides aber gehört so sehr zusammen, daß sich in der Ohnmacht (»bis zum Tod am Kreuz«) die vollkommene Allmacht Gottes über die Macht der Sünde offenbart. Gerade weil die böse Macht sich selbst aus allen positiven Eigenschaften Gottes und seines kreatürlichen Ebenbilds herausabstrahiert hat, ist sie zur Endlichkeit verurteilt: Sie tobt ihre Kräfte am Ohnmächtigen so lange aus, bis sie zu Ende sind. Gregor von Nyssa hat diese Endlichkeit der abstrakten Macht eindringlich gesehen: Das Gute muß nach ihm bis an die äußerste Grenze des Bösen vordringen, um es, sie überschrei-

tend, zu besiegen.[1] Überschritten wird diese Grenze, wo der gekreuzigte Sohn unter dem Hohngelächter der Welt und seinem Empfinden nach vom göttlichen Vater verlassen, in Ohnmacht stirbt, aber an dieser äußersten Grenze seinen ganzen Sohnesgehorsam wahrt und ihn sterbend dem Vater zuhaucht. Mehr noch: überschritten wird die Grenze, indem der Sterbende das hinter ihm Zurückbleibende mit sich über die Grenze nimmt: »Heute wirst du mit mir im Paradies sein«, wird dem Einen zugesagt, der hier die ganze Räuberbande der Menschheit repräsentiert. Wo ist die Allmacht Gottes offenkundiger, der es nicht nur gewollt, sondern gekonnt hat: »die Welt durch Christus mit sich zu versöhnen« (2 Kor 5,19)?

Die Folgen für das Christsein daraus zu ziehen, ist nicht mehr Sache dieses Artikels. Nur soviel sei gesagt, daß christliche Kirche niemals abstrakte Macht anstreben darf, um aufgrund ihrer die evangelische Lehre vom Kreuz wirksamer zu verkünden oder gar (gewaltsam) durchzusetzen. Daß aber anderseits Nachfolge Christi auch nicht ausschließlich Kreuzesohnmacht bedeutet, wohl aber tagtäglich gelebte Sendung, die einen Tod gegenüber dem eigenen Machtwillen bedeutet, um einzig aus dem erbarmenden Willen des Allmächtigen zu leben, zu wirken und zu sterben.

1 Alle Texte bei J. Daniélou, L'Etre et le Temps chez Grégoire de Nysse. Leiden 1970, S. 186-204.

# Vollmacht in Ohnmacht: die Macht der Kirche

*Von Peter Henrici SJ*

»Mir ist alle Macht gegeben, im Himmel und auf Erden«: mit diesen hoheitlichen Worten verabschiedet sich Jesus von den Seinen (Mt 28,18). Er hat mit seiner Auferstehung den »letzten Feind, den Tod« entmachtet (1 Kor 15,26) und ist im Begriff, den Aufstieg zu seinem Vater zu einem kosmischen Triumphzug »über alle Fürsten und Gewalten, Mächte und Herrschaften und über jeden Namen, der nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen genannt wird« zu entfalten (Eph 4,8-10; 1,21; Kol 2,15). Aus dieser Machtfülle (Eph 1,12-13; 4,11-12) und zu ihrer Darstellung in der Welt (Eph 3,10-11; 4,13) sendet Christus seine Jünger: »*Darum* geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern . . .« (Mt 28,19).

Die Kirche ist somit zweifellos eine Machtinstanz. Sie ist Darstellung und Verwirklichung, wirksames Zeichen (Sakrament!) der Voll-Macht des erhöhten Herrn in dieser Welt und Zeit. Wenn wir uns über die Macht Gedanken machen, müssen wir auch die Macht der Kirche bedenken – und sie wird uns vielleicht besonders nachdenklich stimmen. Kann die Kirche eine Macht sein wie alle anderen Mächte, die Christus doch entmachtet hat? Worin besteht eigentlich die Macht der Kirche, und wie stellt sie sich (in dieser Welt) dar? Wie verhält sich die Kirche zu anderen Mächten? Gibt es vielleicht Regeln für kirchliche Machtausübung? Auf all diese Fragen gibt es keine küchenfertigen Katechismusantworten. Als gläubige Leser des Neuen Testaments können wir aber doch, auch ohne Fachexegeten zu sein, einige Ansätze zu einer Antwort sehen.

## *Übertragene Vollmacht*

Die Macht, die Jesus seine Jüngern übergibt, ist, wenn wir alle Aussendungsreden zusammen lesen, nichts Geringeres als seine eigene messianische Machtfülle. Er gibt ihnen die Macht, Kranke zu heilen (Mk 16,16 und schon Mk 6,13), die Macht, mit Autorität zu lehren (Mt 28,19-20; vgl. Mt 7,29: »Er lehrte wie einer, der Macht hat«), die Macht über die dämonischen Gegenmächte (Mk 16,17 und schon Mk 3,15; 6,7), die Macht der Sündenvergebung (Luk 24,47; Joh 20,23), ja selbst die Macht über den Tod (Mk 16,18) und über Heil und Unheil der Menschen (Mk 16,16; Joh 20,23, in Bestätigung von Mt 16,19; 18,18). Die machtvolle Sendung Jesu setzt sich so, Zug für Zug, in der Sendung der Jünger fort. »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch« (Joh 20,21). Ja, die Macht der Jünger soll die (irdische) Macht Jesu noch übertreffen. Sie werden, so verspricht ihnen Jesus in den Abschiedsreden,

noch größere Werke als er vollbringen (Joh 14,12) und seine Lehre vollständiger (Joh 16,12-13) und ausdrücklicher (Joh 16,16) verkünden können.

Die Apostelgeschichte wird denn auch nicht müde, diese gleiche und größere Macht der Jünger Jesu anschaulich (und in gelegentlich wohl auch symbolhaften Berichten) zu schildern. Die Predigt der Apostel, namentlich des Petrus, bekehrt Tausende (Apg 2,4; 4,4; 6,7), eine ganze Bevölkerung (9,35), und selbst Heiden (10,44-48). Wie Jesus, und in seinem Namen, wirken die Apostel (3,6-8) und die von ihnen eingesetzten Diakone Heilungswunder (6,8; 8,5); ja schon der Schatten des Petrus genügt, um Kranke zu heilen (5,15), und er erweckt eine Tote mit fast den gleichen Worten wie Jesus (»Tabitha kum« – »Talitha kum«, Apg 9,40; Mk 5,41). Auch Paulus, der aufs Ganze gesehen weniger als Petrus als Wunderapostel gezeichnet wird, heilt einen Gelähmten (Apg 14,8-10), treibt einen bösen Geist aus (16,18), wirkt schon durch seine Schweiß- und Taschentücher Wunder (19,11-12) und erweckt einen Toten mit den gleichen Worten wie Jesus (Apg 20,9-12; Mk 5,39). Am nachdrücklichsten kommt diese gleiche und größere Macht der Apostel dort zur Geltung, wo sich für sie die Leidensgeschichte Jesu gleichsam umkehrt. Die Zwölf werden auf wunderbare Weise aus der Hand des Hohen Rates errettet (5,17-21), Petrus aus der Hand des Herodes (12,6-10), und die römische Staatsmacht, die in Pilatus Jesus ans Kreuz geliefert hatte, rettet Paulus in Korinth (18,12-16), Ephesus (19,35-40) und Jerusalem (21,31-40; 22,24-29; 23,10.17-33) aus der Hand der Juden. In jeder Hinsicht scheint so die junge Kirche über eine außerordentliche Macht zu verfügen.

Doch diese spektakulären Machterweise bilden nur den äußeren Rahmen, gleichsam den Strahlenkranz um die eigentliche Macht der Kirche. Sie können deshalb in späteren Zeiten ohne Verlust für das Wesentliche größtenteils wegfallen. Es fällt auf, daß unter den Machterweisen, außer ein paar generischen Erwähnungen (Apg 5,16; 8,7; 22,16; 3,19), weder von der Macht über die Dämonen noch von der Macht zur Sündenvergebung die Rede ist. Beide geben keinen Stoff ab für erbauliche Geschichten; sie bilden, zusammen mit der Vollmacht zu lehren, die sich in den zwölf großen Reden der Apostelgeschichte entfaltet, *die* Geschichte der jungen – wie der späteren – Kirche. Indem die Botschaft Jesu und seine Auferstehung in immer weiteren Kreisen (Apg 1,8) machtvoll verkündet wird, werden die Geistesmächte niedergerungen und die Sünden vergeben. Emblematisch dafür ist die Geschichte von den jüdischen Exorzisten in Ephesus, deren mißglückte Exorzismen eine allgemeine Bekehrung zur Folge haben (19,13-20). Ihre Vollmacht setzen die Apostel ein zum Schutz der Verkündigung vor aller Verunklärung und Verunreinigung von innen und von außen (5,1-11; 6,1-4; 8,18-24; 11,1-8; 13,8-11; 15,1-35). Bezeichnenderweise finden sich im Neuen Testament (abgesehen von der Verwünschung des Feigenbaums, Mt 21,18-19) nur an diesen Stellen reine Machtwunder bzw. Strafwunder (Hananias

und Saphira 5,1-11; Elymas 13,8-11). Sie markieren die Kampffront zwischen Licht und Finsternis, Leben und Tod, die sich auch mitten durch die christliche Gemeinde hindurchziehen kann.

Vor allem aber erweist sich die Macht der Verkündigung darin, daß sie sich trotz Widerständen und Verfolgungen ausbreitet, ja von diesen gar gefördert wird. Das stellt schon Paulus im 1. Thessalonicherbrief, dem ältesten Dokument des Neuen Testaments, fest. »Wir haben euch das Evangelium nicht nur mit Worten verkündet, sondern auch mit Macht und mit dem Heiligen Geist und mit voller Gewißheit . . . Und ihr seid unserem Beispiel gefolgt und dem des Herrn; ihr habt das Wort trotz großer Bedrängnis mit der Freude aufgenommen, die der Heilige Geist gibt. So wurdet ihr ein Beispiel für alle Gläubigen in Mazedonien und Achaia. Von euch aus ist das Wort des Herrn aber nicht nur nach Mazedonien und Achaia gedrungen, sondern überall ist euer Glaube an Gott bekannt geworden, sodaß wir selber nicht mehr zu reden brauchen . . .« (1 Thess 1,5-8). Und wiederum: »Darum danken wir Gott unablässig dafür, daß ihr das Wort Gottes, das ihr durch unsere Verkündigung empfangen habt, nicht als Menschenwort, sondern – was es in Wahrheit ist – als Gottes Wort angenommen habt; und jetzt ist es in euch, den Gläubigen, wirksam. Denn, Brüder, ihr seid den Gemeinden Gottes in Judäa gleichgeworden, die sich zu Christus Jesus bekennen. Ihr habt von euren Mitbürgern das Gleiche erlitten wie jene von den Juden . . .« (1 Thess 2,13-14).

Diese Texte enthalten zwei grundlegende Feststellungen, die jede Macht der Kirche als solche kennzeichnen und gleichsam ihr Echtheitssiegel darstellen. Zum einen ist sie Gottesmacht, Macht des Heiligen Geistes, die »von selbst«, ohne Zutun der Menschen (»automatisch« Mk 4,28 und Apg 12,10) wirksam wird; zum anderen erweist sie sich, eben deshalb, als Macht vor allem in ihrem Gegenbild, der Bedrängnis, der Verfolgung, kurz der Ohnmacht. Das ist noch näher zu betrachten.

Im neutestamentlichen Griechisch wird die Macht vor allem durch zwei Worte ausgesagt, *ἐξουσία* und *δύναμις*. Das erste bezeichnet das Ermächtigtsein, das zweite die Kraft zur Durchsetzung. Daß die Ermächtigung der Apostel von Jesus stammt, ist offensichtlich; so wie Jesus selbst wieder als Bevollmächtigter des Vaters erscheint. »Mir ist alle Macht *gegeben*« (Mt 28,18). »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch« (Joh 20,21). »Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, wenn er den Vater etwas tun sieht« (Joh 5,19), usw. Die Macht des Apostels ist somit niemals seine eigene Macht; er ist immer nur Bevollmächtigter eines andern, der selbst wieder Bevollmächtigter ist. So ist kirchliche Macht gleichsam zweimal übertragene Vollmacht.

Noch weniger kann der kirchlich Bevollmächtigte die *δύναμις*, die Durchsetzungskraft sein eigen nennen. Diese wird im Neuen Testament fast immer

ausdrücklich Gott, näherhin seinem Geist zugeschrieben; *δυνάμεις* (Plural!) sind gottgewirkte Wunderzeichen – oder dann die widergöttlichen Geistesmächte. Es sieht so aus, als ob in der kraftvollen Verkündigung und im Wunderwirken eine Macht wirksam wäre, die nicht jene des Apostels selbst ist (vgl. vor allem Mk 16,20). In der Tat verheißt Jesus in den Aussendungsreden, in denen er seinen Jüngern ihre Vollmacht erteilt, auch und vor allem den Heiligen Geist, in dessen Kraft sie ihre Sendung erfüllen sollen (Luk 24,49; Apg 1,8; Joh 20,22).

Auch das Abschiedswort bei Matthäus: »Ich bin bei euch alle Tage, bis ans Ende der Welt« (Mt 28,20) ist wohl vom Heiligen Geist zu verstehen. So ist, noch einmal, die Macht des Apostels in keiner Hinsicht seine eigene Macht, über die er »eigenmächtig« verfügen könnte. Und das hat, wie wir sehen werden, seine Folgen für die Machtausübung in der Kirche.

### *Macht in Ohnmacht*

Wie es mit der Machtausübung in der jungen Kirche tatsächlich ausgesehen hat, müssen wir am Beispiel jenes Apostels ablesen, von dem wir nicht nur das Idealporträt der Apostelgeschichte besitzen, sondern auch Dokumente seines gelebten Lebens. In den Briefen des Apostels Paulus tritt uns sein Verhältnis zu den von ihm gegründeten Gemeinden sozusagen in Momentaufnahmen aus dem Gemeindeleben entgegen. Für unsere Frage dürften vor allem die Korintherbriefe aufschlußreich sein, weil in Korinth offenbar gerade die Macht des Apostels über die Gemeinde in Frage gestellt wurde. Aus den Briefen wird deutlich, daß sich in Korinth Parteien- und Machtkämpfe abspielten, welche die Autorität in Frage stellten. »Ja, die Briefe, wird gesagt, die sind wuchtig und voll Kraft, aber sein persönliches Auftreten ist matt, und seine Worte sind armselig« (2 Kor 10,10). Das Pikante an dieser Situation liegt darin, daß sich die Kontestation in Korinth gerade gegen das wendet, was Pauli Autorität über die Gemeinde allererst begründet: seine Verkündigung. Andere, raffiniertere Theologien sind den Korinthern (durch Apollos?, vgl. 1 Kor 1,12; 3,5-6; 4,6) zu Ohren gekommen, und die intellektuelle Feinschmeckerei dieser Griechen hat an ihnen mehr Gefallen gefunden als an der soliden Hausmannskost des Paulus. Offensichtlich ist im Zug dieser Theologien dann auch die paulinische Freiheit vom Gesetz libertinistisch umgedeutet (1 Kor 6,12; 8,1; 10,23) und die Autorität des Apostels grundsätzlich angegriffen worden.

Was tut Paulus in dieser Situation, wie bringt er seine apostolische Macht (auf brieflichem Wege!) wieder zum Tragen? Zunächst, indem er ganz selbstverständlich von seiner Vollmacht Gebrauch macht, einen Übeltäter exkommuniziert, die Gemeinde zurechtweist und Anordnungen erteilt (1 Kor 5-16; 2 Kor 8-9). Den Rahmen für diese tatsächliche Machtausübung aber

bildet eine oft in leidenschaftlichem Ton geführte Auseinandersetzung mit seinen Gegnern, welche die Legitimität seiner Macht ins Licht stellen soll (1 Kor 1-4 und 9; 2 Kor 1-7 und 10-13).

Für diesen Legitimitätserweis beschreitet Paulus hier nicht, wie im Galaterbrief in einer ähnlichen Situation, den Instanzenweg: von Gott selbst beauftragt und von den »Säulen der Kirche« beglaubigt (Gal 1-2). Er breitet vielmehr unmittelbar die Echtheitszeichen seiner Vollmacht aus, und diese Echtheitszeichen sind: Schwachheit und Torheit. Paulus erwidert seinen korinthischen Gegnern nicht: Meine Lehre ist trotz allem tiefsinniger als eure und ich bin stärker als ihr; er gibt ihnen im Gegenteil zu: Ich bin schwach und meine Lehre ist töricht – aber wenn ihr genau zusehen wollt, dann ist auch für euch eure Schwachheit das Echtheitszeichen eurer christlichen Berufung (1 Kor 1,26-31).

Dieses Argument der Schwachheit wird zu oft und zu nachdrücklich vorgebracht, es wird zu konkret auf die Armseligkeit der Predigt (1 Kor 2,1-5; 2 Kor 10,1.10; 11,6), den Verzicht auf Entlöhnung (1 Kor 9,1-18; 2 Kor 11,1-7) und auf äußere und innere Notlagen hin erklärt (1 Kor 4,9-13; 2 Kor 4,7-12; 6,4-10, 11, 23-33), als daß wir darin nur Ironie gegenüber den »Überaposteln« (2 Kor 11,5) sehen dürften. Es rührt vielmehr an das Wesen kirchlicher Macht selbst. Kirchliche Macht ist von Christus übertragene Macht, und ihr Erscheinungsbild ist das des irdischen Christus (2 Kor 13,3-4): die *μορφή δούλου*, die Gestalt des leidenden Gottesknechtes (Phil 2,7-8), der gekommen ist, nicht um zu herrschen, sondern um zu dienen (Mt 20,25-28; vgl. 2 Kor 1,24; 4,5), und dessen Kraft sich in der Schwachheit des Kreuzes erweist (1 Kor 1,23-25). Darum sind nicht die Entrückungen bis in den dritten Himmel – die ohnehin unaussprechlich bleiben (2 Kor 12,4) – die letzte göttliche Beglaubigung für die Verkündigung und Vollmacht des Apostels, sondern der »Stachel im Fleisch«, der »Satansbote«, den Gott auch auf dreimaliges Bitten hin nicht von Paulus nimmt (2 Kor 12,7-10; vgl., in ähnlicher Situation, Gal 4,13-14). Denn erst durch diese Schwachheit wird offenbar, daß die »überragend große Macht«, die sich am Apostel erweist (Eph 1,19), nicht von ihm, sondern von Gott stammt. »Deswegen bejahe ich meine Ohnmacht, alle Mißhandlungen und Nöte, Verfolgungen und Ängste, die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark« (2 Kor 12,10).

### *Kirche und Machtverzicht*

»Virtus in infirmitate«, Gotteskraft in menschlicher Schwachheit (2 Kor 12,9): das müßte eigentlich der Wappenspruch aller kirchlichen Machtträger sein. Aber vielleicht ist es schon zuviel, daß es im Raum der Kirche überhaupt Wappen und Wappensprüche gibt. Wenn das Echtheitszeichen kirchlicher Vollmacht die Gestalt der Ohnmacht ist, ist dann nicht die wahre Kirche nicht

nur die »arme und dienende«, sondern geradezu die verfolgte und entmachtete Kirche? So wird sie uns jedenfalls für diese Weltzeit sowohl von der Apokalypse wie von der Apostelgeschichte gezeichnet.

Die Geschichte der Kirche allerdings ist anders gelaufen und mußte wohl anders laufen. Zwar gab es immer wieder Zeiten und Räume der Verfolgung und Entmachtung; doch die Kirche als ganze ist gewachsen und ist, allein schon durch die Zahl der Gläubigen, zur echten geschichtlichen Macht, wenn nicht gar Großmacht geworden. Ihre Macht ist um so kompakter, als sich die kirchliche Vollmacht bis ins Gewissen der Gläubigen hinein erstreckt, ja über Heil und Unheil entscheidet. So gewinnt die kirchliche Macht eine Geschlossenheit und eine Durchschlagskraft, die weltliche Mächte und Ideologien nur neiderfüllt nachzuäffen versuchen können. Damit ist aber auch gesagt, daß die Kirche als Macht notgedrungen, so oder so, zur Macht des Staates in Beziehung tritt. Diese Beziehung hat im Laufe der Geschichte die verschiedensten Gestalten angenommen, von der Verfolgung über die wechselseitige Indienstnahme bis zum Sich-Ignorieren.

Die eigentliche Gefahr oder genauer Versuchung für die Kirche besteht dabei in der Indienstnahme weltlicher Macht. Das »brachium saeculare« wird in Anspruch genommen, anstatt alle Machtausübung dem »mächtigen Arm Gottes« (Luk 2,51; Ps 89,11) zu überlassen. Daß diese Versuchung immer wieder an die Kirche herangetreten ist, braucht nicht zu verwundern. Schon in den Versuchungen Jesu ging es um das rechte Verhältnis zur Macht: ob Jesus seine messianische Macht zu eigenem Nutzen gebrauchen würde (Mt 4,2-3); ob er bereit sei, reine Machtwunder zu wirken (4,5-6); ob er sich schließlich die Macht über die Welt von weltlicher Macht schenken lassen wolle (Mt 4,9; vgl. Luk 4,6). Die Versuchungen enden in einem Machtverzicht Jesu, der seine Macht nur von Gott erwartet und sich eben dadurch als der wahre Messias erweist, dem die Engel dienen (Mt 4,11).

Das »Ausgeliefertwerden« Jesu – an die Menschen (Mt 17,22), an die Hohenpriester und Schriftgelehrten (Mt 20,18) und von diesen an die »Heiden« (Mt 20,19) – wird in den Leidensweissagungen mit Nachdruck hervorgehoben. In ihm wird der Machtverzicht Jesu besonders deutlich; er läßt sich »ausliefern« wie eine Ware (παραδιδόναι), obwohl ihm selbst vom Vater »alles« und damit auch alle Macht »übergeben« (παρεδόθη) ist (Mt 11,27) – was der Versucher fälschlich von sich behauptet hatte (Luk 4,6). In diesem Ausgeliefertwerden erleidet Jesus am eigenen Leib die Folgen mangelnden Machtverzichts. Während er selbst, mit der Ehebrecherin konfrontiert, darauf verzichtet hatte, das Recht über Leben und Tod, das Recht zur Hinrichtung (das der römischen Besetzungsmacht vorbehalten war) in Anspruch zu nehmen (Joh 8,3-11), liefert ihn der Hohe Rat unbedenklich dem »brachium saeculare« des Pilatus aus (Joh 19,31).

Dieser Machtverzicht Jesu muß für die Kirche zweifellos vorbildlich sein. Das vom Zweiten Vaticanum meistzitierte Wort Jesu unterstreicht dies: »Ihr wißt, daß die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen mißbrauchen. Bei euch aber soll es nicht sein, sondern wer bei euch groß sein will, soll euer Diener sein, und wer bei euch der erste sein will, soll der Sklave aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele« (Mk 10,42-45). Machtverzicht heißt mehr und anderes als bloße Gewaltlosigkeit. Man kann Gewaltlosigkeit auch gebrauchen, um Macht auszuüben, wie uns zeitgenössische Beispiele zur Genüge zeigen. Der Jünger Jesu aber soll auf jede Macht verzichten, auch und gerade auf die gewaltlose. »Ihr sollt euch nicht Meister (Guru!) nennen lassen . . .« (Mt 23,8 ff.).

Diesen Machtverzicht werden die Kirche und jeder einzelne Träger kirchlicher Vollmacht immer wieder neu lernen müssen. Es geht da wohl ähnlich wie mit der christlichen Armut, der die Machtlosigkeit nahesteht. Zunächst wandte sich die Verkündigung Jesu an tatsächlich arme und machtlose Menschen, und wenn er in eine engere Nachfolge Jesu treten wollte, mußte der Jünger Jesu, zunächst wiederum rein faktisch und praktisch, »alles verlassen«, um »bei ihm zu sein und von ihm ausgesandt« zu werden (vgl. Mk 3,14). Erst Jahrhunderte später machte man die Entdekkung, daß umgekehrt das »alles verlassen« ein Weg sein könnte, der in die engere Nachfolge Christi hineinführt. Die großen Entdecker dieses Weges waren Antonius der Einsiedler und Franz von Assisi; ihre Nachfahren mußten aber auch die Erfahrung machen, daß es nicht genügt, ein für allemal »alles zu verlassen«. Der Reichtum wie die Macht zeigen eine seltsame Tendenz, gleichsam von selbst wieder nachzuwachsen, und es gilt darum immer wieder von neuem, arm (und machtlos) zu werden. Schließlich haben wir vor allem in den letzten Jahren auch erkannt, daß es die verschiedensten Arten von Reichtum und Armut geben kann – an materiellen Gütern, an Entfaltungsmöglichkeiten, an Verfügung über die eigene Zeit, an Selbstbestimmung und Selbstsicherung . . . So wird es wohl auch verschiedene Arten der Macht und des Machtverzichts geben.

Vor allem aber stellt die kirchliche Armut ein Problem, das sich gleich und verschärft auch für den Machtverzicht stellt. Wir meinen den Konflikt zwischen dem Wunsch nach Armut und dem Streben nach kirchlicher, apostolischer oder pastoraler Effizienz. Beeinträchtigen Armut und Machtverzicht nicht in unverantwortbarem Maß die Effizienz kirchlicher Arbeit? Wenn das, was wir aus dem Neuen Testament glaubten herauslesen zu können, wahr ist, dann werden wir uns umgekehrt fragen müssen, ob und wieweit Effizienz, christlich gesehen, überhaupt ein erstrebenswertes Ziel ist. »Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark« (2 Kor 12,10).

# Die Ethik der Macht in der Kirche

Überlegungen

*Von Edson de Castro Homem*

Die Thematik kirchlicher Macht sowohl als Charisma als auch als Dienst ist von großer Aktualität und Bedeutung, wenn man die Kirche im Blick auf sich selbst als Volk Gottes definiert. Das Thema geht aus von der dialektischen und ergänzenden Beziehung zwischen den einen und den vielen, näherhin zwischen dem Lehramt und der Gesamtheit der Gläubigen sowie von der hierarchischen Struktur der Kirche. Wir präsentieren den ethischen Aspekt hinsichtlich des Gebrauchs der Macht, erläutern Ursprung, Unterschiede und Grenzen der kirchlichen Gewalt und richten den Blick auf einige historische Fakten, die die Dialektik in den Beziehungen der Macht veranschaulichen.

## *1. Der Ursprung der Macht*

Nach Sendung oder Einsetzung in ein Amt klingen im Glaubensbewußtsein der Kirche die letzten Worte dessen, der Sünde und Tod besiegt hat: »Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht . . . Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt« (Mt 28,18–20). Auch im vierten Evangelium ist es der Auferstandene, der seine Macht durch die Ausgießung der Kraft seines Geistes den Aposteln mitteilt (Joh 20,21–23). Damit wollen wir uns nicht mit der Frage befassen, ob diese Macht erst vom Auferstandenen, vom Christus des Glaubens, unter Absehung von dem historischen Jesus, übergeben worden ist, oder ob der auferstandene Christus lediglich jene bestätigte, die er ausgewählt und bereits mit seiner Macht ausgestattet hatte (Mt 10,1–4). Wir möchten jedoch deutlich machen, daß die Evangelisten im Licht des Osterereignisses das Zusammenleben Jesu mit einigen der Seinen, besonders mit den Zwölfen, als besondere Teilnahme an dem ihm eigenen durch Macht als Kraft *(dynamis)* und Macht als Autorität *(exousia)* gekennzeichneten Dienst verstanden haben (Lk 9,1–5; Mt 16,19; 18,18). Dennoch scheint es uns notwendig, an den historischen Jesus anzuknüpfen, um von seinem Lebensentwurf die Berechtigung kirchlicher Macht abzuleiten, die mit seinem Denken und Wirken übereinstimmt.

Wenn, allgemein gesagt, alle Gewalt von Gott kommt (Röm 13,1–2), um wieviel mehr dann die in der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeübte Autorität als Gebot des Herrn, Charisma des Geistes (1 Kor 12, 4–11) und stellvertretende oder dienende Gewalt. Christus allein ist »Kraft und Weisheit Gottes« (1 Kor 1,24), »der Herr der Herrlichkeit« (1 Kor 2,8) und »Haupt

des Leibes der Kirche« (Eph 1,22–23). Ein solches Bekenntnis des Glaubens ist möglich, weil der Gekreuzigte durch das Geheimnis seiner Auferstehung in die Herrlichkeit versetzt wurde. Er wurde vom Vater eingesetzt in Autorität, Macht und Herrschaft (Eph 1, 20–23) und empfing die Würde des Hohenpriesters (Hebr 5, 5a). Da niemand sich diese Würde nehmen kann, ohne von Gott berufen zu sein, gilt dasselbe auch von dem Menschen Jesus und von allen, die an seiner Würde teilhaben.

Worin besteht das Privileg dieser Herrschaft? Welches ist der Schwerpunkt in der Ausübung dieses *munus regium, propheticum et sacerdotale?* Wo ist der Höhepunkt in der Offenbarung seiner Messianität? Auf diese Frage würde uns Paulus mit dem Skandal des Kreuzes (1 Kor 1–2; Phil 2,8–11) und Johannes mit der grotesken Szene des auf den Kreuzestod zugehenden gegeißelten Königs antworten (Joh 19,1–6). Beide jedoch würden auf das Kreuz als Stätte der Verherrlichung hinweisen. Was für eine verwirrende und widersprüchliche Sicht! Deshalb kann es nicht sein Bewenden haben mit der Behauptung, kirchliche Macht sei eine von Jesus, dem Herrn, abgeleitete Macht oder Teilhabe an seiner österlichen Herrschaft. Man muß sich den Grenzbereich eines fortschreitenden Prozesses der Kenose vorstellen, in dem Abschied und Tod in einem Augenblick mit der Herrlichkeit zusammenfallen (Joh 17,1–5). Aus dieser Quelle der Demut und des Widerspruchs fließt der ganzen Kirche jene Gewalt zu, die ihr im Himmel und auf Erden gegeben worden ist und auf die wir zu Beginn hingewiesen haben. Es geht darum, in dem Geheimnis des menschgewordenen Wortes geschichtlich und konkret die fortschreitende Entäußerung aus dem Erscheinungsbild seiner Macht bis hin zum Tod, ja Tod am Kreuz, zu begreifen, als er Opfer der Mächtigen und der Unnachgiebigkeit der Inhaber der Macht, einschließlich der religiösen, wurde.

Den Augen des Glaubens entgeht nicht, daß die Autorität des fleischgewordenen Wortes, seine moralische Autorität eingeschlossen, in dem Maße wächst, wie er sich selbst ihrer entäußert. So richtet und besiegt er den Fürsten dieser Welt (Joh 12,31). Übrigens zielt der Hymnus aus dem Philipperbrief bei der Darstellung der Kenose des Wortes bei seiner Menschwerdung und seinem Kreuzestod darauf ab, in den Gläubigen dieselben Empfindungen des sich entäußernden Christus zu wecken. Denn die Einheit in der Gemeinschaft führt nur über diesen Weg der Demut, nicht jedoch über den des Wettstreites und der Ruhmsucht, sondern über den der Liebe und Gesinnung Jesu (Phil 2,2–5). Obwohl sich der Text nicht direkt an jene wendet, die Autorität im Sinne des Charismas der Einheit und Gemeinschaft ausüben, entpflichtet er doch niemand davon, diesen Weg zu beschreiten. Das wird sowohl bei Lukas als auch bei Johannes in den Rang eines Dienstes auf dem Weg der Nachfolge Christi erhoben: »Ich aber bin unter euch wie der, der bedient« (Lk 22,27). Es besteht also ein grundlegender Unterschied in der Ausübung der Autorität im

Innern der Kirche und in der Mentalität der Welt: »Die Könige herrschen über die Völker, und die Mächtigen lassen sich Wohltäter nennen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch soll dem Kleinsten gleich werden und der Führende dem Dienenden« (Lk 22,25–26). Es ist höchst bedeutsam, daß Lukas diese Erklärung in Zusammenhang mit dem Abendmahl und dem Leiden bringt und an das Ende der Diskussion über die Frage stellt, wer der Größte sei (vgl. auch Mt 20,25–27; Mk 10,42–45). Der Größte ist so jener, der bei Tisch bedient, sich zur Speise gibt und als Opfergabe darbringt. In analogem Sinne zu Eucharistie und Passion bringt Johannes in dem Bericht von der Fußwaschung mit wunderbarer Deutlichkeit nicht nur Leben und Spiritualität Jesu, sondern auch die Bedingungen der Jüngerschaft zur Synthese: »Ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit auch ihr tut, wie ich euch getan habe« (Joh 13,15). Hier nimmt die abgeleitete, dienende und stellvertretende Gewalt jener Dimension und Gestalt an, die, wo auch immer, Teile der Autorität in der Kirche ausüben. Es handelt sich dabei nicht nur um die Verleihung eines Dienstes, sondern es soll von Vormacht entäußerter Dienst nach dem Bilde des göttlichen Wortes sein.

Aber mit der Behauptung, daß die Gewalt von Jesus Christus kommt und daß er sie durch Demut und Selbstentäußerung kundtat, ist noch nicht alles gesagt. Es muß auch betont werden, daß unter dem Schleier des Fleisches das Mysterium hervorscheint. Dieses sollte durch die Kenose nicht verborgen, sondern allen durch die Gabe des Glaubens offenbart werden. Man staunt über Jesus wegen der Natur und des Ursprungs seiner Macht als Kraft und Autorität, die sich in der Begegnung mit den Dämonen, Krankheiten und der widrigen Natur kundtut. »Was bedeutet das? Es ist eine neue Lehre, und sie wird mit Vollmacht verkündet. Auch die unreinen Geister gehorchen seinem Befehl« (Mk 1,27). »Was ist das für ein Mensch, daß ihm sogar Wind und Meer gehorchen?« (Mk 4,41). Vollmacht, Kraft und Autorität Jesu werden zur Offenbarung seiner Messianität, d. h. zur konkreten Aktualisierung der Geistsalbung, die ihm Sendung als Messiaskönig, Prophet und Priester verlieh. Sie werden dadurch zum Anruf des Glaubens und der Bekehrung.

Vor den Mächten der Welt und angesichts der messianischen Erwartung Israels betont Jesus das Neue der beiden Dimensionen seiner Macht. Er tut es durch die Ausweisung seiner Messianität in negativer Weise: Er siegt über die Versuchungen einer innerweltlichen politisch-sozialen Revolution und der Ausübung eines krankhaften Kults der Macht um ihrer selbst willen (Mt 4, 1–8; Lk 22,28). Er tut es aber auch positiv durch die Erfüllung der Weissagung Jesaias, indem er als der leidende Gottesknecht im Dienst Gottes, der Armen und Verlorenen lebte und starb (Lk 4,16–20; 7,22–23).

Es versteht sich, daß er über die ihm gegebene Macht nicht eigennützig verfügte wie die Großen dieser Welt, beispielsweise jene Führer des Volkes, die ihn verhöhnten und sagten: »Anderen hat er geholfen, nun soll er sich

selbst helfen, wenn er der von Gott erwählte Messias ist!« (Lk 23, 35). Auch bediente er sich nicht seiner Macht, um Wunder aus Spielerei zu wirken, wie es in der apokryphen Literatur nachlesbar ist, wobei es sich um eine besondere Art des Machtmißbrauchs aus Eigennutz handeln würde. Deswegen verweigerte Jesus vor dem ein Wunder erhoffenden Herodes diese Art von Spektakel und verzichtet sogar auf jede Unterhaltung mit ihm (Lk 23, 8–9).

Die Manifestation seiner Macht und Autorität dient allein der Offenbarung der Gottesherrschaft und ihres Anbruchs in der Geschichte, im Leben, Bewußtsein und Alltag des Menschen. Wenn er einerseits seine einzigartige Beziehung zum Vater im Geist offenbart, so bekundet er andererseits auch, daß das Reich gekommen ist, da sich erfüllt, wozu er gesandt ist: zu retten, zu befreien, zu erneuern, zu heilen, zu verwandeln und den sündigen und schuldbeladenen Menschen zu erlösen. Daher muß die der Kirche von Christus übertragene Vollmacht wie bei ihm in Wort und Tat im Dienst des Menschen stehen. Mit anderen Worten: Die Vollmacht kommt von Christus, dessen Lebensprojektion nicht von Sein und Sendung und der selbstgewählten Kenose abgetrennt werden kann.

Wenn die Kirche ihre Autorität nur als Gabe des Auferstandenen verstünde ohne deutlichen Bezug auf seine Messianität, die ihn ans Kreuz führte, könnte sie erneut in die Versuchung der Großmächtigkeit geraten wie vor ihr der Tempel und die Synagoge. Gehört hierher nicht die Warnung aus Matthäus 23,10: »Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen, denn nur einer ist euer Vater: der im Himmel. Auch sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen; denn nur einer ist euer Lehrer: Christus. Der Größte von euch soll euer Diener sein.«? In der Tat kann es die christliche Gemeinde, wenn sie Vollmacht und Autorität der Hierarchie und ihrer Amtsträger anerkennt, nicht hinnehmen, daß sich in ihrer Mitte ein Kastengeist ausbreitet, jener Anspruch auf Herrschaft und Privilegien, durch den die damaligen Gelehrten und Schriftkundigen sich mit Jesus und seiner Freiheit verfeindeten[1]. Dagegen rückt eine auf Kenosis und Kreuz ausgerichtete Spiritualität das Verhältnis von Macht und Autorität in der Kirche auf das rechte Maß und korrigiert Verzerrungen.

## 2. *Differenzierung der Macht*

Das Thema der Differenzierung kirchlicher Macht kann nur im Licht des strukturellen Prinzips der Kirche behandelt werden, des nach Hierarchie,

1 S. Légasse, L'Évangile selon Mathieu. In: Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament. Paris 1974. S. 250f.

Charisma und Dienst aufgebauten Volkes Gottes, das, gemäß den verschiedenen Diensten oder Ämtern, Gaben oder Charismen, die die Gemeinschaft und Einheit des Leibes aufbauen, konstituiert ist und unter dem Haupt, welches Christus ist, an derselben Würde aus der Taufe teilhat[2].

Man muß sich hier vergegenwärtigen, daß die Kirche eine pneumatische Gemeinschaft ist, strukturiert und gewirkt durch die Sakramente und Tugenden (*Lumen Gentium* 11,1), geheiligt und geführt durch besondere Gaben, die der Heilige Geist an Gläubige jeden Standes austeilt (*Lumen Gentium* 12,2). Auf diese Weise sind alle befähigt und bereit, verschiedene Aufgaben und Pflichten bei der Erneuerung und Belebung des Leibes als Ganzem zu übernehmen (1 Kor 12,7).

Das gemeinschaftliche oder gesellschaftliche Handeln der Kirche muß also mit Rücksicht auf die Prinzipien der charismatischen Ordnung geschehen. Das heißt, jeder soll seine anerkannte Gabe besitzen (1 Kor 12,7; Eph 4,7) und alle sollen miteinander und füreinander handeln (1 Kor 12,11–26). Damit soll gesagt sein, daß die Achtung des Charismas eines jeden ethisch geboten ist; andernfalls gerieten wir in Widerspruch mit der paulinischen Mahnung: »Löscht den Geist nicht aus! Verachtet prophetisches Wort nicht! Prüft alles und behaltet das Gute!« (1 Thess 5,19–21). Das Charisma soll zu der Erkenntnis führen, daß Christus der Herr ist, denn keiner, der aus dem Geist Gottes redet, sagt: Jesus sei verflucht! (1 Kor 12,3). Es soll die Einheit suchen, niemals die Teilung (1 Kor 12,13), und das Merkmal des Dienstes an sich tragen, denn die Offenbarung des Geistes wurde jedem geschenkt, damit sie anderen nütze (1 Kor 12,7). Im Falle der Nichtachtung oder Geringschätzung der Grundsätze der charismatischen Ordnung kann und muß die Autorität mit ihrer auf dem Charisma gründenden Macht intervenieren. Jedoch wird diese das objektive Kriterium des Neuen Testaments bei der Entscheidung der Frage anlegen müssen. Damit behaupten wir, daß das Charisma ein Element ist, welches, wenn wirklich vorhanden, Konsequenzen im kommunitären und juridischen Bereich einschließt und so Recht begründet. Auch heißt das, daß das Charisma gewisse ethische Forderungen deutlich macht, die zu juridischen Erfordernissen werden: Es muß beachtet werden; unterdrückt werden darf es nicht[3].

Die differenzierte Teilnahme aller gemäß dem eigenen Charisma geschieht auf der Ebene des Kults *(munus sacerdotale)*, der Verkündigung *(munus propheticum)* und der Herrschaft *(munus regium)*.

---

2 G. Ghirlanda, Elementos eclesiológicos para uma leitura de novo código de direito canônico. In: Communio (Brasiliana) 9/1983, S. 31-48. Der Autor erklärt aus dem neuen Codex die grundsätzliche Gleichheit des Gottesvolkes und die aus den verschiedenen Funktionen und Charismen resultierende »Ungleichheit«.

3 A. Da Silva Pereira, Direito Eclesial I01 (vervielf. Ausg.) PUC/RJ, 1978, S. 28-35.

a) Die Ausübung des *munus sacerdotale* in der Kirche geschieht unterschiedlich, aber komplementär, durch das gemeinsame Priestertum der Getauften und das Priestertum der ordinierten Amtsträger. Der Unterschied besteht dem Grad und dem Sein nach (*Lumen Gentium* 10,2), wobei jedoch beide an dem einen Priestertum Christi teilhaben und beide aufeinander hingeordnet sind. Das gemeinsame Priestertum verwirklicht sich im Leben und im Kult, dort wo der Christ als lebendige, heilige und angenehme Opfergabe handelt und betet (Röm 12,4). Dies geschieht insbesondere in der Eucharistie und den Sakramenten, wobei es der Liturgie obliegt, auf der Ebene des Ritus und der Symbolik der jeweiligen Mitwirkung aller an der gemeinsam begangenen Handlung Ausdruck zu verleihen. Dieses wird ganz deutlich beim Pontifikalgottesdienst, wo der Bischof der Vorsteher ist, das Presbyterium konzelebriert und der Diakon zusammen mit Laienhelfern und aus der Versammlung ausgewählten Personen wirkt. Indessen vollzieht sich die differenzierte Teilnahme aller an der Eucharistie grundsätzlich zwischen dem Vorsteher (und den Konzelebranten) und der Versammlung. Jener vollzieht das Opfer, bringt es in der Person Christi dar und verwandelt Brot und Wein durch die Kraft des Heiligen Geistes in den Leib und das Blut des Herrn. Die Gemeinde wirkt mit und nimmt aktiv an der Darbringung der Gaben teil und bringt sie und sich selbst als Opfer dar (*Lumen Gentium* 10,2; 11,1).

b) Die Teilhabe am *munus propheticum* steht in Zusammenhang mit dem *munus sacerdotale*, denn letzteres ist ebenfalls auf Zeugnis, Ausbreitung und Verteidigung des Glaubens ausgerichtet. Der Petrusbrief belehrt uns, daß wir eine königliche Priesterschaft sind, damit wir die großen Taten dessen verkünden, der uns aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat (1 Petr 2,9).

Die unterschiedliche Teilhabe am *munus propheticum* erfordert das Zusammenwirken zwischen ordinierten Amtsträgern und Laien. Die Bischöfe üben ihre Wirksamkeit aus, weil sie historisch gesehen als Nachfolger und Träger des Apostelamts in Erscheinung treten, wobei Petrus einen hervorragenden Platz einnimmt. Daher nimmt es nicht Wunder, daß zu den Hauptaufgaben der Bischöfe die der Verkündigung des Evangeliums gehört (*Lumen Gentium* 25). Die Bischöfe geben die Amtsgewalt rechtmäßig in verschiedenem Grad an bestimmte Personen in der Kirche weiter, so daß Priester und Diakone in unterschiedlicher und eigener Weise am Weihesakrament teilhaben (*Lumen Gentium* 28,1). Sie sind auch zur Predigt bestimmt und befähigt (*Lumen Gentium* 28–29).

Was die Laien betrifft, so umfaßt ihre Teilhabe an der prophetischen Sendung die gemeinsame Mitverantwortung am Zeugnis, an der Ausbreitung und Verteidigung des Glaubens und setzt die Geistsalbung voraus, durch die die Gesamtheit der Gläubigen im Glauben nicht irren kann. Das in unter-

schiedlicher Weise wahrgenommene prophetische Amt ist aufgrund des übernatürlichen *sensus fidei* der Gläubigen und der Hierarchie möglich, der sich im universalen Glaubensbekenntnis manifestiert, so daß wir von der Unfehlbarkeit aller im Glaubensakt sprechen können (*Lumen Gentium* 12).

Die Laien nehmen Anteil an der Sendung des ganzen Gottesvolkes in der Kirche und Welt (*Apostolicam actuositatem* 2,2; *Lumen Gentium* 31), und ihre Rechte und Aufgaben im Apostolat leiten sich von ihrer Einheit mit dem Haupt, Christus, ab. Vom Herrn selbst erhalten sie ihr Mandat aufgrund ihrer Einverleibung in seinen mystischen Leib und durch die Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie (*Apostolicam actuositatem* 3,1). Darüber hinaus können sie zur Mitwirkung an der Sendung und dem Aufbau der Kirche besondere Gaben und Charismen erhalten, die, wie wir bereits betont haben, beachtet werden müssen (*Apostolicam actuositatem* 3,4). Deshalb genügt für ihr Apostolat die christliche Existenz und die Einheit des Geistes[4]. Obwohl sie nicht an Entscheidungen über die Lehre teilhaben, was auch für Priester und Diakone gilt, so haben sie mit diesen doch aktiven Anteil an Entscheidungen durch den *sensus communis* des Glaubens und durch beratende Tätigkeit, insbesondere dann, wenn es um Grenzfragen geht, die Kirche und Welt betreffen (*Gaudium et spes* 43).

c) Auch die unterschiedliche Handhabung der königlichen Gewalt zeigt keine gleichgewichtige Teilhabe zwischen Hirten und Gläubigen. Unterdessen kann sich das *munus apostolicum* der Bischöfe mit und unter der Autorität des Papstes keineswegs der Teilhabe der übrigen geweihten Amtsträger entziehen und kann auch die Mitverantwortung der Laien nicht ignorieren. Zwar versteht *Lumen Gentium* 36 das *munus regium* des Laien nur als Dienst an der Welt, die er durch Wahrung von Gerechtigkeit, Liebe und Frieden mit Christus durchdringen soll, aber in 37 betont das Dekret unter Bezug auf das Verhältnis der Laien zur Hierarchie, daß jene aufgrund ihrer Kenntnisse, Urteilsfähigkeit und Freiheit das Recht und unter Umständen sogar die Pflicht haben, ihre Meinung über die Kirche betreffende Dinge zu äußern, und daß dieses über die bestehenden Organe geschehen möge (*Lumen Gentium* 37,1). Ihr kluger Rat möge bedacht, Pflichten im kirchlichen Dienst ihnen übertragen und Handlungsfreiheit gewährt werden (*Lumen Gentium* 37,3). Die Hirten sollen, durch die Erfahrung der Laien unterstützt, mit größerer Befugnis sowohl in geistlichen als auch in weltlichen Dingen entscheiden können (*Lumen Gentium* 37,4).

Wir können also eine differenzierte Teilhabe am *munus regium* dort annehmen, wo der Laie per Mandat der Hierarchie, aber auch ohne dieses, Organisationen leitet, pastoralen Gremien vorsteht, Erfahrungen vermittelt,

4 Y. Congar, Apports, richesses et limites du Décret. In: L'Apostolat des laïcs. Unam Sanctam 75. Paris 1975. S. 162-165.

die Bedingungen würdigt, unter denen eine pastorale Aktion begonnen werden soll, Pläne ausarbeitet und ausführt usw. (*Apostolicam actuositatem* 20; 33). Dasselbe gilt für die vielfältigen Formen von Begutachtungen im pastoralen und administrativen Bereich (*Apostolicam actuositatem* 26,2; *Christus dominus* 27,4).

Aufgrund des *sensus fidei* und der moralischen Beurteilungskriterien (*Gaudium et spes* 43,2) können die Laien ihren Einfluß auf die Änderung einer veralteten und wirkungslosen Gesetzgebung geltend machen. Zieht man die Arbeit der Pastoral- und Priesterräte und anderer diözesaner Initiativen und Versammlungen in Betracht, so kann man von einer differenzierten Ausübung der Leitung der Kirche überall dort sprechen, wo die Bischöfe dem Mitwirken von Laien und Ordinierten in Verwaltung und Seelsorge ihrer Diözesen Rechnung tragen.

### *3. Grenzen der Macht*

Aus dem oben Gesagten können wir schließen, daß die Grenzen kirchlicher Macht, will sie dem einen Herrn und Haupt der Kirche dienen, an jene Grenzen stoßen, die er sich selbst und ihr gesetzt hat. Darin liegt unter anderem seine Größe. Das heißt, die Macht darf nicht aus Eigennutz oder Gruppeninteresse gegen das Reich Gottes, die Erlösung der Menschen, gegen christliches Leben und Spiritualität ausgeübt werden. Sie darf nicht unter dem Diktat der Vormacht und gegenseitiger Unnachgiebigkeit stehen. In diesem Sinne weisen die Grenzen auf das Evangelium und die Tradition hin und können nur durch das kirchliche Recht abgesteckt werden, das in einem bestimmten Zeitabschnitt das der Gerechtigkeit Zukommende formuliert, insbesondere im Konfliktsfall. Das Recht kommt uns zu Hilfe gegen Autoritarismus und Anarchie.

Zwei weitere Grenzen sind indessen noch zu berücksichtigen. Eine berührt die Natur der Beziehungen Kirche – Welt, also die der Kirche zur Macht des Staates. Die andere verläuft, da die Kirche als Institution mit sozialem Auftrag Staat und Regierungsforum nicht übersehen kann, durch das weite und verzweigte Feld der Kulturen, der Geschichte, der Gesellschaften.

a) Wenn kirchliche Macht, als Vollmacht von Gott verstanden, im Sinne des Evangeliums ausgeübt wird, ist ihr etwas »Grenzenloses« eigen. Sie hat Anteil an der eigentlichen, von Christus kommenden Macht, d. h. an jener »Allmacht«, die ihm bei der Auferstehung verliehen worden ist (Mt 28, 18f.). Das läßt aus der Kirche nicht nur den Ort, sondern das Objekt des Glaubens werden, insofern der Herr in ihr und durch sie wirkt. Obwohl der Leib nicht das Haupt sein kann, verbinden ihn enge Bande sakramentaler Natur mit diesem (Joh 15,1–7; 1 Kor 12, 12–30), wodurch ihm Kraft zufließt (Eph 3,7–20). Daher kann das Gottesvolk unter Umständen das Wort seiner Hirten und

jedwedes Gläubigen als Wort Gottes verstehen: »Wer euch hört, der hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab; wer aber mich ablehnt, der lehnt den ab, der mich gesandt hat« (Lk 10, 16). Und es kann an die Wirksamkeit der Sakramente glauben sowie daran, daß der Amtsträger sie »in persona Christi« spendet (Lk 22, 19).

Damit die vom Evangelium vorgegebenen Grenzen gewahrt bleiben, muß die Gesamtkirche im Blick auf die Ausübung ihrer Macht sich ständig kontrollieren. Wenn sie auf ihren Herrn und Gemahl schaut, kann sie weder befehlen, ohne selbst zu gehorchen, noch sprechen ohne zu hören, will sie sich nicht ihres Charakters entkleiden. In diesem Sinne ist die These rechtens, daß die Kirche als »Ecclesia discens« konstituiert ist, d. h. als fortwährend auf das Wort Gottes hörende, ebenso wie sie als »Ecclesia docens«, d. h. als die das Wort verkündende, verfaßt ist. Es könnte in der Kirche keine Instanz geben, welche nur redete, lehrte und anordnete, oder eine andere, welche nur hörte und gehorchte, sondern im Miteinander der im ständigen Hören und Gehorsam vor dem Herrn stehenden Hirten und Gläubigen wächst die Bereitschaft zu Interaktion und Dialog. Auch hier kommt uns die Rechtsprechung entgegen, um vermittels rechtlich verfaßter Strukturen diesen Erfordernissen gerecht zu werden (z. B. die Pastoralräte).

b) Auch ist kirchliche Macht begrenzt in dem Maße, in dem ihr Spielraum in den Grenzfragen Kirche–Welt, etwa auf dem Gebiet sozialpolitischer Tätigkeit, abgesteckt ist. Heute wird die relative Autonomie des weltlichen Bereichs (*Gaudium et spes* 36) und vor allem die Unabhängigkeit der Beziehung Staat–Kirche allgemein akzeptiert. In Theorie und Praxis hat die Kirche diese Unterscheidung immer klar gesehen. Der geschichtliche Prozeß, der sich im Investiturstreit unter Gregor VII. abspielte, hatte seinen Grund in dem indirekten Einfluß des weltlichen Gesetzgebers auf die Formulierung kanonischer Normen seit dem konstantinischen Frieden. Die enge Bindung zwischen Kirche und Staat stärkte die kirchliche Macht beträchtlich, wenn man argumentierte: Die geistliche Autorität sagt, man solle dem Kaiser geben, was des Kaisers ist – natürlich einem christlichen Kaiser! –, und Aufgabe der weltlichen Autorität ist es, Gott zu geben, was Gottes und seiner Kirche ist. Auf diese Weise durchdrangen sich beide Rechtsbereiche, der des Staates und der der Kirche. Die staatlichen Gesetze wurden von christlichem Geist durchdrungen, und die kirchlichen Canones wurden zu staatlichen Gesetzen. Die eigentliche kirchliche Gesetzgebung richtete sich in ihren Formulierungen nach dem Vorbild des Römischen Rechts mit dessen Klarheit und technischer Präzision. Durch die Angleichung an die Organisation des Imperiums glich sie sich diesem selbst an. Die Bischöfe wurden zu »Consules Dei«, und die kirchlichen Gebietseinteilungen wurden nach dem juridischen Vorbild des Imperiums vorgenommen. Daraus ergab sich dann die Klassifizierung oder Titulierung der Bischöfe, Erzbischöfe und Patriar-

chen[5]. Zudem übte die weltliche Macht direkten Einfluß aus. Beispielsweise hatte der Kaiser auf den ersten ökumenischen Konzilien Anteil an der legislativen Gewalt, indem er Dekrete[6] bestätigte und ihnen Gesetzeskraft verlieh; auch auf verschiedenen Synoden der fränkischen Kirche wurden neben ihrer Förderung durch die weltliche Behörde ihre Gesetze als Normen der Kirche und des Staates promulgiert (»capitularia«)[7].

Das Eindringen des Adels und weltlicher Stände in die Kirche löste die Krise des 10. und 11. Jahrhunderts aus, gegen die die als Antithese gedachte gregorianische Reform wenig erreichte. Tatsächlich liefen seit Alexander III. bis Bonifatius VIII. die Normen des Kirchenrechts darauf hinaus, die universale Herrschaft des Papstes zu stärken, zu rechtfertigen und zu festigen. Obwohl die Reform anfänglich von der Absicht einer Trennung des weltlichen und geistlichen Bereichs getragen war, trat Schritt für Schritt die universelle Autorität des Papstes in den Vordergrund, besonders in bezug auf den Kaiser, der seine Macht zum Wohl der Kirche ausüben sollte, der getadelt, exkommuniziert, und nach Maßgabe des Gemeinwohls abgesetzt werden konnte[8].

Heute erkennt die kirchliche Autorität die Grenzen ihrer Macht im Verhältnis zum Staat selbst an und besteht auf dieser Anerkennung, wenn sie davon ausgeht, daß politische Gemeinschaft und Kirche zwei voneinander unabhängige und autonome Wirklichkeiten sind, obwohl beide, wenn auch von verschiedenen Ansätzen, im Dienst der politischen und sozialen Entfaltung derselben Menschen stehen. Sie erkennt auch, daß die Kirche ihren Beitrag zur Gerechtigkeit in und unter den Völkern leistet, wenn sie alle Bereiche menschlichen Wirkens mit dem Evangelium beleuchtet und die politische und soziale Freiheit der Bürger achtet und fördert. So neigen die Nachfolger der Apostel und ihre Mitarbeiter dazu, ihr Apostolat allein auf Gottes Macht zu gründen, der die Kraft des Evangeliums in der Schwäche der Zeugen offenkundig macht, und sich der Mittel und Wege zu bedienen, die mit dem Evangelium zu vereinbaren sind (*Gaudium et spes* 76).

Von der begrenzten Gewalt der Kirche sprechen bedeutet heute darauf bestehen, daß die Kirche sich weder mit der politischen Gemeinschaft oder dem Staat vermengt, noch mit irgendeinem System sich verflechtet (*Gaudium et spes* 76). Hingegen bedeutet es nicht, daß sie nicht eine kritische und fördernde Funktion hätte, auch wenn die Hirten nicht immer die Eignung und Kompetenz besitzen, konkrete und direkte Lösungen vorzuschlagen. Es

---

5 P.G. Caron, I poteri giuridici del laicato nella Chiesa Primitiva. Milano 1975, S. 191-195.

6 W. De Vries, Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers Conciles Oecumeniques. Paris 1974, S. 36, 46, 119, 124-126, usw.

7 K. Bihlmeyer/H. Tuechle, História da Igreja, II. São Paulo 1964, S. 35.

8 D. Knowles/D. Obolensky, Nova História da Igreja, II. Petrópolis 1973, S. 356-364.

bedeutet jedoch, daß es Sache der Laien in der Kirche ist, im Licht christlicher Weisheit und im Hinhören auf das Magisterium die Welt als ihren Bereich anzusehen (*Gaudium et spes* 43). Alles in allem sind es die Laien, die ihre Glaubensüberzeugung und die Empfehlungen des Lehramts in die politisch-soziale Tat umsetzen. Mehr noch: Die Weisen ihres Handelns und Wollens müssen durch ihr christliches Gewissen und ihr professionelles Können verantwortet und eingebracht werden[9] . Hier und da ist es notwendig, im Namen der Kirche und ihrer Hirten die Verdienste der Laien als Staatsbürger, die sich von ihrem Gewissen leiten lassen, hervorzuheben (*Gaudium et spes* 76). Vor allem aber muß auch klar sein, daß bei Konflikten in der Beurteilung eines Sachverhalts niemand die Autorität der Kirche ausschließlich für seinen Standpunkt vereinnahmen darf (*Gaudium et spes* 43). Andererseits darf die Hierarchie nicht erwarten, daß ein Laie in höherer öffentlicher Position allein aufgrund der Tatsache, daß er Christ ist, zum bloßen Befehlsempfänger oder ausführendem Organ ihrer normativen Prinzipien wird.

c) Wer an begrenzte Gewalt denkt, muß auch sehen, daß mit der Trennung von Kirche und Staat und mit dem Phänomen der Säkularisierung die Entsakralisierung der Politik einherging. Indessen begrenzt dieser Umstand in sozialer Hinsicht die Macht der Kirche nur in dem Maße, wie bestimmte geschichtliche und kulturelle Variabeln die Art und den Grad der Durchdringung in bestimmten Gesellschaften verändern. Sie kann Funktionen verlieren und andere gewinnen. So kann sie eine die Werte einer Gesellschaft legitimierende und bewahrende, aber auch sie durchdringende und kritisierende Rolle spielen. Als Phänomen von gesellschaftlicher Tragweite kann sie sehr wohl Träger von Rechten, Pflichten und einer weltweiten Organisation sein mit Finanzen, Besitz und einem Stab »qualifizierter Fachleute«. Als solche steht sie neben anderen Institutionen mit Macht und als Macht, mit sozialem, »politischem«, finanziellem und moralischem Prestige.

Darüber hinaus vollziehen sich die Beziehungen der Staaten mit dem Vatikan auf Staatsebene mit allen üblichen diplomatischen Gepflogenheiten, was der Feststellung gleichkommt, daß der Papst auch ohne Herr als Souverän eines Staates mit den Großen dieser Welt Umgang pflegt.

Je nach Bedeutung ihres geschichtlichen, kulturellen und numerischen Einflusses in einer Gesellschaft stellt sich die Kirche als eine »andere« Macht dar, die als konkurrierend oder »parallel« interpretiert werden kann. Übrigens haben viele durch totalitäre Staaten und deren Ideologien entfesselte Verfolgungen ihre Ursache in dieser entstellten Sicht von der Kirche als paralleler Macht, die eliminiert oder zum Schweigen gebracht gehört. In

9 A. Barreiro y Luaña, La Iglesia en el Mundo. Estudio Teológico sobre la relación Iglesia-Mundo en la constitución »Gaudium et Spes« del Concilio Ecuménico Vaticano II y en la literatura conciliar y posconciliar. (Vervielf. Doktorarbeit). Roma 1972, S. 470.

diesem Zusammenhang beobachten wir z. B., daß ein Unterschied besteht zwischen der Art des Prestige- und Machteinflusses der Kirche in Polen, auch wenn diese mit der Wirklichkeit eines atheistischen und kommunistischen Staates leben und sich mit ihr auseinandersetzen muß, und der der Kirche in irgendeinem afrikanischen Land mit moslemischer oder animistischer Bevölkerung, auch wenn diese Staaten ihr vielleicht keine Hindernisse bei ihrer Mission in den Weg legen. Dasselbe spielt sich in anderen Ländern mit katholischer Tradition ab, wo man den Eindruck hat, daß der Staat, obgleich modern und entsakralisiert, zwar gegen die Kirche, aber nie ohne sie regieren kann. Die Realität der Konkordate und heimlichen Bündnisse ist ein Beweis für dieses Spiel der Einflußnahmen, Interessen und Beziehungen.

Ebensowenig wie die Kirche darf man auch manches andere mit den Augen des Soziologen sehen. Die Kirche muß immer prüfen, wem ihre Organe und Institutionen dienen. In diesem Sinne bietet die nicht ausschließlich zugunsten der Armen ergangene Stellungnahme des lateinamerikanischen Episkopats neben dem doch konkreten Einsatz zugunsten der Notleidenden auch ein ständiges Kriterium für die Prüfung und Bekehrung der eigenen Institution.

*

Wir haben eine Reihe von Argumenten vorgetragen, die den Blick auf einen ethisch verantwortbaren Gebrauch der Macht in der Kirche lenken. Wir behaupten in einer Art Schlußfolgerung, daß es diesen Gebrauch im Leben und in der Spiritualität der Christen gibt, wenn beide in Übereinstimmung mit den Rechtsnormen ihre legitime Ausübung finden; wenn der Gebrauch der Macht Christus und seinem Werk dient gemäß den Maßstäben, nach denen er sich freiwillig richtete: der Weg der Demut des Dialogs, aus dem Teilhabe und Gemeinschaft erwächst; wenn er in den verschiedenen Anwendungen der Gaben und Dienste der hierarchisch-charismatischen Ordnung der Kirche nützt; wenn er die Mitverantwortung aller gemäß dem Charisma und der dienenden Funktion eines jeden im Auge hat; wenn er im internen Dialog die Freiheit der Kinder Gottes und im Konfliktsfall Gerechtigkeit und Liebe fördert; wenn er der Orthodoxie und Orthopraxie dient; wenn er seine ständige Revision im Licht des Evangeliums und der Tradition und im Hinhören auf das ganze Gottesvolk fördert; wenn er seine Identität und Freiheit vor der Macht des Staates und ähnlichen Institutionen aufrechterhält aus Treue zur Forderung des Gottesreiches, dem er dient, aber Dialog und Kooperation dort sucht, wo Gemeinwohl und Gerechtigkeit es erfordern; und wenn er sich in den Dienst des Menschen und seiner Sache, insbesondere der Armen, Ausgestoßenen und Leidenden stellt.

# »Während sie beteten, erbebte der Ort«

## Die Christen, die Kirche und die politische Macht

*Von F. A. M. Alting von Geusau*

### *Das Wesen der Politik*

Die Politik befaßt sich mit dem Teil der zeitlichen Ordnung – der politischen Ordnung –, in dem von Menschen (Herrschern, Regierungen, Autoritäten) Macht über Menschen ausgeübt wird. Sie hat zur Aufgabe, das allgemeine Wohl und die Freiheit des Menschen, seiner Bestimmung nachzukommen, zu fördern. Das Anstreben dieser Freiheit bildet die Grundlage der sozialen und politischen Ordnung.[1]

Die politische Ordnung konfrontiert uns mit zwei Aspekten der menschlichen Realität, Bosheit, des Schlimmen und des Konflikts.

Erstens einmal neigt der Mensch als Subjekt in der politischen Ordnung dazu, seine Freiheit auf Kosten anderer zu mißbrauchen. Deshalb ist es die erste Pflicht der Regierung, eine menschliche Ordnung zu schaffen und aufrechtzuerhalten – wenn nötig aufzuzwingen –, in der Gerechtigkeit, Freiheit und Menschenwürde den Vorrang haben. Die Ausübung politischer Macht kommt nicht ohne Zwang aus.[2]

Zweitens ist der Mensch als Herrscher oder Autoritätsträger geneigt, seine Macht zu mißbrauchen. Die Regierungen setzen sich nicht aus Heiligen oder unvoreingenommenen Philosophen zusammen, sondern bestehen aus gefallenen Männern und Frauen, die dem Herrschaftstrieb oder -instinkt unterworfen sind. Man mag Politiker vorziehen, die von Sanftmut, Klugheit und Zucht durchdrungen sind. Doch die menschliche Realität lehrt uns, daß die von Menschen ausgeübte Macht durch eine ausgleichende Macht gezügelt und kontrolliert werden muß. Deshalb hat jede Gesellschaft die Pflicht, die Machtausübung Einschränkungen zu unterwerfen und die Macht durch eine ausgleichende Macht zu zügeln.

Das ethische Grundproblem in der politischen Ordnung ist das Machtproblem: der Gebrauch, die Legitimität und die Grenzen der Macht. Macht über Menschen läßt sich auf zwei Weisen ausüben:[3] als Herrschaft oder als Dienst. Dienst in diesem Sinn ist Sache von Stärke, einer Stärke, die sich für das Leben und für all das, was das Leben ausmacht, verantwortlich fühlt. Macht in diesem Sinn schöpft ihre Stärke aus der christlichen Tugend der Demut, die

---

1 Jacques Maritain, Le philosophe dans la Cité. Paris 1980.

2 Karl Jaspers, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München 1958.

3 Romano Guardini in seiner Ansprache von 1962 beim Empfang des Erasmuspreises.

wünscht, daß auf Erden Gerechtigkeit herrsche.[4] Die Demut kann das christliche Ferment in der politischen Ordnung sein, nicht aber deren Ordnungsprinzip.

Das benötigte Ordnungsprinzip ist das Prinzip einer Machtausgewogenheit *(checks and balances)*, das in einer Verfassung niedergelegt und durch gesetzliche Vorschriften aufrechterhalten wird. Dieses Prinzip bildet die Grundlage einer demokratischen Rechtsordnung. Vom christlichen Standpunkt aus ist eine demokratische Rechtsordnung jeder anderen denkbaren politischen Ordnung vorzuziehen. Dies gilt nicht wegen eines »idealen« Charakters einer demokratischen Ordnung, sondern wegen ihres im Grunde realistischen Charakters: Eine demokratische Ordnung gewahrt die menschliche Bosheit und Sündhaftigkeit und sucht deren Folgen zu begrenzen.

### *Die heutige Verwirrung unter den Christen*

Papst Pius XI. soll gesagt haben, es sei der größte Skandal des 19. Jahrhunderts, daß die Kirche die Arbeiterschaft verloren habe. Als einen ebenso großen Skandal würde ich hinzufügen, daß die Kirche auch die politischen Philosophen, wenn nicht die Intellektuellen, verloren hat.

Während für das traditionelle christliche Denken das »ancien régime« der Bezugsrahmen blieb, wurden die oft antichristlichen modernen Fortschrittsphilosophien zum Bezugsrahmen für das moderne christliche Denken.

Zur Bedeutung eines solchen Bezugsrahmens soviel:

Eine legale Ordnung kann weder ohne eine Autorität funktionieren noch läßt sie sich auf die Gewalt allein aufbauen.[5] Wir müssen deshalb unterscheiden zwischen ihrer Legalität (ihrer Basis im positiven Gesetz; in diesem Sinn war die von Hitler etablierte Ordnung legal), ihrer Legitimität (eine Ordnung, die als rechtmäßig anerkannt wird) und ihrer Autorität (das metarationale Gerüst von Ideen, Werten und Überzeugungen, die nicht als rein subjektive Präferenzen angesehen werden). Dieses metarationale Gerüst oder dieser Bezugsrahmen wird von der zeitgenössischen Philosophie und den philosophischen Systemen bestimmt, in denen zu denken und zu sprechen auch die Christen geneigt sind.

Die heutige Verwirrung unter den Christen besteht im wesentlichen darin, daß viele von ihnen die Tendenz haben, in dem Bezugsrahmen zu denken, den ihnen die (ursprünglich antichristlichen) Fortschrittsphilosophien des 19. Jahrhunderts vorsetzen. Dieser Bezugsrahmen ist für Christen um so attraktiver, als der Glaube an den menschlichen Fortschritt tatsächlich ein christlicher Beitrag zu der Ideengeschichte ist.

---

4 R. Guardini, a.a.O.

5 Carl J. Friedrich, The Philosophy of Law in Historical Perspective. Chicago 1969, S. 200 ff.

Die Fortschrittsphilosophien des 19. Jahrhunderts führten Nisbet[6] zufolge neue Definitionen der Macht und der Freiheit ein. »Es ist ein Machttypus, der in der Geschichte, wenn überhaupt, dann nur selten anzutreffen war: eine Macht, der es weniger um die Bändigung oder Erzwingung des menschlichen Handelns geht als um die Biegung und Bildung des menschlichen Bewußtseins.« Nach ihren Auffassungen ist die Freiheit nicht mehr »mit Einzelpersonen gegeben, wie sie jetzt sind; in der Richtung der Denker, die wir nun betrachten werden, läßt sich Freiheit nicht von der Mitgliedschaft in irgendeiner Kollektivität oder Gemeinschaft – Staat, Proletariat, Rasse usw. – sowie davon trennen, daß, wenn nötig durch absolute Gewalt, ein neuer Typus des menschlichen Wesens geschaffen wird«. Ihre utopische Fortschrittsvision ist zudem nach Art einer wissenschaftlichen Vorhersage gestaltet, die den Fortschritt als unumgänglich erscheinen läßt und das Argument dafür liefert, daß man den unumgänglichen Fortschritt wonötig mit absoluter Gewalt erzwingen will.

Wie Berlin schreibt,[7] war es dem 20. Jahrhundert vorbehalten, noch etwas Drastischeres zu tun. Im tiefen Chaos, das der Erste Weltkrieg geschaffen hatte, erlitt Europa das Aufkommen der totalitären Diktaturen des 20. Jahrhunderts, welche die Fortschrittsphilosophien zu der offiziellen Ideologie der herrschenden Partei machten. Das »Biegen und Bilden des menschlichen Bewußtseins«, vordem ein philosophisches Anliegen, wurde nun zu einer offiziellen Parteipolitik. Berlin schreibt: »Zum ersten Mal wurde nun behauptet, um Fragen zu beantworten, . . . müsse man sich nicht der Werkzeuge der Vernunft bedienen, erst recht nicht der geheimnisvolleren Fähigkeiten, der ›Einsicht‹ und ›Intuition‹, sondern man müsse die Fragen selbst tilgen . . . (Die Praxis der kommunistischen und faschistischen Staaten) besteht in etwas, das jeder Denker des 19. Jahrhunderts aus Respekt vor den Wissenschaften mit wahrem Schauder betrachtet hätte – im Heranziehen von Menschen, die nicht zu beunruhigen sind durch Fragen, welche die Stabilität des Systems in Frage stellen, wenn sie aufgeworfen und erörtert werden . . . Dies ist die intellektuelle Aussicht, die mit dem Aufkommen totalitärer Ideologien gegeben ist – denken wir an die haarsträubenden Satiren von George Orwell und Aldous Huxley –, dies die Mentalität, worin verwirrende Fragen als eine Form von Geistesgestörtheit erscheinen, als für die geistige Gesundheit der einzelnen Menschen und, falls allzuweit erörtert, für die Gesundheit der Gesellschaften schädlich.«

Der Bezugsrahmen der Gegner der offiziellen Ideologie wurde so seiner »Autorität« beraubt. Man ließ ihn nicht einmal als »subjektive Präferenzen«

6 Robert Nisbet, History of the Idea of Progress. New York 1980, S. 237-238.

7 Isaiah Berlin, Political Ideas in the Twentieth Century. In: »Foreign Affairs« XXVIII, April 1950, S. 370-372.

gelten, sondern hielt ihn für ein Erzeugnis eines bösen Traums oder einer Geistesverwirrung. Manche Christen, die das herkömmliche christliche Denken aufgaben zugunsten des Bezugsrahmens, den ihnen die Fortschrittsphilosophien anboten, waren schlecht darauf vorbereitet, der Herausforderung durch totalitäre Ideologien gewachsen zu sein. Aus Angst, man könnte sie für geistesgestört ansehen, nahmen sie die ihnen angebotene Wahl zwischen rivalisierenden totalitären Ideologien an. Für Christen, die an den menschlichen Fortschritt glauben, ist der Marxismus natürlich attraktiver als seine Konkurrenten. Der utopische Charakter der sozialistischen und kommunistischen Ideologie läßt diese für christliche Denker verlockend sein, wie sehr sie auch überall da, wo man einen Versuch mit ihr machte, versagt hat.

Die Fortschrittsphilosophien und totalitären Ideologien dieses Jahrhunderts wirkten auf das christliche Denken stark ein. Das christliche Wissen darum, daß der Mensch Sünder ist, wurde durch die »progressive« Annahme ersetzt, daß die politischen Strukturen sündhaft seien. Der christliche Glaube an die persönliche Erlösung durch die Versöhnung mit Christus wurde durch den Glauben an eine politische Reform durch eine gewaltsame Revolution ersetzt. Die Anerkenntnis der vom Westen gemachten Fehler und eine demokratische Befähigung, Verbesserungen vorzunehmen, wurden durch die Art von Selbstverurteilung ersetzt, die Ellul mit Recht als »Verrat des Westens« bezeichnet.[8] Im Verlocktwerden durch den Sozialismus liegt zudem ein modernes Wiederaufleben der alten Anbetung einer kollektiven politischen Macht. Ein russischer Samizdat-Schriftsteller hat kürzlich die Bemerkung gemacht: »Wenn die Macht des Menschengeistes tatsächlich unbegrenzt ist, wie die Sozialisten behaupten, dann ist der Sozialismus wirklich möglich. Wenn jedoch ein Menschengeist im Vergleich zu den Wegen Gottes nichts ist, dann ist der Sozialismus eine absolut unmögliche Utopie. Man kann nicht an der Idee des Sozialismus festhalten, ohne die Gottesidee zu diskreditieren. Der Gottesgedanke weist die Idee von der unbegrenzten Macht des menschlichen Geistes und die Idee des Sozialismus zurück.«[9]

### *Kommt es zum Wiederaufleben eines christlichen Realismus?*

Eine sinnvolle christliche Präsenz in der Politik würde von uns verlangen, die heutige Verwirrung unter den Christen vom Standpunkt des gesunden, aktualisierten biblischen und philosophischen Realismus aus zu erörtern. Der biblische Realismus nimmt sowohl die Sündhaftigkeit des Menschen als auch seine Möglichkeiten an. Es bedarf eines Wiederauflebens des philo-

8 Jacques Ellul, Trahison de l'Occident. Paris 1975.

9 Anatoly Fedoseyev, The Modern Genghis Khan. In: The Samizdat Bulletin, Nr. 127, November 1983.

sophischen Realismus in der Tradition der thomistischen systematischen Theologie und Philosophie, um einem von der Bibel inspirierten Bezugsrahmen wieder seine Autorität zu geben.

In diesem Bezugsrahmen können die Christen einsehen, wieso eine demokratische politische und legale Ordnung jeder in unserer Ära denkbaren anderen Ordnung vorzuziehen ist.

Man wird dann auch innewerden, wie sehr die christliche Botschaft auf das politische Denken eingewirkt hat. Zur Zeit des Zweiten Weltkriegs hat Maritain[10] zusammengestellt, wie weit die christliche Botschaft das »profane Bewußtsein« diesbezüglich inspiriert hat. In unseren demokratischen Gesellschaften sind wir uns der Würde der menschlichen Person bewußt. Obwohl der Mensch Staatsbürger ist, transzendiert er als Person den Staat kraft des unverletzlichen Mysteriums seiner Geistesfreiheit und kraft seiner Berufung zum ewigen Heil. Wir sind uns auch der Würde des Volkes und der Gemeinschaft der Menschen bewußt. Ferner hat das profane Bewußtsein eingesehen, daß die Autorität der Regierenden deshalb, weil sie vom Schöpfer der menschlichen Natur stammt, sich an freie Menschen richtet, die keinem Regierenden gehören; sie wird ausgeübt kraft des Einverständnisses derer, die regiert werden. Es hat eingesehen, daß das, was dem Cäsar gehört, Gott und der Gerechtigkeit untersteht. Es hat eingesehen, daß das Verlangen nach Freiheit die politische Ordnung und selbst die Angst vor dem Tod transzendiert, und es weigert sich, in die Sklaverei und in die Unterdrückung von Brüdern einzuwilligen. Vor allem hat die christliche Botschaft die Bruderliebe als das Prinzip der Hoffnung und der Befreiung von Stolz, Übel, Ungerechtigkeit, Leiden und Unterdrückung gefördert. Wer schon Staaten besucht hat, die von diesem Geist noch nicht berührt sind, wird den Unterschied sicherlich bemerkt haben.[11]

Eine sinnvolle christliche Präsenz in der Politik bedarf auch neuer Denkansätze in der katholischen Lehre über Gesellschaft und Politik.[12] Diese katholische Lehre muß sowohl vom Bezugsrahmen des »ancien régime« als auch von dem des Sozialismus Abstand nehmen. Sie muß sich auf die demokratischen Tugenden, auf demokratische Gepflogenheiten und demokratische Institutionen einstellen. Vor allem muß sie auf der Einsicht gründen, daß Demokratie mehr als ein Regierungssystem ist. Als Prinzip einer Gesellschaftsorganisation, die sich für die jetzige Ära der Menschheitsgeschichte eignet, erstreckt sie sich auf das politische System *(checks and*

10 Jacques Maritain, Christianisme et Démocratie. Paris 1943.

11 Beispielsweise Olivier Clement, La Révolte de l'Esprit. Paris 1979.

12 Michael Novak, Democracy and Development. Catholicism in Crisis. A Journal of Lay Catholic Opinion. Bd. I, Nr. 10, September 1983.

*balances)*, das Wirtschaftssystem (Verteilung der Wirtschaftsmacht) und die Gesellschaftsorganisation (Kulturpluralismus).

Kurz, die katholische Lehre muß zeitgemäß sein, ohne zum Sklaven der Zeitmode zu werden.

*Kirche und Staat in geschichtlicher Sicht*

Wie Chesterton einmal sagte,[13] ist »die katholische Kirche das einzige, das den Menschen vor der degradierenden Sklaverei rettet, ein Kind seiner Zeit zu sein«. Diese Bemerkung weist natürlich eher auf eine Sendung hin als auf einen Sachverhalt. Die katholische Kirche ist mehr als eine Gemeinschaft plus eine Institution (eine Unterscheidung, die der modernen Denkweise entspringt!). Sie ist eine Gemeinschaft, die nach dem Willen Christi in und durch die Autorität der Apostel und ihrer Nachfolger geordnet ist. Selbstverständlich ist sie auch eine Kirche von Sündern, die zuweilen dazu neigen, ein Kind ihrer Zeit zu werden, und zuweilen dazu, sich an eine vergangene Ära zu klammern.

Aus ihrer langen Geschichte können wir wohl entnehmen, daß die Beziehung zwischen der Kirche und den Staaten sich nach einigen unveränderlichen Grundsätzen richtete, während deren Anwendungen – und die Abweichungen von ihnen – im Laufe der Zeit unterschiedlich erfolgen.

Maritain[14] leitet die unveränderlichen Prinzipien in dieser Beziehung davon ab, daß das, was im Menschen ewig ist, einer höheren Ordnung angehört als das, was in der Gesellschaft politisch ist. Deshalb kann das allgemeine Wohl nur in einem relativen Sinn das Bestreben der Regierung sein. Maritain unterscheidet dann drei solcher Prinzipien: 1. Die Kirche muß frei sein zu lehren, zu predigen, Gottesdienst zu halten und das Gotteswort zu verkünden; 2. die Würde der Kirche gehört einer höheren Ordnung an als die Würde des Staates, und 3. ist die Zusammenarbeit zwischen der Kirche und dem Staat notwendig.

Die Anwendungen dieser Prinzipien – und die Abweichungen von ihnen – sind im Laufe der Zeit unterschiedlich erfolgt.

Während der ersten drei Jahrhunderte kämpfte die Kirche gegen die Vergötzung der römischen Kaisermacht, eroberte aber ihren Platz im Römischen Reich. Gleichzeitig löste sie sich von ihren jüdischen Wurzeln und belastete so ihr Leben und ihre Beziehung zum jüdischen Volk für künftige Zeiten mit der Verirrung des Antisemitismus.

Vom vierten Jahrhundert an bis zum Großen Schisma von 1054 verschaffte sich die Kirche die Anerkennung ihrer Unabhängigkeit. Durch den sich verschlimmernden Konflikt zwischen Rom und Konstantinopel und das

13 Zitiert aus: The Catholic Church and Conversion. In: Novak, a.a.O., S. 167.

14 Jacques Maritain, L'Homme et l'Etat. Paris 1953. S. 137 ff.

Große Schisma haben die katholische und die orthodoxe Kirche schwer gelitten. Die im achten Jahrhundert erfolgte Gründung des Kirchenstaates verwickelte den Papst mehr in die Politik und in Korruption, statt daß er die geistliche Sendung der Kirche von materiellen Zwängen befreit hätte.

Während des Mittelalters gab die *Respublica Christiana* Europa eine gewisse Einheit und sicherte den Vorrang der geistlichen Gewalt gegenüber der Gewalt des Herrschers. Der Machtkampf zwischen dem Papst und den Kaisern (des Heiligen Römischen Reiches) entfremdete jedoch die europäischen Könige und Herrscher von der Kirche wie auch vom Reich. Er führte zur Reformation und zur Aufspaltung Europas in souveräne Staaten.

In der Geschichte Europas wurde so die Neuzeit durch eine Machtdifferenzierung und die Autonomie der weltlichen, politischen Macht charakterisiert. Man sieht die politische Macht nicht mehr als den weltlichen Arm der geistlichen Macht an, und man anerkennt die Gleichheit aller Glieder des Staates. Die Autorität der Kirche nahm einen geistlichen Charakter an und leitet sich jetzt mehr von ihrer moralischen Überzeugungskraft als von ihrem politischen Durchsetzungsvermögen ab. Indem sie jedoch am Kirchenstaat festhielt und dem »ancien régime« zugetan blieb, klammerte sich die Kirche lange Zeit an ihren politischen Einfluß. Der Säkularisierungsprozeß und die Fortschrittsphilosophien wurden so zu einer Bewegung, die weltliche Autorität vom Vorrang der geistlichen Autorität zu befreien.

Diese Entwicklung kann erklären helfen, weshalb die heutige Gesellschaft an einer Totalisierung der Politik leidet und weshalb viele Christen heute die unveränderlichen Prinzipien zurückzuweisen oder zu verkennen pflegen, welche die Beziehung zwischen der Kirche und dem Staat bestimmen sollten.

»Was die Gläubigen nicht mehr von Gott und der Kirche erhoffen, das erhoffen sie sich von der politischen Revolution. Da sie nicht mehr an eine Hölle nach dem Tod glauben, setzen sie sich dafür ein, daß die Hölle auf die Erde kommt, als ob sie der Himmel sei.«[15]

In der jetzigen Beziehung zwischen der Kirche und dem Staat sind unseres Erachtens zwei Probleme von entscheidender Wichtigkeit. Erstens sind wir mit dem totalitären Staat konfrontiert. Der totalitäre Staat ist ein bloßes Wiederaufleben des alten Götzen des Römischen Reiches, das von allen angebetet sein wollte. Die Sache der Freiheit und die Sache der Kirche verbinden sich miteinander in der Verteidigung des Menschen.[16] Zweitens haben wir es in einer Zeit, in der man sich mehr auf die innere Kraft als auf äußeren Zwang stützen kann, um den Vorrang geistiger Werte zu sichern, mit dem Problem sittlicher Dekadenz zu tun und mit einer Schwächung der inneren Spannkraft unter den Christen.

---

15 M. Novak, a.a.O., S. 143.

16 Jacques Maritain, L'Homme et l'Etat. A.a.O., S. 175.

Aus diesem Grund müssen das christliche Denken und die Lehrtätigkeit der Kirche in unserer Zeit sich, wie gesagt, auf demokratische Tugenden, demokratische Gepflogenheiten und demokratische Institutionen konzentrieren.

*Die Kirche und der Staat: heutige Probleme*

Kraft der ihnen von oben verliehenen Autorität haben der Papst und die Bischöfe den Nationen und der Welt das Evangelium zu lehren. Sie sprechen und handeln, um dieser Sendung nachzukommen und nicht bloß um darüber zu reflektieren, was in ihrer Kirche gedacht und gesagt wird. Noch mehr als ihre Beziehung zu den anderen Christen ist ihr Verhältnis zur Politik unter dem Zeichen des Kreuzes zu sehen.

Sie haben eine besondere Sendung, das Gesellschaftsleben und die politischen Körperschaften mit den christlichen Tugenden zu durchdringen und durch ihre Soziallehre und ihre politische Lehre das Gewissen der Christen zu erhellen. Sie sind auch ein spezielles Zeichen des Widerspruchs in all den Fällen, wo Unterwürfigkeit gegenüber der kollektiven politischen Macht oder deren Vergötzung die Freiheit des Menschen bedroht, Christus nachzuahmen.

Der Vollzug dieser besonderen Sendung erfordert Klugheit. Bischöfe müssen sich vor der Gefahr hüten, unverbindliche Allgemeinheiten zu formulieren oder spezifische Vorschriften zu machen. Sie müssen über einen bloßen Aufruf zum Weltfrieden hinausgehen, aber es unterlassen, über die Abschreckungstheorie zu »lehren«.

Die Kirche und die Bischöfe müssen auf der Höhe der Zeit sein, ohne zu Sklaven der Zeitmode zu werden. Wie wir sahen, war das Denken der Päpste und der Bischöfe lange Zeit modernisierungsbedürftig. Seit dem Zweiten Vaticanum besteht ein großer Drang, politisch bedeutsam zu sein.

Wenn die Kirche und die Bischöfe sich äußern, so sollte zum Wissen Weisheit hinzukommen. Eine spezifische Form der Versklavung an die heutige Mode ist die, »Fachleute« mit der Aufgabe zu betrauen, kirchliche Verlautbarungen auszuarbeiten. Einige neuere Verlautbarungen von Bischöfen über Probleme wie Frieden und Atomwaffen, Arbeit oder Wirtschaft haben besonders unter dieser Praxis gelitten. Die Bischöfe geraten so unerwünschterweise in Gefahr, mehr im Bezugsrahmen ihrer Fachleute als auf der gesunden Grundlage des biblischen und philosophischen Realismus zu sprechen. Von den Darlegungen in den amerikanischen und deutschen Hirtenbriefen über den Frieden z. B. stammt manches aus dem »progressiven» Glauben an sündhafte politische Strukturen. Und was noch bedenklicher ist: Daß der Friede zwischen den Nationen auf die höchste Moralebene gehoben wird, ergibt sich aus Philosophien, die den Vorrang des Geistigen zurückweisen.

Eine weitere Form von Versklavung an die heutige Mode ist die Tendenz, mehr über abgelegene große, globale Probleme zu sprechen, als sich Anliegen und Pflichten zuzuwenden, die den einzelnen Menschen angehen.

Bischöfliche Klugheit benötigten ebenfalls einzelne nationale Bischofskonferenzen, um zwischen der Rolle der Bischöfe selbst und der wachsenden Zahl halbkirchlicher Einrichtungen, die sich die Aufgabe angemaßt haben, im Namen der Kirche zu sprechen, klarer zu unterscheiden.

Die Tendenz nationaler Bischofskonferenzen, sich über politische Probleme zu äußern, wirft auch das Problem ihrer Beziehung zur Weltkirche auf. Natürlich ist die Situation in den einzelnen Ländern unterschiedlich, und Meinungsverschiedenheiten über politische Probleme brauchen nicht vermieden zu werden. Doch ist die Vielfalt der Aussagen über das Problem des Friedens und der Atomwaffen, wie wir kürzlich sahen, der Einheit und Überzeugungskraft der katholischen Lehre nicht dienlich.

Das Zeichen des Widerspruchs, das der Papst und die Bischöfe in politischen Institutionen sein müssen, wirft ebenfalls Probleme auf.

Auf der nationalen Ebene kann die Lehrfreiheit der Kirche durch einen zu engen Anschluß an die Regierung (da, wo der katholische Glaube offiziell anerkannt ist) oder an eine spezifische politische Partei beeinträchtigt werden.

Auf der Ebene der Weltkirche steht der Heilige Stuhl vor dem Problem, zugleich seine geistige Sendung auszuüben und an der internationalen Diplomatie beteiligt zu sein. Die diplomatische Verwicklung des Heiligen Stuhls in den Nahostkonflikt z. B. war eine zusätzliche Schranke gegenüber der Versöhnung zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk.[17] Die Anerkennung des Staates Israel, ein Ergebnis der Rückkehr eines Teils des jüdischen Volkes nach Auschwitz, würde der geistigen Sendung der Kirche eher entsprechen als die heutige Diplomatie des Leisetretens gegenüber der arabischen Welt und dem Wiederaufleben des Islams.

Die diplomatischen Kontakte des Heiligen Stuhls mit der Staatsmacht in Ungarn und der Tschechoslowakei haben die Position dieser Ortskirchen ernstlich geschwächt. Bei der Unterdrückung, unter der sie leiden, sollten diese als Zeichen des Widerspruchs gestärkt werden.

Natürlich sind die Ortskirchen innerhalb der katholischen Kirche mit ganz verschiedenen Situationen konfrontiert. Die Pflicht der Bischöfe, Zeichen des Widerspruchs zu sein, wirft sehr unterschiedliche Probleme auf, je nachdem, ob es sich um ein demokratisches Land oder um eine totalitäre Diktatur handelt. Die Nichtbeachtung dieses Unterschieds in einigen bischöflichen Lehräußerungen ist sehr verwirrend. In verschiedenen demokratischen Ländern des Westens sollten die Bischöfe dem gegenwärtigen Druck widerste-

17 Vgl. F. A. M. Alting von Geusau, Error of Judgment. In: »The Jerusalem Post«, 15. 10. 1982.

hen, sich über Probleme wie die Sicherheitspolitik und den Kapitalismus zu äußern. In totalitären Staaten müssen die Bischöfe sprechen, um die unveränderlichen Prinzipien zu verteidigen, welche die Beziehung zwischen der Kirche und dem Staat bestimmen, doch werden sie allgemein daran gehindert. Viele erinnern sich immer noch an den Mut von Kardinal Wyszyński, der die Katholiken Polens ermutigte, indem er ein Zeichen des Widerspruchs gegen das totalitäre polnische Regime war.

Wie Papst Johannes Paul II. in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 1984 schrieb, entsteht der Krieg im Herzen des Menschen und ist der Friede die Frucht einer Erneuerung durch Versöhnung und Rückkehr zur Wahrheit. Er forderte insbesondere dazu auf, die geschlossenen, einseitigen philosophischen Systeme kritisch zu prüfen, die den Dialog und das gegenseitige Verständnis zum Einfrieren bringen, das Mißtrauen fördern und die Gefahr verschlimmern.

*Die Präsenz der Christen und der Kirche in der Politik*

Die Beteiligung der Christen und der Kirche an der Politik ist stets ein aktuelles, nie endgültig lösbares Problem. Es muß ein umstrittenes Problem bleiben, denn die Christen haben in der Politik eine Sendung und sollen zugleich ein Zeichen des Widerspruchs zur Politik sein. In der christlichen Auffassung vom Fortschritt verschwindet der Gegensatz zwischen Gut und Böse nicht. In einer biblisch-eschatologischen Sicht wird sich der Gegensatz noch verschärfen. Von den Christen und der Kirche ist größere geistige und moralische Klarheit verlangt, da die Mächte dieser Welt ihre Bestrebungen, die Christenheit zu verwirren und zu beschwichtigen, noch steigern werden. In dieser Sicht erhalten die beiden entscheidend wichtigen Probleme in der jetzigen Beziehung zwischen Kirche und Staat, die ich erwähnt habe, eine noch größere Bedeutung. Christen, die mehr die politischen Strukturen als sich selbst für sündig halten, sind geneigt, den Totalitarismus eher zu verharmlosen, als in der Konfrontation des Menschen mit dem totalitären Staat geradezustehen, so daß man mit ihnen rechnen muß. Sie neigen ebenfalls dazu, sittlichen Niedergang und Schwächung des inneren Widerstandes mit einem besseren soziologischen oder psychologischen Verständnis eines »alternativen« menschlichen Verhaltens zu verwechseln. Christen, die in dieser Richtung denken und im Staat dementsprechend handeln, schwächen die Kraft der Botschaft, nach der das Geistige über die politische Macht den Vorrang hat; sie bereiten den Weg vor für die Totalisierung der Politik und die Ausübung unbegrenzter Macht über den Menschen.

Soll es die Hauptaufgabe der Kirche sein, den Staat vor den Dingen zu warnen, die eintreten werden, wenn der jetzige Trend nicht umgekehrt wird, oder soll es ihre Aufgabe sein, die Christen zu ermuntern, durchzuhalten und

sich in Gebet auf die kommende Erlösung zu bereiten? Dies ist das vielberedete Dilemma, vor dem der abgesetzte Papst im Roman »The Clowns of God« von Morris West steht.

In der jetzigen Praxis ist das Dilemma nicht so scharf, wie der Roman vermuten läßt. Die ihm zugrunde liegende Angst vor der Zerstörung der Welt ist das pessimistische Spiegelbild des utopischen Glaubens an das Kommen der idealen politischen Struktur. Wie ich schrieb, sollten Christen weder Pessimisten noch Utopisten, sondern Realisten sein. Für sie mit ihrem Glauben an die »kommende« Erlösung ist es sinnvoll, ihre Sendung in der Politik fortzusetzen. Was mich betrifft, so möchte ich die Kirche auffordern, durch den Papst und die Bischöfe mehr Gewicht auf eine zeitentsprechende soziale und politische Lehrtätigkeit zu legen, welche die Katholiken für die Demokratie schult, und sich mehr von der Versuchung zu hüten, über bedeutsame oder modische politische Probleme zu sprechen.

Für Christen erstreckt sich die Macht des Gebetes weit über diejenigen hinaus, die sich daran beteiligen. In der Apostelgeschichte (4,31) heißt es: »Während sie beteten, erbebte der Ort, an dem sie versammelt waren, und alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt, und sie verkündeten freimütig das Wort Gottes.«

# Das Recht auf Widerstand

*Von Hans Maier*

Der Widerstand gegen Hitler war keine einheitliche Bewegung.* Demgemäß verfügte er auch nicht über eine einheitliche Begründung für sein Handeln – er entwickelte keine systematische, in sich geschlossene *Tyrannomachie.* Wie die Formen des Widerstands vielgestaltig waren,[1] so auch die Begründungen für das Recht auf Widerstand: sie reichten von schlichter Empörung über die Rechtsbrüche der Regierenden bis zu der Überzeugung, Hitler sei der Antichrist und man müsse ihm aus Christenpflicht »ins Angesicht widerstehen«. Juristische und politische, ethische und religiöse Argumente wurden bemüht – bis hin zur Wiedererweckung alter Tyrannenmordlehren, die sich jetzt, *in extremis malis,* als Probierstein allen Nachdenkens über Recht und Pflicht des Widerstands erwiesen.

Das Profil dieser Widerstandstheorien tritt um so schärfer hervor, je mehr die *praktischen* Erfolgsaussichten der Verschwörer angesichts der sich beschleunigenden Katastrophe, der ideologischen Verblendung der Nationalsozialisten und der Uneinsichtigkeit der alliierten Kriegsgegner[2] auf Null

---

* Vgl. in diesem Heft den Beitrag von Karl Dietrich Erdmann, Der deutsche Widerstand und der 20. Juli 1944, S. 243.

1 Einen gewissen Abschluß hat die Forschung gefunden mit der Differenzierung des Widerstandsbegriffs durch Konrad Repgen (1980, 1983): demnach können anti-totalitäre Verhaltensformen (Widerstand im weiteren oder engeren Sinn) von Nonkonformität über Verweigerung bis zu Protest und Umsturz reichen. Wichtig ist der Hinweis Repgens: »Das Regime hat nicht allein Umsturz-Versuch, sondern auch Protest und Verweigerung, gelegentlich sogar Nonkonformität als ›Widerstand‹ verstanden und dementsprechend bekämpft« (Mitteilung vom 18. 1. 1983). – Auch die bei dem Forschungsprojekt »Widerstand und Verfolgung in Bayern« (1975ff.) gewonnenen Einsichten bestätigen, daß der Widerstand sich nicht nur in den oft untersuchten spektakulären Akten einzelner, sondern auch, wenn nicht sogar häufiger, in »alltäglichen« Verweigerungen, Loyalitätsentzügen, Protesten vieler manifestierte. – Bezüglich der Intensität und Zielrichtung des Widerstands scheint mir die von Eberhard Bethge (zuerst 1963) entwickelte Stufenfolge die sach- und quellennächste; Bethge unterscheidet »den einfachen passiven Widerstand, dann den offenen ideologischen, bei dem die Kirchen bzw. Männer wie Graf Galen, Niemöller und Wurm ihre Aufgabe erfüllten – ohne freilich eine neue politische Zukunft zu konzipieren und anzustreben; zum dritten die Stufe der Mitwisserschaft an Umsturzvorbereitungen, in die auch Amtsträger der Kirche hineingerieten wie etwa Asmussen, Dibelius, Grüber oder Hanns Lilje; schließlich die vierte Stufe aktiver Vorbereitungen für das Danach, die ihren vornehmsten Vertreter in Moltke hat . . ., und endlich die letzte Stufe der aktiven Konspiration, zu der ein Angehöriger evangelisch-lutherischer Tradition den schwersten Zugang hatte, weil diese Tradition so etwas nicht vorsah. Auf dieser letzten Stufe gab es keine kirchliche Deckung und keine vorliegende Rechtfertigung dessen, was sich jedem Regelfall entzog« (E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. München $^{3}$1970, S. 890).

2 Bedrückende Darstellung »am grünen Holz« bei Gerhard Leibholz, Die Deutschlandpolitik Englands im Zweiten Weltkrieg und der Widerstand. In: Bruno Heck (Hrsg.), Widerstand-Kirche-Staat. Eugen Gerstenmaier zum 70. Geburtstag, Frankfurt/Berlin/Wien 1976, S. 40ff.; vgl. auch Hans Rothfels, Die deutsche Opposition gegen Hitler. Krefeld $^{2}$1951, S. 156ff.

sanken. Das war spätestens Mitte 1944 der Fall. Lange Zeit hatten die »Realpolitiker« unter den Widerstandskämpfern gehofft, durch einen Regierungswechsel eine günstigere Ausgangsstellung für Verhandlungen zu schaffen, die den Krieg beenden konnten. Diese Hoffnung war bereits mit der Casablanca-Konferenz vom Januar 1943 und der dort aufgestellten Forderung nach bedingungsloser Kapitulation dahin. Auch die Pläne Goerdelers für ein Sonderabkommen mit den Westmächten, das den deutschen Osten vor der bolschewistischen Überflutung retten sollte, zerschlugen sich an der harten politischen Wirklichkeit. Während im Osten eine militärische Katastrophe drohte und die Nachrichten von der Invasionsfront im Westen erkennen ließen, daß den Alliierten der Sieg nicht mehr streitig zu machen war, schrumpfte der außenpolitische Handlungsspielraum der deutschen Opposition mehr und mehr zusammen. In dieser Lage setzte sich gegenüber dem zögernden, einem Attentat abgeneigten Goerdeler die Gruppe um Graf Stauffenberg durch, der es nicht so sehr auf die unmittelbare außenpolitische Wirkung des Anschlags ankam als vielmehr darauf, daß Deutschland in einer Stunde äußerster Erniedrigung seine Ehre rette. Die verhängnisvolle Gleichung der alliierten Politik und Propaganda »Hitler ist Deutschland« sollte aufgelöst werden. Die Existenz des »anderen« Deutschlands« sollte sichtbar hervortreten.[3] Wichtiger als ein unmittelbarer politischer Erfolg, der 1944 mehr als zweifelhaft erschien, war die Symbolik der Tat. Es sollte deutlich werden, daß es selbst im Deutschland Hitlers Kräfte gab, die fähig und entschlossen waren, den notwendigen Wandel *von innen heraus* zu vollziehen.

Dieser Symbolcharakter des Handelns der Verschwörer des 20. Juli 1944 (der keiner apolitischen Haltung entsprang, vielmehr mit einem möglichen Scheitern der Aktion rechnete und »die Zeit danach« ausdrücklich einbezog!) ist wichtig für unser Problem. Viele der Verschwörer waren Christen; für sie war der Aufstand eine Gewissensfrage, die sie zwang, über die Probleme des Widerstands von Grund auf nachzudenken. Notwendig stießen sie dabei auf die alten, lange verschütteten Tyrannis- und Widerstandslehren.[4] Ob sie sich dabei als Katholiken mehr an die thomistische Tradition anlehnten oder als Protestanten mehr an die lutherische oder calvinische, macht wichtige Unterschiede im politischen Denken aus und erhellt Modifikationen innerhalb der einzelnen Gruppen der Widerstandsbewegung, die bis in politische Tagesfragen hineinreichen.[5]

---

3 Die eindrucksvollsten Zeugnisse für diesen Willen bei Ulrich v. Hassell, Vom anderen Deutschland (Fischer-Bücherei, 1964), passim; vgl. auch Rothfels, a.a.O., S. 189ff.

4 Ein frühes Beispiel erwähnt Christiane Blumenberg-Lampe. Das wirtschaftspolitische Programm der ›Freiburger Kreise‹. Berlin 1973, S. 17ff. (bereits für die Zeit nach dem 9. November 1938!).

5 Im folgenden beschränke ich mich auf die Verschwörer des 20. Juli und den Kreisauer Kreis.

In der Tat: Widerstandsrecht und Tyrannenmord sind zentrale Probleme in der ethischen Begründung des Widerstands gewesen. Hier ist ein Kristallisationspunkt der Bemühungen um eine tiefere Begründung der politischen Opposition, von hier aus lassen sich wesentliche Aspekte der Widerstandsbewegung erfassen, die dem Historiker, der *nur* nach den politischen Motiven fragt, entgehen müssen.[6] Das Problem so formulieren heißt zugleich: eine Antwort suchen auf die Frage, welche Stellung die Verschwörer des 20. Juli innerhalb der abendländischen Widerstandstradition einnehmen.

### *Tyrannislehre und Widerstandsrecht*

Wie schwierig es freilich ist, die Ereignisse des 20. Juli 1944 mit den traditionellen Begriffen zu erfassen, zeigt sich schon darin, daß das Wort *Tyrann* im modernen und im älteren Sprachgebrauch etwas durchaus Verschiedenes bedeutet. *Wir* denken bei diesem Wort zunächst an einen Herrscher, der seine Stellung zu egoistischen Zwecken mißbraucht, Recht und Freiheit unterdrückt und seine Herrschaft auf Gebiete ausdehnt, die in die Verantwortung des einzelnen gehören. Im älteren Sinn aber ist Tyrann einfach der Herrscher, der unrechtmäßig, als *Usurpator* zur Macht gelangt ist.[7]

Allerdings ist der Sprachgebrauch nicht einheitlich; vor allem entwickelt sich mit der Zeit ein moralischer Tyrannenbegriff, der mit dem staatsrechtlichen konkurriert. Er ist schon bei Plato vorgebildet, bei dem Tyrann schlechtweg der *Nicht-Philosoph* ist. Entfaltet und mit religiösem Pathos erfüllt hat ihn Augustinus, dessen Tyrannenbegriff für das christlich gewordene Abendland verbindlich wurde.

Dabei ist der ältere staatsrechtliche Sinn des Wortes nie ganz verlorengegangen. Zwischen ihm und dem moralischen Tyrannenbegriff entwickelt sich in der Folgezeit eine lebhafte Dialektik, die uns voll ausgebildet dann bei Thomas von Aquino entgegentritt. Hier werden zwei Tyrannentypen unterschieden: der Usurpator, der Tyrann ist von Beginn seiner Herrschaft an, und der an sich rechtmäßige Herrscher, der sich jedoch im Lauf seiner Herrschaft zum Tyrannen entwickelt. Dies ist kein gradueller, sondern ein qualitativer Unterschied. Denn daß sich ein rechtmäßiger Herrscher, der zum Tyrannen wird, jahrelang unangefochten in seiner Stellung behaupten kann, setzt offenbar die göttliche Duldung seiner Herrschaft voraus, wohingegen der

---

6 Fabian von Schlabrendorff hat sogar gemeint, daß »die christliche Theologie aller Konfessionen den geistigen Grundstein für den Widerstand gegen Hitler und den Nationalsozialismus gelegt hat« (Sub specie aeternitatis, In: Widerstand-Kirche-Staat [siehe Anm. 2], S. 19ff. [21]).

7 Beste neuere Zusammenfassung bei Hella Mandt, Tyrannislehre und Widerstandsrecht. Darmstadt/Neuwied 1974, S. 23-101; aus der älteren Literatur immer noch unentbehrlich Kurt Wolzendorff, Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt. Breslau 1916 (Neudruck 1961).

Usurpator von Gott niemals geduldet wird, seine Herrschaft also nichtig ist und beseitigt werden darf, ohne daß sich dabei jemand der Verletzung des biblischen Gebots, der Obrigkeit zu gehorchen, schuldig macht.

Man erkennt sogleich die grundsätzliche Schwierigkeit, in die ein katholischer Moraltheologe geriet, wenn er die Herrschaft Hitlers in dieses System einordnen sollte. Usurpation lag nicht vor;[8] gegen den zum Tyrannen entarteten Herrscher aber war der Widerstand sehr viel schwieriger zu begründen. Immerhin war dies nicht unmöglich; denn aufgrund der Unterscheidung, daß Gott bei dieser Form der Tyrannis allenfalls zulassend, *permissive* mitwirkte, war ja der Widerstandsaktion, sofern sie sich in gesetzlichen Bahnen hielt (und damit den göttlichen Anteil an der Herrschaft des Tyrannen respektierte!), freier Raum gegeben. In diesem Rahmen vollzog sich bereits in der mittelalterlichen Theorie eine Anpassung an die staatliche Wirklichkeit, wenn auch Thomas von Aquino bei aller Bereitschaft, mögliche Entartungen des monarchischen Prinzips in Rechnung zu stellen, noch innerhalb des monarchischen Denkens seiner Zeit verharrte.

Erst die oberitalienischen Juristen des 12. Jahrhunderts tilgten die monarchischen Elemente des christlichen Tyrannenbegriffs. So gibt es bei Bartolus von Sassoferrato bereits den *tyrannus velatus et tacitus*, den heimlichen Tyrannen, der vor allem in Republiken auftritt; selbst der »moderne« Fall, daß Demokratie in Tyrannis umschlägt, tritt hier schon in den Blick.[9] Das traditionelle System wird juristisch verfeinert – nur erschöpft sich, da nun der moralische Antrieb fehlt, aller Widerstand in juristischen Vorkehrungen, die im entscheidenden Augenblick versagen müssen.

Die Reformatoren bringen dann den moralischen Einschlag der alten Tyrannis- und Widerstandslehre wieder stärker zur Geltung. Für Luther[10] ist der Tyrann, ganz im augustinischen Sinn, der verblendete Mensch, der sein Amt mißbraucht; tyrannisch aber ist auch der Antichrist, das Tier aus dem Abgrund, das aus Recht Unrecht macht und das Gemeinwesen in *anomia*, Gesetzlosigkeit, stürzt. Diese eschatologisch bestimmte Auslegung eröffnet zur modernen Problematik des Widerstands ebenso einen Zugang wie die stärker staatsrechtlich und ständisch gefärbte Lehre Calvins, der den Akt der Tyrannis vor allem in der Verhinderung des Gehorsams gegen Gott sieht und für den Christen ein Widerstandsrecht in Anspruch nimmt, das später

8 Auch wenn man die erheblichen Legalitätszweifel berücksichtigt, die sich bezüglich des (späteren) Ermächtigungsgesetzes ergeben, so vollzog sich doch die Bestellung Hitlers am 30. Januar 1933 noch in verfassungsmäßigen Formen.

9 Bartolus a Saxoferrato, Tractatus de tyrannia. Basileae 1588.

10 Gute Zusammenfassung bei Johannes Heckel, Widerstand gegen die Obrigkeit? Pflicht und Recht zum Widerstand bei Martin Luther. In: Heckel, Das blinde, undeutliche Wort ›Kirche‹. Ges. Aufs. Köln/Graz 1964, S. 288ff.

geradezu zur Widerstands*pflicht*, zur Forderung, die Tyrannis zu vernichten, gesteigert wird.[11]

Das Zeitalter des staatsrechtlichen Positivismus hatte die Überreste der alten Tyrannis- und Widerstandslehren aus den Lehrbüchern und aus dem akademischen Unterricht getilgt.[12] So standen die zum Widerstand Entschlossenen den Ungeheuerlichkeiten des Nazismus ohne rechte philosophische und juristische Auskunft gegenüber. Dies zwang sie, unmittelbar an die verschütteten Traditionen der Hochscholastik und der Reformation anzuknüpfen. Es kam im Widerstand zu einer Renaissance rechtsphilosophischen und theologischen Denkens.[13] Dabei zeigte sich, daß die moderne Tyrannis nicht mehr, wie in der klassischen Theorie, als Entartung des monarchischen Prinzips begriffen werden konnte. Vielmehr handelte es sich beim Nationalsozialismus, der auf einer Massenbewegung beruhte und zur Zeit seiner Erfolge breitester Zustimmung sicher sein konnte, um eine neue Form »demokratischer Tyrannis«. Demgemäß rückten gegenüber der älteren Thematik des unrechten Herrschaftserwerbs andere Probleme in den Vordergrund: der schwer faßbare Umschlag vom legitimen Führungsauftrag zu persönlicher Willkür, die Aushöhlung und Zerstörung der Verfassung, die Identifikation von Partei und Staat.

Das Wort *Tyrann* war bei den Verschwörern des 20. Juli ein geläufiges Wort. Es wurde in den meisten Fällen in ähnlichem Sinn gebraucht wie bei Augustinus, Luther oder Calvin, nämlich um die innere Verderbtheit, die *perversitas* eines Menschen zu kennzeichnen. Dieses Tyrannenbild hatte zahlreiche Schattierungen und war durchaus nicht einheitlich; es konnte das Gegenbild einer verfassungsmäßigen Ordnung bezeichnen[14] oder – als Spitze neuzeitlicher Entwicklungen – die von moralischen Bindungen freigesetzte »Dämonie der Macht«;[15] es konnte aber auch ein eschatologischer Zug hineinspielen, vor allem, wenn man den lutherischen Begriff der *anomia* auf die konkrete staatliche Situation anwandte.

---

11 Umfassende Darstellung der »Politique calviniste« bei Pierre Mesnard, L'essor de la philosophie politique au XVI[e] siècle. Paris 1969, S. 269-385.

12 Hella Mandt, a.a.O., (Anm. 7), S. 105ff., 205ff.

13 Das Thema harrt noch der Darstellung; viel Material bei Bethge (zu Bonhoeffer und seinem Kreis); sensibel für diese Thematik auch Rothfels, a.a.O., S. 44ff., 104ff., 122ff. Alfred Delps Werk ist unter diesem Gesichtspunkt noch nicht zureichend untersucht (die knappen Bemerkungen von Heinrich Lutz in: Deutscher Katholizismus nach 1945, hrsg. von Hans Maier. München 1964, S. 163ff. und bes. 183ff. beleuchten scharfsinnig, aber einseitig die zeitgebundenen Schwächen seiner politischen Vorstellungen).

14 Hier liegt (aus persönlichem Erleben erwachsen) ein Ursprung der modernen Totalitarismus-Theorien bei Ernst Fraenkel, Carl Joachim Friedrich, Gerhard Ritter.

15 So das vielgelesene Buch von Gerhard Ritter, dessen Titel auf ein Referat im »Freiburger Konzil« zurückging (Blumenberg-Lampe, a.a.O., S. 19).

*Motive des Widerstands*

Entsprechend der inneren Differenziertheit des Tyrannenbildes konnte auch der Widerstand verschieden angesetzt werden, und seine Stoßkraft mochte unterschiedliche Grade aufweisen. Auch wenn unsere Kenntnis der inneren Vorgänge in der deutschen Opposition noch immer unvollständig ist,[16] so viel läßt sich sagen, daß sich der Widerstand aus sehr grundsätzlichen Motiven naturrechtlicher, ethischer und religiöser Art speiste.

Zunächst waren sich die Beteiligten darin einig, daß ein Regime, das seine feierlichsten Versprechungen – man denke an Hitlers Friedensgarantien im Sommer 1939! – nicht gehalten hatte, seinerseits keinen Anspruch auf Treue erheben konnte. Dieser Gedanke kehrt in den Äußerungen der Widerstandskämpfer häufig wieder;[17] er spielte auch in der Diskussion über den politischen Eid eine Rolle. Goerdeler pflegte zögernden Parteigängern die Äußerung Hitlers entgegenzuhalten, Staatsautorität als Selbstzweck könne es nicht geben, da in diesem Fall jede Tyrannei der Welt unangreifbar und geheiligt wäre. In »Mein Kampf« nennt Hitler jene, die einen aktiven Widerstand mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln *nicht* wagen, »Prinzipienreiter«, »bebrillte Theoretiker«, »Kulturjünger«, »Spießer«, »staatliche Fetischinsulaner«. Eine klarere Legitimation für die Verschwörer des 20. Juli konnte es schwerlich geben.

Ein Regime, das grundlegende Menschenrechte verletzte und dies nicht einmal bestritt, so daß Göring sagen konnte: »Ich bin stolz darauf, nicht zu wissen, was Recht ist« – ein solches Regime konnte sich in der Tat nicht auf Recht und Treue berufen. Dennoch, der Widerstand war mehr als bloße Reaktion, und die Einsicht, daß Hitler – wie man es ausdrückte – zum Hochverräter am deutschen Volk geworden war, vermochte zwar die Schranken vermeintlicher Bindungen und Gewissenspflichten wegzuräumen; eine grundsätzliche Wegweisung für die politische Opposition war sie nicht.

Vor allem im Kreis jener katholischen Theologen, die der Widerstandsbewegung nahestanden, neigte man deshalb dazu, in Ergänzung thomistischer Ansätze ein Recht der *kollektiven* Notwehr zu entwickeln – wie es als Prinzip bereits der alten Lehre vom gerechten Krieg zugrundelag. Bei Thomas war jedes gewaltsame Vorgehen gegen den Tyrannen streng an die *publica auctoritas,* die öffentliche Ermächtigung, gebunden, sofern es sich nicht um einen Usurpator handelte, der durch jedermanns Hand fallen durfte. Eine Weiterentwicklung dieses Gedankens mußte vor allem in Rechnung stellen, daß die Möglichkeiten eines modernen Tyrannen, zum Angreifer auf ein Volk

16 Gerade das zusammenfassende Werk von Peter Hoffmann, Widerstand-Staatsstreich-Attentat. München 1969, ist hier relativ unergiebig.

17 Zu den psychologischen Problemen der Begründung einer Widerstandshaltung anschaulich F. von Schlabrendorff, a.a.O. (Anm. 2), S. 24ff.

zu werden, durch die Mittel der Technik und der Massensuggestion ins Ungeheure gesteigert worden waren. Auch konnte die Ermächtigung zum Handeln in einem modernen, mit totalitären Mitteln bewehrten Staat nur stillschweigend von der besseren Mehrheit des Volkes gegeben werden. Verfügte doch das Regime über genügend Möglichkeiten, öffentliche Zeichen des Widerstands zu unterdrücken – so daß nicht einmal mehr der Akt des Martyriums ausstrahlende und aufrüttelnde Kraft gewinnen konnte.

Wieweit bei diesen Erwägungen im Einzelfall auch der Tyrannenmord sittlich entschuldet oder gerechtfertigt wurde, muß nach den Quellen offen bleiben. Der SS-Bericht über die Sitzungen des Volksgerichtshofes erwähnt ein bezeichnendes Detail: demnach habe der Freiherr von Leonrod, einer der Verschwörer, sich bei seinem Münchner Beichtvater Pater Alfred Delp SJ erkundigt, ob Tyrannenmord Sünde sei. Dieser habe nach genauer Überlegung verneint, jedoch von einer Beteiligung am Attentat abgeraten. – Vom Volksgerichtshof wurde Pater Delp später zum Tod verurteilt, bezeichnenderweise mit der Begründung, er habe wissen müssen, daß mit dem Tyrannen nur Hitler habe gemeint sein können![18]

Eine Verpflichtung zum Widerstand ergab sich für beide Konfessionen auch aus der Tatsache, daß der Nationalsozialismus die Kirchen verfolgte. In der Tat scheint hier besonders für evangelische Kreise ein Ansatzpunkt zur Opposition gelegen zu haben. Es war ja das Kriterium des Tyrannen bei Calvin gewesen, daß er den Gehorsam gegen Gott zu hindern suchte. Mit zunehmender Deutlichkeit zeigte sich aber auch, daß der Staat selbst einem Zustand der Gesetzlosigkeit entgegentrieb, daß er aus einem Rechtsstaat zu einem Unrechtsstaat wurde. Hans-Joachim Iwand hat später[19] den Charakter dieses Umschlags mit einem Lutherwort gekennzeichnet: »Sie wollen, daß wir glauben, was sie glauben, und denken, was sie denken – das heißt Gott ins Regiment greifen.« In der Vermischung geistlicher mit weltlichen Ansprüchen lag für viele evangelische Christen das Widergöttliche des NS-Staates: Der religiöse Widerstand erwachte, als der Staat selbst zu einem pseudoreligiösen Gebilde wurde. Ob dabei der Begriff der *anomia* (der bei Luther allein im Hinblick auf die als »tyrannisch« empfundene Papstkirche gebraucht wird) auch auf den weltlichen Staat und seine möglichen Entartungen anwendbar ist, kann hier außer Betracht bleiben; entscheidend ist, daß der Protestantismus sich an dieser Stelle auf seine ursprünglichen Widerstandstraditionen besann, die seit dem pietistischen Rückzug aus der Welt verloren gegangen waren.

Da und dort stößt man auf noch radikalere Ansätze einer theologischen

18 Vgl. Die Aufzeichnungen »Nach der Verurteilung« und den »Letzten Brief« von P. Alfred Delp SJ. In: Delp, Im Angesicht des Todes. Frankfurt 1947, S. 173ff.

19 In seinem Gutachten zum Remer-Prozeß.

Widerstandsbegründung. Dabei herrschen meist eschatologische Blickrichtungen vor. So hat Dietrich Bonhoeffer bereits im Jahre 1940 gegenüber dem Bischof von Chichester die Überzeugung geäußert, Hitler müsse »eliminiert« werden. Bischof Bell berichtet über das Gespräch: »We know of the despair which seized all those who were engaged in subversive activities in July and August 1940. We know of a meeting held at that time where it was proposed that further action should be postponed, so as to avoid giving Hitler the character of a martyr if he should be killed. Bonhoeffer's rejoinder was decisive: ›If we claim to be Christians, there ist no room for expediency. Hitler is the Anti-Christ. Therefore we must go on with our work and eliminate him whether he be successful or not.‹«[20]

So entzündete sich der Widerstand gegen Hitler an sehr verschiedenen Dingen. Von Erwägungen politischer Zweckmäßigkeit bis zu der Überzeugung, in einer endgeschichtlichen Bewährungsprobe zu stehen, reichten die Motive, welche die Verschwörer zu gemeinsamem Handeln zusammenschlossen. Dabei lag das Problem von Anfang an in der Unschärfe des Tyrannenbegriffs und im Fehlen klarer juristischer Abgrenzungen in der Lehre vom Widerstandsrecht. Das rein moralische Verständnis des Tyrannen führte immer wieder zu Orientierungsschwierigkeiten. Die praktischen Formen des Widerstands schwankten daher auf einer breiten Skala von aktiver zu passiver Resistenz. Die wechselnde Kriegslage spielte dabei ebenso eine Rolle wie die immer wieder aufflammende grundsätzliche Diskussion über die Widerstandsziele.

### *Aktiver und passiver Widerstand*

Die Differenz zwischen einer mehr aktiven und einer mehr passiven Haltung des Widerstands – welche die deutsche Opposition gegen Hitler in deutlich unterschiedene Gruppen teilt – ist keineswegs nur der Ausdruck einer besonderen zeitgeschichtlichen Lage. Sie rührt vielmehr an grundsätzliche Fragen christlicher Lebens- und Glaubenshaltung und gehört daher in einen größeren Zusammenhang.

Das Christentum hatte der griechischen Verherrlichung des Tyrannenmordes den Gedanken der Duldung entgegengesetzt. Das paulinische Wort »Jedermann sei untertan der Obrigkeit!« wurde bekräftigt durch den Hinweis, daß jede Gewalt von Gott sei, Widerstand daher Auflehnung gegen Gott bedeute. Freilich war dieser Satz bereits im alten Christentum nicht

20 Bethge, a.a.O., S. 811. Es sei erwähnt, daß Bethge auf Grund genauer Kenntnis des Bonhoefferschen Denkens die Authentizität des vielzitierten Satzes über Hitler als Antichrist bezweifelt.

unumstritten,[21] und wenige Jahrhunderte später hat der Zusammenprall geistlicher und weltlicher Gewalten im Investiturstreit die überlieferte Dulder- und Martyrerphilosophie gegenüber neuen, zum Teil sehr radikalen Widerstandstheorien zurücktreten lassen. Wir sahen bereits, wie Thomas von Aquino, um der Schwierigkeiten Herr zu werden, zwischen göttlicher Einsetzung und bloßer Zulassung des Herrschers durch Gott unterschied: Widerstand gegen unrechte Gewalt war also möglich; doch von einer generellen Erlaubnis zum Widerstand – und gar zum Tyrannenmord – konnte noch keine Rede sein.

Fragen dieser Art entziehen sich ja meist einer Festlegung im vorhinein; fast immer kann nur nachträglich entschieden werden, ob eine Tat verwerflich oder billigenswert sei; im voraus sind nur gewisse Anhaltspunkte, historische Erfahrungen, Analogieschlüsse gegeben. Aus der göttlichen Duldung des zum Tyrannen entarteten Herrschers ergibt sich, daß der Widerstand sich zunächst in gesetzmäßigen Formen halten muß; erst wenn diese erschöpft sind, kommen andere Mittel in Betracht. Ein solches Vorgehen in Schritten ist aber in einem totalitären Staat moderner Prägung ausgeschlossen; der Widerstand käme auf diese Weise nicht zum Ziel.

Der katholische Theologe Angermair hat in seinem Gutachten zum Remer-Prozeß aus diesem Dilemma die Folgerung gezogen, eine objektive Lösung der Frage in einem generell bejahenden Sinn sei unmöglich. In der Tat ist der Tyrannenmord ein äußerster Grenzfall des allgemeinen Widerstandsrechts; er ist eine höchst gefährliche Waffe, die nur unter sehr eingeschränkten, scharf umrissenen Voraussetzungen wirksam werden darf. Seinem Wesen nach kann er nichts anderes sein als Notwehr in einer hoffnungslosen, mit normalen Rechtsmitteln nicht zu wendenden Situation;[22] für seine sittliche Beurteilung ist die verantwortungsvolle Bereitung auf den Erfolg ebenso wesentlich wie die stillschweigende (freilich nur ideell vorauszusetzende) Legitimation durch die Volksmehrheit. Dies alles war bei den Widerstandskämpfern des 20. Juli 1944 zweifellos gegeben. Das macht ihre Lage und ihre Tat unvergleichbar mit »normalen« politischen Konstellationen, wie sie innerhalb von Verfassungsstaaten auftreten.[23]

---

21 Der Widerstand gegen den Kaiserkult war die älteste Ausnahme von der Regel der sonstigen politischen Indifferenz des frühen Christentums; vgl. Arnold A. T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Bd. II (Die christliche Revolution). Tübingen 1959, S. 21 ff.

22 Die totalitäre Perversion, die eine rechtsstaatliche Ordnung in einen Zustand der Gesetzlosigkeit verwandelt hat, ist die Vorbedingung für jedes Widerstandsrecht.

23 Daher ist auch die Problematik von Regelverletzungen, Gesetzesverstoß aus politischen Gründen, »civil disobedience« usw. nicht mit der Widerstandsproblematik im Dritten Reich zu vergleichen; vgl. hierzu: Widerstand in der Demokratie, mit Beiträgen von Claus Arndt, Helmut Juros, Wilhelm A. Kewenig und Ingo von München. Hamburg 1983, und Rudolf Wassermann, Gibt es ein Recht auf zivilen Ungehorsam. In: »Zeitschrift für Politik« 30 (1983), S. 343 ff.

Daß der Widerstand der Christen sich nur in defensiven Formen äußern dürfe – diesen Vorbehalt haben zahlreiche Gruppen der Widerstandsbewegung für sich gemacht. Vor allem der Kreisauer Kreis um den Grafen Moltke hat sich lange – wenn auch nie ausschließlich – in solchen Gedankengängen bewegt. »Ich sterbe nicht für meine Handlungen oder Verschwörungen, sondern allein für meine Gedanken«, hatte Graf Moltke in seinem Abschiedsbrief geschrieben, damit einen Trennungsstrich ziehend zwischen sich und der aktiven Gruppe der Putschisten.[24] Wir wissen heute freilich, daß auch der Kreisauer Kreis die Anwendung von Gewalt nicht ausgeschlossen hat.[25] Um diese Fragen wurde in den vierziger Jahren zwischen den Teilnehmern heftig gerungen. Der entschiedenste Nachdruck wurde von Anfang an auf die geistige Überwindung des Nationalsozialismus gelegt: das Wirken der Kreisauer zielte auf die Wiederherstellung des zerstörten Menschenbildes.

Am weitesten gingen die Forderungen dort, wo den Beteiligten der religiöse Charakter der Entscheidung bewußt war. War Hitler tatsächlich »der Antichrist«, so war gegen ihn auch das äußerste Mittel erlaubt, und mit der Gewissenspflicht zum Widerstand verband sich dann das Motiv der Bewährung in einer endgeschichtlichen Stunde. Zusammenfassend wird man sagen dürfen, daß sich der erste Eindruck einer mehr aktiven katholischen und einer mehr passiven evangelischen Widerstandsfront bei näherem Zusehen nicht bestätigt: hier wie dort waren die Formen des Widerstands verschieden und bemaßen sich nach der persönlichen Gewissensentscheidung jedes einzelnen.

### *Gewissensnot und moralische Reinigung*

Daß der Fall demokratischer Tyrannis eines »Führers« im streng monarchischen System des Thomas nicht auftaucht und nicht auftauchen kann, berechtigt nicht zu dem Schluß, die äußerste Konsequenz des Widerstands, der Tyrannenmord, sei nur auf den *ex defecto tituli* zur Herrschaft gelangten Herrscher, den Usurpator, anzuwenden. Eine solche mechanische Übertragung thomistischer Grundsätze auf eine politisch ganz andersartige Welt würde den Unterschied verkennen, der zwischen dem klassischen und dem modernen Legitimationsbegriff besteht. Seitdem an die Stelle der charismatischen Legitimation des Königs die zweckrationale »Ermächtigung« des *politischen Führers* (Max Weber) getreten ist, haben sich die Kriterien für den Mißbrauch des Amtes verschoben: nicht mehr das Streben nach der Macht als

24 Helmuth James Graf v. Moltke, Letzte Briefe aus dem Gefängnis Tegel. Berlin ²1963. Zur Interpretation beachte man jedoch P. Hoffmann, a. a. O. (Anm. 16) S. 428 f., 438 ff. u. 794 (Anm. 248, 251).

25 So schon Rothfels, a. a. O., S. 135 ff., bes. 152; vgl. auch Hoffmann, a. a. O., S. 794, Anm. 254.

solches, sondern der Mißbrauch dieser Macht durch Verletzung von Recht und Menschenwürde erscheint als das schlechthin Verwerfliche. Die *perversitas* des modernen Tyrannen liegt also nicht so sehr im äußeren Akt der Besitzergreifung als vielmehr im inneren der Amtsverwaltung, darin, daß die demokratische Ermächtigung zum entgegengesetzten Zweck persönlicher Machtsteigerung oder zur Begründung einer totalitären Parteiherrschaft mißbraucht wird und daß im Namen des Gemeinwohls eine Politik geführt wird, die im höchsten Maß geeignet ist, das Gemeinwohl zu schädigen.

Aus der Gewissensnot, in die der einzelne angesichts dieser Fragen immer wieder gerät, erwächst der Wunsch nach Sicherungen, die verhindern sollen, daß Entscheidungen von solchem Gewicht überhaupt gefällt werden müssen. So hat sich mit den Tyrannenmord- und Widerstandslehren immer wieder ein umfangreiches System juristischer Vorkehrungen verflochten.[26] Wir berühren hier noch einmal die eingangs erwähnte Dialektik zwischen dem moralischen und dem juristischen Tyrannenbegriff. Es zeigt sich freilich, daß die juristischen Versuche, das Tyrannenmordproblem zu bewältigen, an jener unlösbaren Antinomie scheitern, die schon Kant gesehen hat: »Um nämlich zum Widerstand befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches den Widerstand des Volkes erlaubte, d. i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein und das Volk als Untertan in einem und demselben Urteile zum Souverän über den zu machen, dem es untertänig ist.«[27]

Der politische Widerstand »in extremis malis« ist kein juristisches, er bleibt ein religiöses Problem. Mag eine genaue Analyse der Planungen und Absichten der Verschwörer noch so viel an politischen Motiven zu Tage fördern – unerklärt bleibt, weshalb die Tat gerade in einem Augenblick geschah, in dem diese Motive so stark an Geltung verloren hatten. Aufgrund der möglichen Aussichtslosigkeit des Attentats gewann der Entschluß zum Handeln von Anfang an einen besonderen Rang; es war ausgeschlossen, daß sich persönlicher Ehrgeiz geltend machte und daß sich unlautere Motive unterschoben. Die Tat war ein Symbol. Die persönliche Tragik der Verschwörer war es dabei, daß sie von allen Seiten mißverstanden wurden: vom Ausland, das sie für Reaktionäre hielt,[28] ebenso wie von den Nationalisten in Deutschland, die gegen sie den antiquierten Vorwurf des Landesverrats[29] ausspielten.

Was wäre geschehen, wenn sich das Attentat vier Jahre früher ereignet hätte? Sicherlich wären die Verschwörer von der Empörung einer im Siegesrausch verblendeten Nation hinweggefegt worden. Die Stunde mußte

---

26 Guter Überblick über die rechtsgeschichtliche Entwicklung seit dem Mittelalter bei Klaus Stern, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. II. München 1980, S. 1487ff.

27 Immanuel Kant, Metaphysik der Sitten, Erster Teil, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, $^{2}$1798, S. 204ff.

abgewartet werden, in der sich die Niederlage klar und unverkennbar abzeichnete. Nicht eher konnten die Widerstandskämpfer damit rechnen, im Auftrag des Volkes zum Besten des »anderen Deutschland« zu handeln. Der politische Betrachter wird immer wieder feststellen müssen, daß die Tat des 20. Juli 1944 ungenügend vorbereitet war und daß sie zu spät kam; als ein *Akt moralischer Reinigung* aber gehört sie einem Bereich an, für den das Gesetz des »Zu wenig und zu spät« nicht gilt.

28 Rothfels, a.a.O., S. 156ff.

29 Zu diesem Thema P. Hoffmann, a.a.O., S. 40, 79, 208ff., der mit Recht feststellt: ». . . bei der Widerstandsbewegung gegen Hitler hat man es nicht mit einer Verschwörung im üblichen Sinn, sondern vorwiegend mit dem Versuch einer Erhebung aus den tiefsten religiösen und moralischen Überzeugungen zu tun. *Deshalb* findet man hier wenig Machiavellismus, wie nötig er auch zum Erfolg sein mochte. Andererseits sind es aber gerade die Verfassungsentwürfe und Programme, die Aufschluß geben über das Denken und die Motive der Opposition. Sie und die Tagebücher und sonstigen Aufzeichnungen erlauben den eindeutigen Nachweis, daß bei den Staatsstreichversuchen von Verrat nur im formalen Sinne, im eigentlichen Sinne aber von Patriotismus und selbstlosem Opfer die Rede sein muß« (228).

# Der deutsche Widerstand und der 20. Juli 1944

*Von Karl Dietrich Erdmann*

. . . Widerstand, Spionage und Landesverrat gingen in einer linkssozialistischen Widerstandsgruppe ineinander über, die sich um Arvid Harnack, einen Neffen des großen Theologen, und den aus der Familie Tirpitz stammenden Harro Schulze-Boysen gebildet hatte. Dieser war Oberleutnant im Luftfahrtministerium, jener Oberregierungsrat im Wirtschaftsministerium. Der Kreis reichte in das Oberkommando der Wehrmacht und in das Auswärtige Amt hinein. Künstler, Intellektuelle, von Hause aus konservativ Gesonnene ebenso wie überzeugte Kommunisten gehörten ihm an. Ein Teil des Kreises stand in regelmäßiger Nachrichtenverbindung mit der Sowjetunion. Es wäre nicht richtig, den gesamten Kreis als kommunistisch zu bezeichnen, obwohl seine geistigen Führer die zukünftige Gestaltung der deutschen Verhältnisse in enger Anlehnung an die Sowjetunion suchten. Dieser Kreis und der mit ihm verbundene Spionagering, gemeinsam von der NS-Justiz als Rote Kapelle bezeichnet, wurden im August 1942 ausgehoben. Ein Kriegsgerichtsprozeß führte zu zahlreichen Hinrichtungen . . .

Zwischen Sozialisten und Kommunisten hatte in der Weimarer Zeit erbitterte Feindschaft bestanden. Entgegen der emigrierten sozialistischen Parteileitung versuchte unter den in Deutschland verbliebenen Sozialisten die Gruppe der sogenannten Neubeginner unter Abkehr von der bisherigen Linie der Partei eine Zusammenarbeit mit den Kommunisten. Der Hitler-Stalin-Pakt und das zeitweilige Ausscheren der deutschen Kommunisten aus der Opposition ließen aber den Unterschied zwischen ihnen und dem demokratischen Sozialismus wieder schärfer hervortreten. Nach der Aushebung der Schulze-Boysen-Gruppe hat aber eine gewisse Bereitschaft von Kommunisten zur Zusammenarbeit mit anderen Widerstandselementen einige der führenden Sozialisten veranlaßt, sich für Kontakte zur Verfügung zu stellen. Diese Gespräche gelangten zur Kenntnis der Polizei. Der Pädagoge Adolf Reichwein und Julius Leber, zwei der aktivsten Köpfe der Sozialisten, wurden im Juni 1944 zusammen mit zahlreichen Kommunisten verhaftet und später hingerichtet. Es ist für den sozialdemokratischen Widerstand im Unterschied zum kommunistischen kennzeichnend, daß sich Angehörige der ehemaligen SPD und der Gewerkschaften an den notwendigerweise auf kleinere Kreise beschränkten Vorbereitungen zur Beseitigung Hitlers durch Staatsstreich beteiligt haben, daß aber andererseits an der Basis keine konspirativ-propagandistische Aktivität in der Breite und Beharrlichkeit entwickelt worden ist, wie es im kommunistischen Widerstand geschah. Die Sozialdemokratie blieb aber in zahlreichen kleinen Zirkeln als Gesinnungsgemeinschaft erhalten. An diesen nach dem Zusammenbruch des Hitlerreiches noch vorhandenen Personenbestand konnte die Wiederbegründung der SPD nach dem Kriege anknüpfen.

Reichwein und Leber gehörten zu einem Kreis, den Graf Helmuth James v. Moltke, ein Urgroßneffe des Siegers von Königgrätz und Sedan, auf seinem schlesischen Gut Kreisau versammelte. Hier trafen sich Männer der verschiedensten politischen und geistigen Herkunft, Adlige und Arbeiterführer, Bürger und Geistliche der beiden Konfessionen. Sie betrieben nicht eine aktive Politik des Umsturzes, obwohl sie zuletzt von dessen Notwendigkeit überzeugt waren und sich bereit zeigten, mit der Attentatsgruppe zusammenzugehen. Der Kreisauer Kreis beschäftigte sich mit der Frage der kommenden Staats- und Gesellschaftsordnung nach dem erwarteten Zusammenbruch und strebte politisch über die Demokratie der Weimarer Republik hinaus, indem er anstelle von Volkssouveränität und direkten Parlamentswahlen einen von unten nach oben gegliederten Staatsaufbau setzen wollte. Unmittelbare Wahlen sollten nur in dem überschaubaren Kreis der Kommunalvertretungen stattfinden und hieraus in Stufenfolge die Länderparlamente und die Reichsvertretung hervorgehen. Die Wirtschafts- und Sozialideen der Kreisauer zeigten einen Einschlag sozialistischer Gedanken, ohne daß ein genau umrissenes Programm formuliert worden wäre. Die Bedeutung des Kreises liegt auch nicht in diesem Programm, sondern in dem Ausgangspunkt: Man war gewillt, über alte Gegensätze zwischen Konservativ und Bürgerlich und Sozialistisch, die das Leben der Weimarer Republik gelähmt hatten, hinwegzukommen, indem man gemeinsam eine Staatsidee geltend machte, die von dem Gedanken des Rechtes und der Würde des Menschen bestimmt war. Bei allen Angehörigen des Kreisauer Kreises ist hierbei das religiöse Motiv eine tragende Kraft gewesen.

Die politischen Widerstandskräfte, die auf den Staatsstreich hindrängten, fanden ihren Mittelpunkt in Carl Goerdeler, dem ehemaligen Oberbürgermeister von Königsberg und Leipzig und zeitweiligen Preiskommissar unter Hitler. Er hatte sein kommunales Amt aus Protest gegen die Entfernung des Mendelssohn-Denkmals aus Leipzig niedergelegt. Von starkem Optimismus erfüllt, der immer wieder über taktische Bedenken der Mitverschworenen hinweg zum Handeln drängte, als erfahrener Kommunalpolitiker in seinen Plänen auf das Naheliegende und Praktische gerichtet, war er mit den starken sittlichen Impulsen, aus denen seine Haltung entsprang, die zentrale politische Kraft des Widerstandes. Seine Vorstellungen über den zukünftigen deutschen Verfassungsaufbau stimmten mit denen der Kreisauer grundsätzlich überein, wenn auch bei ihm der Gedanke der zentralen Staatsgewalt stärker betont war als bei jenen und wenn er auch als Staatsoberhaupt sich einen Generalstatthalter bzw. Monarchen dachte. Der Reichskanzler sollte von diesem ernannt werden, aber der Reichstag das Recht erhalten, die Regierung durch ein konstruktives Mißtrauensvotum abzulösen. Auch in der sozialen Gesinnung unterschied Goerdeler sich im Grunde nicht von den Kreisauern. Deutlich greifbar ist eigentlich nur seine andersartige Auffassung in der Wirtschaftspolitik. Goerdeler lehnte das Kreisauer Sozialisierungsprogramm für die Schlüsselindustrien ebenso ab wie deren planwirtschaftliche Vorstellungen, wollte aber die Macht der Gewerkschaften stärken. Er stimmte mit Leuschner in der Vorstellung überein, daß anstelle der früheren Richtungsgewerkschaften eine Einheitsgewerkschaft treten solle.

Hervorragende politische Köpfe des Widerstandes waren neben Goerdeler der preußische Finanzminister Popitz und der 1937 von seinem Posten abberufene deutsche Botschafter in Rom, Ulrich v. Hassell. Allerdings unterschieden sich ihre

politischen Zielvorstellungen wesentlich von denen Goerdelers und des Kreisauer Kreises. Ihr Verfassungsbild war von der Vorstellung eines autoritären Staates ohne parlamentarische Kontrolle bestimmt, wenn auch rechtsstaatliche Freiheitsgarantien für den einzelnen und nicht näher bestimmte politische Mitwirkungsrechte für das Volk vorgesehen waren. Beide waren von tiefstem Mißtrauen gegen die Generäle erfüllt und glaubten nicht, daß der von Goerdeler verfolgte Weg über einen militärischen Coup zum Erfolg führen würde. Popitz suchte den Ansatzpunkt für den Sturz des Regimes vielmehr in dessen eigenen inneren Spannungen. Er rechnete mit dem Ehrgeiz Himmlers und mit dessen Wunsch, sich aus dem sinkenden Schiff zu retten. Im August 1943 hatte er eine Unterredung mit dem zum Innenminister emporgestiegenen Führer der SS über die Möglichkeit, die Macht Hitlers zu begrenzen. Daß diese Spekulationen eine reale Basis hatten, zeigt das spätere Verhalten Himmlers: den nach seiner Verurteilung auf die Hinrichtung wartenden Goerdeler ließ er politische Denkschriften ausarbeiten, und in der allerletzten Kriegsphase versuchte er den Absprung.

Bedeutungsvoll für die politische Konstellation des Widerstandes war es, daß zur Gruppe um Goerdeler auch führende Gewerkschaftler gehörten wie Wilhelm Leuschner, der frühere hessische Innenminister und Mitglied des Vorstandes des ADGB, Jakob Kaiser, der Führer der christlichen Gewerkschaften, und Max Habermann, Sekretär des Deutschnationalen Handlungsgehilfenverbandes. Von den Sozialisten des aktiven Verschwörerkreises sind Carlo Mierendorff und Theodor Haubach zu nennen und schließlich auch Julius Leber. Diese Verschwörergruppe und der Kreisauer Kreis überschnitten sich. An dem breiten Aufbau des Widerstandskreises um Goerdeler aus Kräften der verschiedensten Herkunft und an der Kommunikation zwischen diesen hatten der Reichsgerichtsrat Dohnányi und Oberstleutnant Oster entscheidenden Anteil, die beide in der militärischen Abwehr tätig waren und hier einen organisatorischen Mittelpunkt für den Widerstand schufen. Admiral Canaris, der Chef der Abwehr, schirmte die Widerstandstätigkeit seiner Mitarbeiter ab. In Zusammenarbeit mit der Widerstandstätigkeit der Abwehr übernahm Informationsaufträge zu den Kirchen in der Schweiz, Skandinavien und England der Schwager Dohnányis Dietrich Bonhoeffer. Mitstreiter der Bekennenden Kirche, als Seminarleiter in der Ausbildung von deren Pfarrernachwuchs und in der ökumenischen Bewegung tätig, hat er in einer herausfordernden Theologie der »Nachfolge« Wege zur Realisierung des Christseins gesucht. Er gelangte in deren Konsequenz über die Beschränkung der christlichen Existenzbehauptung im innerkirchlichen Bereich hinaus als »Zeitgenosse« zum politischen Widerstand – »Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen« – und zur aktiven Teilnahme an der Verschwörung und zur theologischen Billigung von deren Ziel, Hitler zu beseitigen. Auch in der Polizeiführung hatte der Widerstand Anhänger. Zu den aktiven Gegnern des Regimes gehörten der bei der Geheimen Staatspolizei tätige Regierungsrat Gisevius und neben ihm der Abteilungsleiter im Reichssicherheitshauptamt Nebe sowie der Berliner Polizeipräsident Graf Helldorf, beide anfangs überzeugte Nationalsozialisten.

Enge Verbindungen bestanden zwischen dem Widerstand und einem Kreis oppositioneller Diplomaten im Auswärtigen Amt, wie den Brüdern Erich und Theodor Kordt, Hans Bernd v. Haeften und Adam v. Trott zu Solz. Staatssekretär v. Weizsäcker stand hinter ihnen, förderte ihre Bestrebungen und ließ ihnen freie Hand.

Es ist den Bemühungen des Weizsäcker-Kreises allerdings ebensowenig gelungen wie dem Kreis um Canaris, vom Ausland her irgendeine klare Ermutigung für die Gegner Hitlers zu erlangen. Die auf verschiedenen Wegen nach England und Amerika übermittelten Nachrichten über das Vorhandensein und die Pläne des Widerstandes fanden in London und Washington im Winter 1939/40 eine gewisse Aufmerksamkeit, im weiteren Verlauf des Krieges aber keine Resonanz mehr. Die starre Forderung der Alliierten nach bedingungsloser Kapitulation wurde auch nicht gelockert für den Fall, daß in Deutschland die Opposition zum Zuge käme. Immerhin gelang es dem durch Bonhoeffer bei einer Begegnung in Stockholm über Namen und Absichten des Widerstandes unterrichteten Bischof Bell von Chichester nach zähen Bemühungen um den britischen Außenminister Eden, die englische Regierung zu der im Oberhaus am 10. März 1943 abgegebenen Erklärung zu veranlassen, sie stimme mit Stalin darin überein, daß das Ziel des Krieges die Zerstörung des Hitlerstaates, aber nicht die Vernichtung des deutschen Volkes sei. Diese Formel war jeder Auslegung zugängig. Auf einem anderen Blatt steht, ob man es nicht, wenn ein Staatsstreich tatsächlich geglückt und das nationalsozialistische Regime aus eigener Kraft des deutschen Volkes gestürzt worden wäre, erreicht hätte, die harte Forderung der bedingungslosen Kapitulation zu mildern, und ob nicht selbst bei bedingungsloser Kapitulation in diesem Fall Deutschland anders aus dem Krieg herausgekommen wäre, als es tatsächlich geschah. Die letzte Entschlossenheit zum Widerstand beruhte jedoch auf Gründen, die nicht durch Fragen der politischen Zweckmäßigkeit des Unternehmens widerlegt werden konnten. So sagte Hans Henning v. Tresckow, erster Generalstabsoffizier der Heeresgruppe Mitte, zuletzt Chef des Stabes der 2. Armee, im Sommer 1944: »Das Attentat [auf Hitler] muß erfolgen, coûte que coûte. Sollte es nicht gelingen, so muß trotzdem in Berlin gehandelt werden. Denn es kommt nicht mehr auf den praktischen Zweck an, sondern darauf, daß die deutsche Widerstandsbewegung vor der Welt und vor der Geschichte den entscheidenden Wurf gewagt hat. Alles andere ist daneben gleichgültig.«

Die aktive Spitze des Widerstandes konnte nur in der Wehrmacht gefunden werden. Unter den Bedingungen des totalen Staates wäre es, ganz abgesehen von den Spannungen der verschiedenen Widerstandsgruppen zueinander, trotz der großen Zahl von Deutschen, die in den verschiedensten Formen in Opposition standen, unmöglich gewesen, eine revolutionäre Massenbewegung zu organisieren. Um die Situation der Widerstandskräfte im Offizierskorps in ihren großen Schwierigkeiten zu würdigen, ist zu bedenken, daß jede Rebellion gegen das Staatsoberhaupt der Tradition des Offiziers widersprach, sosehr sich die älteren unter ihnen auch des unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen ihrer Ehrauffassung und dem Nationalsozialismus bewußt waren. Das jüngere Offizierskorps aber, das zum Teil stärker vom Nationalsozialismus ergriffen worden war, wäre mit geringen Ausnahmen für den Gedanken eines Staatsstreiches nicht zu gewinnen gewesen. Dazu kam, nachdem Deutschland nun einmal in einem Kampf auf Leben und Tod stand, der unauflösbare Pflichtenkonflikt, auch für denjenigen, der von Hause aus ein Gegner des Regimes war. Was es für einen Offizier bedeutete, im Kriege sich an einem Attentat gegen den obersten Befehlshaber zu beteiligen, mag aus einem Worte des Generaloberst Beck deutlich werden, der noch in der Fritsch-Krise dem ungeduldigen Halder erklärte, daß

Meuterei und Revolution Worte seien, die es im Lexikon eines deutschen Soldaten nicht gebe.

Der Nachfolger Becks im Generalstab, Generaloberst Halder, hat wie in der Sudetenkrise so auch zu Beginn des Krieges versucht, den Staatsstreich durchzuführen. Wahrscheinlich wegen der plötzlichen Rückgängigmachung des ersten Angriffsbefehls ist aber der alte Plan, Hitler festzunehmen, bei Ausbruch des Polenkrieges nicht durchgeführt worden. Halder betrieb dann den gleichen Plan in den Monaten nach dem Polenfeldzug, als das Heer defensiv im Westen stand und nun in Hitler, entgegen dem militärischen Rat Brauchitschs und Halders, der Entschluß reifte, Frankreich unter Verletzung der belgischen und holländischen Neutralität anzugreifen. Neben den militärischen Bedenken vor den unabsehbaren Konsequenzen, die auf lange Sicht die Entfesselung des wirklichen Krieges im Westen haben mußte, ist bei beiden die innere Empörung sichtbar über den Wortbruch Hitlers, der eben erst Holland und Belgien seiner friedlichen Absichten versichert hatte. Beck drängte entschieden zur Aktion und war bereit, sich zur Verfügung zu stellen. Eine Schlüsselfigur in den damaligen Vorbereitungen zu einem Schlag gegen Hitler war Major Groscurth, Chef der Sabotageabteilung in der Abwehr unter Canaris, dann ins OKW versetzt, um dort eine Widerstandsgruppe aufzubauen. Sein privates Tagebuch gehört zu den großen menschlichen Zeugnissen des Widerstandes. Dieser preußisch und christlich gesonnene Offizier war zutiefst getroffen durch die Nachrichten von den im besetzten polnischen Gebiet durch die Einsatzgruppen begangenen Greuel. Das bestimmende Handlungsmotiv seines Widerstandes war eine elementare Auflehnung gegen die Verbrechen des Regimes. Daß es auch damals bei bloßen Planungen blieb, erklärte sich aus einem doppelten Grunde: Von den Oberbefehlshabern der drei Heeresgruppen im Westen war nur Ritter v. Leeb für ein Handeln zu gewinnen, während Rundstedt und Bock ablehnten. Die starke Natur in der Heeresgruppe v. Rundstedt war Generalstabschef v. Manstein, dessen von Rundstedt geförderte und von Hitler schließlich gebilligte operative Ideen zur großen, entscheidungsuchenden Schlacht im Westen drängten. Der zweite Grund für das Unterbleiben des Staatsstreiches ist wohl darin zu sehen, daß die über die Schweiz und den Vatikan geführten Sondierungen in England über die Möglichkeit eines Remis-Friedens zu keiner befriedigenden Antwort führten. Auch war Halder der Meinung, daß die Masse der Soldaten und jungen Offiziere noch ganz hinter Hitler stünde und daß erst ein militärischer Rückschlag die Voraussetzung für einen Staatsstreich schaffen könne. Alles militärisch Denkbare zu tun, um einen Rückschlag zu vermeiden, war aber die Pflicht des Generalstabschefs, der seinem Amt mit vollkommener Hingabe diente. Aus diesem Zwiespalt erklärt sich, daß er nicht den Absprung zur entschiedenen Aktion fand. Der Oberbefehlshaber des Heeres v. Brauchitsch, ohne dessen Zustimmung ein breitangelegter Staatsstreichplan des Heeres nicht durchgeführt werden konnte, war Hitler gegenüber als Person innerlich unsicher und schwankend. Zudem hatten für ihn die Planungen der aktiven Widerstandsgruppe die Grenze des Vertretbaren überschritten. Die römisch-britischen Kontakte waren für ihn Landesverrat. »Wir stehen im Krieg«, so erklärte er gegenüber Halder; »daß man im Frieden mit einer ausländischen Macht Verbindungen anknüpft, darüber läßt sich reden. Im Krieg ist das für einen Soldaten unmöglich.« Daß jedoch für ein verschärftes Gewissen in der äußersten Grenzsituation der Existenz das, was im rechtlichen Sinne eindeutig

militärischer Landesverrat war, nicht als unmöglich, sondern geradezu als sittliche Pflicht erscheinen konnte, zeigt der Fall des Oberst Oster, der vor dem Angriff auf Dänemark und Norwegen und vor dem Westfeldzug den bedrohten Staaten Warnungen zukommen ließ.

Alle Pläne für einen Staatsstreich wurden nach dem großen Triumph des Westfeldzuges zunächst hinfällig. Erst nach der Wende des Kriegsglücks seit Stalingrad und El Alamein lebten sie wieder auf und wurden im Angesicht der herannahenden Katastrophe dringender. Mehrere Attentatsversuche einzelner Offiziere wurden seit 1943 geplant, aber schließlich doch nicht ausgeführt. Ein anderer Versuch scheiterte an der Tücke des Objekts: die von Schlabrendorff, einem Angehörigen des Stabes v. Tresckow bei der Heeresgruppe Mitte, in das Flugzeug Hitlers geschmuggelte Bombe entzündete sich nicht. Eine neue Lage für die Verschwörung entstand dadurch, daß mit Rommel ein populärer Truppenführer, der Kommandogewalt innehatte, für den Widerstand gewonnen wurde. Vor allem aber gewann der Widerstand in Oberst Claus Graf Schenk v. Stauffenberg einen von Schwung und Tatkraft erfüllten Geist, der die Zögernden mitriß. Er war eine ungewöhnliche Erscheinung im deutschen Offizierskorps. Er hatte zu dem Kreis um Stefan George gehört. Seiner ursprünglichen positiven Einstellung zur nationalen Erhebung des Jahres 1933 folgte schon vor dem Kriege eine Abkehr von Hitler und schließlich die entscheidende Wendung gegen ihn. Auch sein Protest gegen das Regime war im tiefsten Grunde nicht politisch motiviert, sondern erscheint als das bedingungslose Aufbegehren eines religiösen Gewissens gegen das Unmenschliche. Stauffenberg bereitete, in enger Verbindung zu Beck und Goerdeler stehend, das Attentat generalstabsmäßig vor. Die Verhaftung Reichweins und Lebers, durch die die ganze Verschwörung in Gefahr geraten konnte, löste den Entschluß zur Aktion aus. Stauffenberg übernahm die Doppelaufgabe, Hitler zu töten und den Ablauf des Staatsstreiches in Berlin zu leiten. Der Putsch scheiterte wiederum an einer unglücklichen Verkettung der Umstände. Die militärische Lagebesprechung im Führerhauptquartier am 20. Juli 1944, in welcher Stauffenberg seine Aktentasche mit dem Sprengstoff in der Nähe Hitlers deponierte, fand nicht wie erwartet im Bunker, sondern in einer Baracke statt. Die Explosion verpuffte, ohne Hitler ernstlich zu verwunden. Der Putsch in Berlin brach auf die Nachricht, daß Hitler lebe, in sich zusammen. Während die Aktion in Paris, vom Militärbefehlshaber Frankreich General v. Stülpnagel ausgelöst, planmäßig abrollte, waren in Berlin nicht alle Verschworenen von der klaren Entschlußkraft Stauffenbergs.

*

Das Scheitern des Putsches bedeutete für den Ablauf des Krieges, daß die Verantwortung des Nationalsozialismus für die Endkatastrophe durch keine zweite Dolchstoßlegende vernebelt werden konnte. Die Tatsache aber, daß der Putsch überhaupt unternommen wurde, obwohl im Grunde keine Hoffnung mehr bestand, hierdurch Deutschland vor dem militärischen Zusammenbruch retten zu können, gibt der ältesten und opferreichsten Widerstandsbewegung in Europa ihren historischen Rang. Es ist das Vermächtnis des 20. Juli, daß in der Auflehnung gegen die Gewalthaber die konservativen, bürgerlichen und sozialistischen Verschwörer ihr Leben opferten, um über die alten Gegensätze hinweg, an denen die Weimarer

Republik zugrunde gegangen war, in einer undogmatischen, neue Wege suchenden Staatsgesinnung in der politischen Ordnung den Maßstab der Menschenwürde wieder zur Geltung zu bringen.

## Wie geht die Staatsgewalt vom Volke aus?

Kritische Anmerkungen zum gegenwärtigen Demokratieverständnis

*Von Manfred Hättich*

### *Die Fiktion der Volksherrschaft*

Gegenwärtig nehmen wieder einmal größere Gruppen (im Ländervergleich in unterschiedlicher Intensität und Breite) die demokratische Doktrin von der Volkssouveränität oder der Volksherrschaft in einer Weise zu wörtlich, die für die freiheitlichen Staaten zerstörend werden kann. Dolf Sternberger hat kürzlich in einem, wie ich meine, sehr bemerkenswerten Vortrag »Was ist die Demokratie wirklich?« darauf hingewiesen, daß der Satz »Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus« schon deshalb irreführend sei, weil keinesfalls alle Staatsgewalt, nicht einmal die gesamte Wahlgewalt, beim Volke liege.[1] Schon die Wahlgewalt ist geteilt, weil das Volk nur auswählen kann, die Vorschlagsgewalt immer nur bei Teilen des Volkes, bei den politischen Eliten und den aktiven Parteimitgliedern liegt. Im Ergebnis seiner Erörterungen postuliert Sternberger, meines Erachtens zu Recht, die Wiederbelebung des Begriffs der »gemischten Verfassung«.

Ebenfalls antithetisch zum verbreiteten Demokratieverständnis möchte ich die Frage aufwerfen, inwieweit es überhaupt sinnvoll ist, von einer sich beim Volk befindenden Staatsgewalt zu sprechen. Die Schwierigkeit beginnt schon mit dem diffusen Gewaltbegriff. Im sozialen und politischen Bereich sprechen wir von Gewalt, wenn jemand einen anderen durch physische Einwirkung oder durch Drohung mit derselben zu einem bestimmten Verhalten zwingt. Das Gewaltmonopol des modernen Staates bringt zum Ausdruck, daß eben dies rechtens staatlichen Organen vorbehalten ist. Wie man auch immer die Begriffe ersetzen oder austauschen mag; ob Gewalt, Macht, Herrschaft oder Autorität – nichts von alldem ist originär beim Volk vorhanden oder haftet ihm an. Empirisch ist davon beim Volk nichts auszumachen. Ist die Annahme einer originären Herrschaftsgewalt des Volkes eine notwendige oder sinnvolle idealistische Fiktion, etwa für das Selbstverständnis des politischen Volkes? Vergröbernd könnte man realistische und idealistische Traditionsströme der Demokratietheorie unterscheiden. Die realistischen Theorien kommen ohne diese Fiktion aus – was übrigens nicht bedeutet, sie seien »ideenlos«. Ich kann mich in dieser knappen Skizze weder berufend noch kritisierend mit den Autoren der beiden Richtungen befassen. Ich kann hier lediglich die Behauptung etwas begründen, daß ich eine Überprüfung der zum Teil auch in der Wissenschaft gängigen Prämissen und

1 Abgedruckt in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« vom 10. 2. 1984.

Leitbilder unserer Demokratie für notwendig halte. Unsere Demokratie könnte an ihren eigenen »Idealen« zugrunde gehen, wenn diese sich notwendigerweise – nicht aufgrund des Versagens von Menschen – mit der Wirklichkeit als unvereinbar erweisen.

Warum sagen wir nicht schlicht, in der Demokratie habe das Volk (genauer gesagt die Bürgerschaft; denn die Wahl- und Abstimmungsberechtigten sind nicht das ganze Volk) das Recht, seine Regierenden – anhand von Minderheitsvorschlägen – zu wählen und im Falle des Plebiszits – aufgrund von Minderheitsvorschlägen – Entscheidungen selbst per Mehrheitsbeschluß zu treffen? Solches Recht beruht letzten Endes auf Vereinbarung, nicht darauf, daß das Volk so etwas wie »Gewalt« besitzt. Diese »Vereinbarung« ist übrigens wiederum ein zentraler Begriff im politikwissenschaftlichen Werk Dolf Sternbergers. Sollten wir nicht das Recht wieder als eine fundamentale Kategorie der Politik und damit auch der Demokratie begreifen lernen?

Der Satz, alle Staatsgewalt gehe vom Volke aus, läßt sich in einer historischen Funktion als Gegenthese gegen nichtdemokratische Regierungslegitimation begreifen. Je selbstverständlicher aber die demokratische Legitimation wird, um so weniger kann diese Funktion die Substanzlosigkeit des Satzes kompensieren. Ich sehe nicht, wie man dem Volk so etwas wie Staatsgewalt oder Regierungsbefugnis, die es delegiert, begründet andichten kann. Das politisch organisierte Volk ist nicht mit Regierungsbefugnis ausgestattet (über wen soll es denn regieren?), es hat einen Bedarf an Regierung. Und die systemunterscheidende Frage ist die, ob und inwieweit es an der Befriedigung dieses Bedarfs selbst beteiligt ist. Mehr am Rande sei erwähnt: Wenn tatsächlich alle Gewalt beim Volke wäre, dann wäre es wohl eine der wichtigsten Maximen freiheitlicher Ordnung, auch diese Gewalt zu beschränken und zu kontrollieren! Oder ist es nicht eine Grundbedingung freiheitlicher Ordnung, daß nirgendwo so etwas wie »alle Gewalt« lokalisiert ist?

### *Die Identität des Volkes*

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich bei dem Versuch, das Volk, von dem die Staatsgewalt ausgehen soll, genauer zu bestimmen. Der politische Volksbegriff deckt sich nicht, jedenfalls nicht von vornherein, mit einem biologischen oder historisch-kulturellen. Das Volk als politische Größe existiert nicht vor oder außerhalb vom Staat. Es ist nicht so, daß ein bereits existierendes Gebilde sich einen Staat oder – allgemeiner gesprochen – eine politische Ordnung gibt in dem Sinne, als wäre vor und nach der Staatsgründung ein mit sich identisches Subjekt auszumachen. Dieses Subjekt entsteht erst in der Staatsgründung. Vorher haftet der »Menge von Menschen« nichts an, das man sinnvollerweise mit Herrschaft, Gewalt, Souveränität bezeichnen könnte. Und die Staatsgründung geschieht durch »Gewalt« einiger weniger oder durch Vereinbarung der vielen; historisch in der Regel durch beides, indem den Herrschaftsgebilden Akzeptanz und Zustimmung der Herrschaftsunterworfenen zuwächst. Unsere modernen Staaten sind entstanden aus der Rechtsfigur des Eigentums von »Herrschaften« an Land und Leuten. Die Grundlage für ein integratives Selbstverständnis »des Volkes« war gegeben, insoweit die Norm eines gegenseitigen Treueverhältnisses durchschlug. Das gilt natürlich erst recht für eine andere historische Integrationsquelle, nämlich für das Verhältnis von Führer und

Gefolgschaft. Beide Integrationsformen lassen sich mit unserem heutigen Demokratieverständnis nicht in Einklang bringen. Schon gar nicht ist uns in der säkularisierten Gesellschaft der Rückgriff auf das Selbstverständnis als »Volk Gottes« möglich. Was ist also dieses Volk?

Unbeschadet der im Ländervergleich notwendigen Differenzierung kann man sagen, daß die Entwicklung der modernen Demokratie in enger Verbindung steht mit der Herausbildung des Nationalstaates. Trotz gegenteiliger punktueller Erfahrungen besonders in den Außenbeziehungen wird man sagen müssen, daß die Integrationskraft der nationalstaatlichen Idee jedenfalls in den alten Nationen nachgelassen hat. Der Nationalstaat überzeugt auch als praktisch-politische Organisationsform immer weniger, weil sich die Staatsfunktionen in abnehmendem Maße autonom erfüllen lassen. Dennoch ist der Nationalstaat nach wie vor das geschichtliche Gehäuse, in dem wir politisch existieren. Dadurch, daß er für uns keine absolute politische Größe oder der höchste Wert ist, hört er nicht auf zu sein. Wie er auch immer sich wandeln mag, Staat ist nicht vorstellbar ohne Staatsvolk. Aber das je konkrete Staatsvolk ist nicht einfach von Natur aus da, sondern das Ergebnis politischer Prozesse, bei denen immer auch Herrschaft und Macht im Spiel waren. Die entscheidende Frage ist, ob das je konkrete Volk rechtlos oder mit Rechten ausgestattet ist. Recht bedeutet immer auch Begrenzung von Gewalt; zugleich bedarf es der Gewalten zu seinem Schutze.

Meine Behauptung, das Volk habe keine Gewalt, die es übertragen könnte, stellt also die Identität des Volkes mit sich selbst nicht in Frage. Diese Identität konstituiert Rechte, aber keine Gewalt, keine Herrschaft. Man sollte Gewalt, Herrschaft oder Regierung instrumental, nicht essentialistisch begreifen. Anders hingegen das Recht: Es kommt dem Subjekt aufgrund seines Subjektseins zu, wie immer wir auch die Modalität kollektiven Subjektseins begreifen mögen.

Das Volk überträgt keine Staatsgewalt, die es hat. Das Volk hat ein Recht auf Regierung, weil es sie benötigt. Die demokratische Idee besagt, das Volk solle auch über die je konkrete Regierung per Mehrheitsbeschluß entscheiden. Die Legitimitätsformel, nach der die Staatsgewalt vom Volke ausgeht, besagt nicht mehr, aber eben auch nicht weniger, als daß die Staatsgewalt im Recht des Volkes gründet. Es ist aber keine Gewalt, die dies bewirkt, sondern die Vereinbarung, es sollen diejenigen regieren, die im Wettbewerb um die Regierungsämter die meisten Stimmen bekommen. Die Staatsgewalt geht nicht von der Gewalt des Volkes, sondern vom Recht des Volkes aus.[2]

Das Recht, Regierung zu legitimieren, setzt eine wie auch immer geartete politisch-soziale Einheit voraus. Es kann ja nicht eine beliebige konturenlose Masse sein, die mit einem solchen Recht ausgestattet ist. Es handelt sich um ein Gemeinschaftsrecht, nicht einfach um die Addition vieler individueller Rechte. Wie sollte sonst der unterliegende Teil die gewählte Regierung ebenfalls als rechtmäßig anerkennen?

---

2 Weil ich das hier auch nicht weiter ausführen kann, sei nur am Rande vermerkt, daß solche Sichtweise auch viele intellektuelle Anstrengungen erspart, zwischen einem hypothetischen und einem empirischen Volkswillen zu unterscheiden. Die sich um diese Unterscheidung bemühenden Theorien bringen ohnedies nichts anderes zum Ausdruck als die Tatsache, daß niemand, weder Regierende noch Regierte, in der völligen Sicherheit leben, politische Entscheidungen dienten tatsächlich, was nichts anderes heißt als rückblickend, den »wahren« Interessen des Volkes.

*Das Gerede von der Basis*

Der Begriff »Basis« hat nur Sinn, wenn etwas, was über ihr aufbaut und von ihr getragen wird, mitgedacht ist. Seine modische Verwendung scheint aber häufiger die Funktion zu haben, dies, wofür etwas Basis sein soll, wegzuretuschieren. Gerade wenn man die von mir kritisierte Annahme, das Volk (= Basis) sei im Besitz einer Gewalt, wieder unterstellt, wendet sich manches, was als Basisaktionen bezeichnet wird, gegen diese Demokratieformel. Man tut nämlich so, als sei diese Gewalt gar nicht »ausgegangen«, als habe man sie gar nicht übertragen. Man mag einwenden, der originäre Träger der Gewalt ziehe sie eben im konkreten Falle wieder an sich. Im Rahmen eines solchen Demokratiekonzeptes stellt sich dann aber die Frage, wieso Teile zu jedem beliebigen Zeitpunkt die Gewalt zurückholen können, die das Volk in seiner Gesamtheit befristet übertragen hat. Der Basisbegriff soll ja offensichtlich Minderheitsaktionen rechtfertigen.

Die Berufung auf die Basis erfolgt meistens auch als Kritik gegen die repräsentative Demokratie, in der das Volk mediatisiert werde. Es handelt sich aber bei Minderheitsaktionen ebenfalls um Vorgänge der Repräsentation. Nur wenn partielle, einer klar definierbaren Gruppe zuzuschreibende Interessen vertreten werden und sich alle Gruppenmitglieder an der Aktion beteiligen, ist die Repräsentationsstruktur auf ein Minimum reduziert. Werden hingegen gesamtpolitische Belange thematisiert, dann erhebt die Aktionsgruppe den Anspruch, für das ganze Volk bzw. für dessen Gemeinwohl zu sprechen. Nicht, daß so etwas in der Demokratie nicht statthaft wäre, aber es ist eben Repräsentation. Man beansprucht, im Interesse des Volkes zu sprechen und zu handeln, ohne sich – im Unterschied zu den gewählten Repräsentanten – auf einen Legitimierungsprozeß berufen zu können. Es ist eine Art usurpatorische Repräsentation. Noch einmal: Es ist in einer freiheitlichen Ordnung völlig legitim, so eindringlich wie möglich für seine Auffassungen von der Politik öffentlich zu werben. Auch nach einer erfolgten Entscheidung wird in der Demokratie der Meinungsmarkt nicht geschlossen. Nicht mit der Demokratie vereinbar ist es, wenn Attacken gegen geplante oder vollzogene Entscheidungen der gewählten Repräsentanten nicht nur mit den Meinungsunterschieden in der Sache, sondern mit der Aberkennung der Legitimation der Repräsentanten begründet werden. Dies geschieht derzeit – ausgesprochen oder unausgesprochen – immer wieder, sonst könnte es nämlich gar nicht zu dem jahrelangen Streit über die Erlaubtheit von Stufen der Gewalt, über die Unterscheidung von Gewalt gegen Sachen und Personen, über Widerstand usf. kommen.

Wenn Aktionsgruppen die sinnvolle und legitime Intention ihrer Aktionen, andere von ihrer richtigeren oder besseren Politik zu überzeugen, verlassen und Repräsentanten oder Mitbürger nötigen, dann beanspruchen sie eine mehrfache Repräsentation: sie beanspruchen absolute politische Wahrheiten, deren sie sich genau so wenig gewiß sein können wie alle anderen. – Sie geben vor, »die Basis« zu repräsentieren, von der sie nur, oft nur sehr kleine Teile sind. – Und in diesem ungerechtfertigten Anspruch einer Repräsentation des Ganzen wollen sie noch Gewalt an diese Basis zurückholen, die dort gar nie war.

*Rechtmäßige Gewalt*

Ich habe bis jetzt ziemlich undifferenziert von Gewalt gesprochen. Mit der Behaup-

tung, das Volk besitze keine Gewalt, die es übertragen könnte, leugne ich natürlich nicht die Tatsache, daß das Volk zur Gewalt fähig ist. Genauer sollte man sagen, daß es im Volk die Möglichkeit von Gewalt gibt, denn es ist nie, auch nicht in Revolutionen oder im Bürgerkrieg, das ganze Volk, das zur Gewalt greift. Ob man nun den vorstaatlichen Zustand als Krieg aller gegen alle, vieler gegen viele oder weniger gegen wenige begreift, es ist eben der vorstaatliche Zustand, in dem es das Volk, von welchem in der Demokratietheorie die Rede ist, noch gar nicht gibt. Solange es dieses Volk nicht gibt, kann es kein Recht haben, also auch keine rechtmäßige Gewalt. Ich sehe nicht, wie man nachweisen will, daß dieses Volk zu den mit vorstaatlichen Rechten ausgestatteten Gemeinschaften zu rechnen ist. Es entsteht erst, indem es zum Staat – im weitesten Sinne des Wortes – sich zusammenschließt oder zusammengeschlossen wird. In diesem Akt erst entsteht auch so etwas wie rechtmäßige, also Staatsgewalt. Und diese liegt, eben dadurch, daß sie entsteht, sogleich bei »Organen«, sonst müßte man eine Gewalt, die jeder gegenüber jedem hat, rechtens nennen. Indem notwendigerweise Staatsgewalt entsteht, hat das Volk – normativ – Rechte gegen dieselbe, sonst ist und bleibt sie Usurpation. Die Staatsgewalt gründet im Recht, nicht in der Gewalt des Volkes.

### *Das Volk als Rechtsgemeinschaft*

Indem das Volk sich staatlich organisiert, wird es zu einer Rechtsgemeinschaft. Staatliche Organisation ist notwendig, weil es einen fundamentalen Bedarf an allgemein verbindlichen Entscheidungen gibt. Die Demokratie setzt für ihren Bestand, wie keine andere politische Ordnung, ein gemeinsames Rechtsbewußtsein voraus. Darunter ist nicht nur eine Summe individueller Rechte, sondern eben auch das Bewußtsein eines gemeinsamen Rechts zu verstehen. Damit scheint es in den freiheitlichen Gesellschaften des Westens gegenwärtig nicht sehr gut bestellt zu sein. Man ist geradezu versucht, von einem epidemischen Subjektivismus zu sprechen, der natürlich kollektive Ballungen keineswegs ausschließt.

Die Rechtsgemeinschaft ist zumindest in der Demokratie dreidimensional zu verstehen. Sie konstituiert nicht nur Rechtsbeziehungen zwischen den Regierenden und den Regierten, sondern auch und grundlegend unter den Regierten selbst. Hängt man nicht der Utopie der herrschaftslosen Gesellschaft oder der Fiktion der Selbstregierung des Volkes an, dann wird man die Legitimierung von Regierung durch die Mehrheit des Volkes als Minimalerfordernis von Demokratie anerkennen müssen. Was immer man auch sonst noch an Merkmalen für Demokratie hinzufügen mag, diese zusätzlichen Merkmale können sinnvollerweise jene Minimalforderung nicht wieder aufheben. Wer Legitimität von Entscheidungen der gewählten Regierung bestreitet, der wendet sich nicht lediglich gegen eine »Obrigkeit«, sondern gegen die Mehrheit seiner Mitbürger. Er kündigt die für eine Demokratie unerläßliche Grundvereinbarung auf. Ohne das Bewußtsein und ein entsprechendes Verhalten, daß das Volk aus Rechtsgenossen besteht, ist Demokratie nicht möglich. Die angestrengten gegenwärtigen Bemühungen, Widerstand oder zivilen Ungehorsam gegen mißliebige Regierungsentscheidungen zu begründen, verraten vordemokratische, obrigkeitsstaatliche Denkstrukturen.

Natürlich ist die Regierungsgewalt nicht unbeschränkt. Wer sich durch Regierungs-

entscheidungen unzulässig in seinen Rechten beeinträchtigt fühlt, ist auf die Gerichte verwiesen. Diese sind sicherlich nicht im Besitz von absoluten Wahrheiten, auch nicht das Verfassungsgericht. Aber was spricht für die Vermutung, daß andere Bürger es sind?

Demokratie läßt sich nur vertragstheoretisch begründen. Sie funktioniert nur, wenn die Bürger sich sozusagen täglich an die Vereinbarung halten, daß diejenigen regieren sollen, die für eine bestimmte Frist von der Mehrheit eben zum Zwecke des Regierens gewählt wurden. Es gibt in der Demokratie ja auch keine Revolutionen, in denen »das Volk« sich gewaltsam gegen wirklich frei gewählte Regierungen erhebt. Es gibt den Putsch, bei dem die Regierung und ihre Anhänger mehr oder weniger überrumpelt werden, und der erfolgreich ist, wenn das Volk die faktische Macht der selbsternannten Regierung hinnimmt. Und es gibt den Bürgerkrieg. In beiden Fällen ist die Rechtsgemeinschaft zerstört.

*Das Recht zum Regieren*

Die Staatsgewalt geht insofern vom Volke aus, als das Volk zwischen Personen und Personengruppen, die sich um die Regierungsämter bewerben, durch Mehrheitsbeschluß auswählt und damit den Ausgewählten den Auftrag gibt zu regieren. Diesem Verfahren muß logisch die Vereinbarung zugrunde liegen, daß dies so gelten soll. Es hat wenig Sinn, so zu tun, als hätte das Volk eine Art Regierungsbefugnis, die es – aus welchen Gründen auch immer – an eine Gruppe von Mitbürgern delegiert. Ohne intellektuelle Akrobatik nachvollziehbar scheint mir hingegen die Vorstellung, daß das Volk, wie schon gesagt, einen Bedarf an Regierung hat und in einer grundsätzlichen Übereinkunft lebt, wie dieser Bedarf gedeckt werden soll.

Es handelt sich also bei der Legitimierung von Regierung durch das Volk um einen rechtlichen Vorgang. Daß damit auch die Befugnis erteilt wird, rechtmäßig Gewalt auszuüben, zwingt keineswegs zu dem Schluß, diese Befugnis liege vorher beim Volk. Natürlich können im vorstaatlichen Zustand Teile des Volkes gegen andere Teile, einzelne gegen andere einzelne, Gruppen gegen einzelne oder Gruppen de facto Gewalt ausüben. Solche Aktionen können aber nicht »dem Volk« zugerechnet werden. Und über irgendeine Art ihrer Rechtmäßigkeit wäre zunächst überhaupt nichts ausgesagt. Um darüber zu befinden, wären eben bereits wieder dazu legitimierte Instanzen notwendig. Wenn eine Gruppe von Menschen sich zusammentut und sich Organe mit der Befugnis der Gewaltausübung schafft, um zu verhindern, daß Mitglieder der Gruppe tatsächliche oder vermeintliche Rechte mit Gewalt durchsetzen, dann bringt sie damit keineswegs zum Ausdruck, daß sie diese Gewalt selbst besitzt und auf andere überträgt. Sie schafft ein Recht zur Gewaltausübung. Selbst wenn man diese Unterscheidung nicht mitvollziehen möchte, wird man zugeben müssen, daß die Ratio des Vorgangs nicht zuletzt die ist, Teilen der Gruppe das Recht abzusprechen, sich auf irgendeine Gewaltbefugnis zu berufen. Mitglieder der Gruppe können also auch nicht Teile der rechtmäßigen Gewalt gewissermaßen wieder zurückholen, ohne gleichzeitig die Loyalität zur Gruppe aufzukündigen. Selbst wenn man meine These also nicht teilt und dem Volk so etwas wie eine bei ihm ruhende Gewalt zusprechen will, liegt es in der Konsequenz dieser demokratischen Formel, daß Teile des Volkes sich nicht auf diese originäre Gewalt berufen können, ohne das

Subjekt der Gewalt oder, im Rahmen meines Konzepts, des Rechts zu destruieren. Konkret heißt dies, daß man der Rechtsgemeinschaft, um deren Wohl es einem eigentlich geht, zunächst einmal die Loyalität aufkündigt.

Nicht mehr zu übersehende Teile unserer Gesellschaft befinden sich auf einem Wege, auf dem das Rechtsdenken verkommt. Es ist viel von subjektiven und individuellen Rechten die Rede, immer weniger aber von Rechtsbeziehungen. Man kann Zweifel haben am Bestand der Demokratie, wenn nicht die überwältigende Mehrheit derjenigen, die sich überdurchschnittlich um Politik kümmern, in ihren Mitbürgern, einschließlich der Regierenden, in erster Linie ihre Rechtsgenossen sieht. Das Gebot kritischer Wachsamkeit gegenüber der Regierung wird in dieser Sichtweise nicht geschmälert. Es ist aber nicht gleichgültig, welches Staatsverständnis der Kritik zugrunde liegt. Nimmt man die Idee der Demokratie ernst, dann kann man nicht so tun, als hätte die Regierung den Auftrag von Leuten, mit denen man wenig oder nichts zu tun hat. Es entspricht aber auch nicht der demokratischen Idee, daß Teile des Volkes sich im Falle des sachlichen Konflikts punktuell gewissermaßen an die Stelle der Regierung setzen, indem sie Entscheidungen zu erzwingen oder zu verhindern suchen. Beim demokratischen Legitimierungsprozeß handelt es sich nicht um Delegation, sondern um Konstituierung rechtmäßiger Staatsgewalt, weil diese vor und außerhalb des demokratischen Legitimierungsprozesses – als rechtmäßige – gar nicht existiert. Damit wird nicht behauptet, es könne außerhalb der Demokratie keine rechtmäßige Gewalt geben. Aber es wird behauptet, daß die Demokratie ihre eigenen Kriterien für Rechtmäßigkeit hat.

## Das Glaubensbekenntnis der Kirche

Zum Entwurf eines neuen katholischen Erwachsenenkatechismus

*Von Walter Kasper*

### I. Zur Vorgeschichte

Die schwierige Situation, in der sich Katechese und Religionsunterricht gegenwärtig befinden, war schon Anlaß zu vielfältigen Überlegungen.[1] Es geht in alledem um nichts weniger als um die Weitergabe des Glaubens an eine neue Generation. Der jetzt im Manuskript vorliegende erste Teil eines neuen katholischen Erwachsenenkatechismus gehört in diesen größeren Zusammenhang.

Die unmittelbare Vorgeschichte dieses Projekts geht zurück auf ein Papier, das vom 27./28. September 1975 datiert ist. Dort heißt es: »Nachdem die vom II. Vatikanischen Konzil in Angriff genommene liturgische Erneuerung durch das neue Missale, das ›Gotteslob‹ und die wichtigsten Ritualien für die Sakramentenspendung zu einem gewissen Abschluß gekommen ist, gehört die Erarbeitung eines neuen Katechismus zu den wichtigsten Aufgaben der Kirche in Deutschland. Die liturgische und pastorale Erneuerung kann nur dann fruchtbar werden, wenn sie verbunden ist mit einer

1 Vgl. den Beschluß der Gemeinsamen Synode »Religionsunterricht in der Schule« und das Arbeitspapier »Das katechetische Wirken der Kirche«.

Erneuerung des Glaubens, und wenn die Verunsicherung hinsichtlich der zentralen Glaubensinhalte in einer positiven Weise überwunden werden kann. Das ist nur möglich, wenn es gelingt, den kirchlichen Glauben in einer verbindlichen Form so darzustellen, daß dabei die Treue zum Ursprung und zur Überlieferung ebenso gewahrt ist wie die Hinwendung zum heutigen Menschen, der sich oft genug auch als getaufter Christ in einer Art Katechumenatssituation befindet.«

Die Glaubenskommission hat diesen Plan auf ihren beiden Sitzungen im Januar und Juli 1976 eingehend diskutiert und positiv aufgegriffen. Die Deutsche Bischofskonferenz hat daraufhin auf der Herbstvollversammlung 1976 eine Katechismuskommission, bestehend aus Bischöfen und Theologen, ins Leben gerufen und ihr einen entsprechenden Auftrag erteilt.

Doch danach begann erst einmal eine lange Leidenszeit. Immer wieder wurden Ansatz und Gliederung des geplanten Werkes sowie Entwürfe von einzelnen Kapiteln diskutiert. Aber aus den recht disparaten Entwürfen, die von verschiedener Hand stammten, wollte kein Ganzes werden, und nach etwa vier Jahren des mühevollen Experimentierens kam das Projekt fast zum Erliegen. Daraufhin faßte die Glaubenskommission im Juli 1981 den Beschluß, es solle ein Entwurf aus der Hand eines einzigen verantwortlichen Hauptverfassers versucht werden. Im September 1981 habe ich in einem längeren Gespräch mit Kardinal Ratzinger, damals Vorsitzender der Glaubenskommission, diese Aufgabe für den dogmatischen Part des Katechismus übernommen. Nachdem die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im Herbst 1981 den Beschluß der Glaubenskommission gebilligt hatte, konnte im März 1982 ein erster Entwurf für den 1. Teil des dogmatischen Parts vorgelegt werden. Das theologische Konzept, das dafür maßgebend war und es in der Folgezeit auch blieb, wurde von der Glaubenskommission im Juli 1982 gebilligt und dann der Deutschen Bischofskonferenz zur Herbstvollversammlung 1982 zur Kenntnis gegeben.

Bei der Erarbeitung der einzelnen Teile wurden außer den Bischöfen und Theologen (Exegeten und Dogmatiker) der Katechismuskommission jeweils ein Vertreter des Faches Moraltheologie und der Katechetik wie für den Sakramententeil ein Vertreter des Faches Liturgiewissenschaft konsultiert. Für einzelne Passagen wurde ein Reformationsgeschichtler beigezogen. Schließlich wurde, entsprechend dem Vorgehen bei der Erstellung des Evangelischen Erwachsenenkatechismus ein namhafter evangelischer Theologe um eine Stellungnahme aus ökumenischer Sicht gebeten.[2] Zwischen der 1. und 2. Lesung ging der Entwurf jeweils allen Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz zur Stellungnahme zu.

Inzwischen liegen alle drei Teile des dogmatischen Parts vor. Ihre Veröffentlichung erscheint schon vor der Fertigstellung des moraltheologischen Parts sinnvoll, ja

---

2 Der Katechismuskommission gehörten an die Bischöfe: Hermann Kardinal Volk, Joseph Kardinal Ratzinger (bis zu seinem Ausscheiden aus der Deutschen Bischofskonferenz im Frühjahr 1982) Erzbischof Friedrich Wetter (Vorsitzender), Bischof Franz Kamphaus (ab Frühjahr 1983), Bischof Karl Lehmann (ab Herbst 1983) sowie als Theologen: Alfons Deissler, Walter Kasper, Karl Lehmann (bis Herbst 1983), Leo Scheffczyk, Rudolf Schnackenburg, Otto Semmelroth (bis zu seinem Tod im September 1979). Als Berater für Moraltheologie war tätig Alfons Auer, für Katechetik Adolf Exeler (bis zu seinem Tod im Sommer 1983), für Liturgik Emil Lengeling, für Reformationsgeschichte Erwin Iserloh. Das ökumenische Gutachten erstattete Wolfhart Pannenberg. Verantwortlich für die Redaktionsarbeit war Martina Lunau.

wünschenswert. Zuvor ist freilich gemäß can 775 § 2 des neuen CIC die Genehmigung durch den Apostolischen Stuhl notwendig. Hoffentlich können dabei Schwierigkeiten, die es beim sog. Holländischen Katechismus und beim französischen Katechismus »Pierres vivantes« gegeben hat, vermieden werden. Die Katechismuskommission hat jedenfalls aus diesen beiden Diskussionen zu lernen versucht.[3]

Diese ganze Arbeit kostete wesentlich mehr Zeit und Kraft, als ich ursprünglich gehofft hatte; sie war andererseits aber auch einfacher, als ich befürchtet hatte. Es waren viele schwierige, heute teilweise kontrovers behandelte Probleme zu bewältigen. Angefangen vom Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie in der Schöpfungs- und Erbsündenlehre, den historischen Fragen bezüglich der Christologie, der Jungfrauengeburt, der Begründung der Sakramente und Ämter, den ökumenischen Fragen bis hin zu den mehr innerkatholischen Kontroversen etwa in der Ekklesiologie und in der Eschatologie. Dazu waren sehr viele Grundlagenüberlegungen notwendig, die in den Text selbst nicht eingehen konnten. Darüber gab es auch innerhalb der Katechismuskommission manche interessante Diskussion, niemals aber eine grundsätzliche Meinungsverschiedenheit über den Inhalt dessen, was katholischer Glaube ist. Es gab keine Abstimmungsprozeduren mit Mehrheiten und Minderheiten, sondern am Ende immer einen Konsens in der Sache. Der innere Zustand der Theologie und das Verhältnis von Lehramt und Theologie können also nicht so hoffnungslos sein, wie es immer wieder hingestellt wird. Die Erarbeitung des neuen Katechismus ist vielmehr ein geglücktes Modell der Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Theologen.

## II. Ein Katechismus – was ist das?

### *1. Katechese als Wesensausdruck der Kirche*

Das Wort Katechismus hat aus vielfältigen Gründen keinen guten Klang. Es ist aus vielerlei Gründen in Verruf gekommen, und sicherlich wird schon bei der Ankündigung eines neuen Katechismus die Frage aufgeworfen werden, ob nun die deutschen Katholiken mittels Indoktrinierung wieder auf Vordermann gebracht werden sollen. Das braucht uns jedoch nicht zu stören. Denn auf der anderen Seite gibt es gegenwärtig auch den unüberhörbaren Ruf nach einem Katechismus. Der Psychologe A. Görres hat erst kürzlich herausgestellt, daß der Pluralismus einerseits, weil befreiend, als Segen begrüßt wird, daß er andererseits aber auch als Fluch erfahren wird, weil die Bodenlosigkeit des Beliebigen auch Ursache für namenlose Ängste, innere Konflikte und Leidenserfahrungen ist.[4]

Deshalb ist es nicht überraschend, daß das Bedürfnis nach einem Katechismus in

---

3 Zum Holländischen Katechismus vgl. J. Dreißen, Diagnose des holländischen Katechismus. Freiburg i. Br. 1968, sowie J. Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung. München/Freiburg i. Br. 1973, S. 65-83. Zum französischen Katechismus vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich. Mit Reden von Erzbischof Dermont J. Ryan (Dublin), Godfried Kardinal Danneels (Mecheln/Brüssel) und Franciszek Kardinal Macharski (Krakau). Einsiedeln 1983.

4 A. Görres, Glaubensgewißheit in einer pluralistischen Welt. Psychologische Anmerkungen. In dieser Zeitschrift 2/83, S. 117-133, bes. 119. 122.

den letzten Jahren wieder deutlich gewachsen ist. Das zeigen nicht zuletzt die zahlreichen Katechismen, die in den letzten Jahren in verschiedenen Sprachen angeboten worden sind.[5] In der Wortflut unserer Zeit ist das Bedürfnis nach dem verläßlichen Wort, in einem oft beliebig gewordenen Pluralismus die Sehnsucht nach Verbindlichkeit im ursprünglichen Sinn des Wortes, in einer geschichts- und erinnerungslos gewordenen Welt ist die Suche nach den bleibenden Werten der Tradition wieder neu in den Vordergrund getreten. Natürlich gibt es auch die Suche nach falschen Sicherheiten. In Abgrenzung gegen den Dogmatismus zur Linken wie zur Rechten muß ein Katechismus das schwierige Gleichgewicht zwischen Freiheit und Bindung, zwischen freisetzender und bewahrender Autorität suchen.

Doch so wichtig alle diese Überlegungen sind, theologisch gesehen sind es vorläufige Erwägungen. Das theologisch entscheidende Argument ist in der Sendung der Kirche durch den auferstandenen Herrn selbst begründet. Diese Begründung steht bereits im ersten Satz des Apostolischen Schreibens von Papst Johannes Paul II. »Über die Katechese«: »Die Katechese wurde von der Kirche immer als eine ihrer wichtigsten Aufgaben betrachtet: denn bevor der auferstandene Christus zu seinem Vater zurückkehrte, gab er den Aposteln einen letzten Auftrag: alle Völker zu Jüngern zu machen und sie alles befolgen zu lehren, was er ihnen geboten hatte« (vgl. Mt 28.19 f.).[6] Katechese wird in diesem Schreiben deshalb definiert als »die Gesamtheit der Bemühungen der Kirche, Jünger zu gewinnen und den Menschen Hilfen zu bieten für den Glauben«.[7] Wir könnten auch sagen: Es geht in der Katechese um die schöpferische Tradierung des Glaubens, um die Auferbauung der Kirche in die Zukunft hinein.

Dieser Vorgang der Glaubensvermittlung ist vielschichtig. Die Katechese ist darin nur ein Element. Sie ist von der Erstverkündigung des Evangeliums, von der Evangelisierung, die zur Erstbekehrung oder zur Neubekehrung führt, zu unterscheiden.[8] In der Katechese geht es also nicht um all die vielfältigen, gerade heute wichtigen Formen einer missionarischen bzw. »offenen« Seelsorge, die sich an diejenigen richtet, die an den »Hecken und Zäunen« stehen. In der Katechese geht es um den

---

5 Aus dem deutschen Sprachraum ist vor allem zu nennen: Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus. Im Auftrag der Bischöfe von Augsburg und Essen hrsg. von A. Baur u. W. Plöger. Donauwörth/Essen 1979; Grundriß des Glaubens. Katholischer Katechismus zum Unterrichtswerk Zielfelder ru. Hrsg. vom Deutschen Katechetenverein. München 1980. Aus dem außerdeutschen Sprachraum: Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus. Freiburg/Basel/Wien 1969; An American Catholic Catechism. New York 1975 (dt.: Ein katholischer Katechismus. München 1976); The Teaching of Christ. A Catholic Catechism for Adults. Ed. R. Lawler u. a. Huntington, Ind. 1976; Catéchisme de la famille chrétienne. Paris 1977; Y veran a Dios. Un Catecismo para adultos. Ed. B. Hurault. Madrid 1978; Pierres vivantes. Recueil catholique de documents privilégiés de la foi. Les évêques de la France aux enfants des C. M. et à leurs aînés, à leurs catéchistes et à leurs parents. O. O. 1980. Signore da chi andremo? Il catechismo degli adulti. Ed. Commissione episcopale per la dottrina della fede, la catechesi e la cultura. Rom 1981.

6 Zur Freude des Glaubens hinführen. Apostolisches Schreiben über die Katechese heute Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Adolf Exeler. Freiburg/Basel/Wien 1980, S. 9 (Nr. 1).

7 Ebd.

8 Ebd., S. 31 ff. (Nr. 18-20).

reifen Glauben und um die vertiefte, mehr systematische Kenntnis des Glaubens.[9] Diese Hinführung zu einem vertieften und reifen Glauben ist kein rein kognitiver und intellektueller Vorgang, sondern ein umfassender Lebensprozeß. Er war von Anfang an verbunden mit einer Einführung ins christliche Leben, in das Leben der Kirche bzw. Gemeinde, besonders in deren liturgisch-sakramentales Leben. Katechese ist also von ihrem Wesen her immer Gemeindekatechese, christliche Initiation und Mystagogie.[10]

Zu einem reifen Glauben gehört es freilich auch, Rechenschaft geben zu können von der christlichen Hoffnung (1 Petr 3,15). Nach katholischem Verständnis ist der Glaube kein blinder Gehorsam und kein bloßes Paradox, sondern ein der Vernunft gemäßer Gehorsam (DS 3009). Im Glauben geht es um die Wahrheit, die ihrem Wesen nach im menschlichen Denken und im christlichen Glauben nur eine sein kann. Die Katechese dient darum auch der intellektuellen Verantwortung des Glaubens. Ein katholischer Katechismus muß sich also der intellektuellen Auseinandersetzung mit den heutigen Fragen stellen.

Wo es in dieser gesamtheitlichen, systematisch vertiefenden Weise um die Tradierung des Glaubens geht, da gilt, wie die Bischofsynode von 1977 in ihrer »Botschaft an das Volk Gottes« betont hat, daß »ein routinemäßiges Wiederholen, das jede Änderung ablehnt, ebenso verhängnisvoll ist wie das unbedachte Improvisieren, das die Probleme zu leichtfertig behandelt«.[11] »Der Konservativismus« – so fügt der Papst hinzu – »führt zum Stillstand, zur Lethargie und am Ende zur Auflösung der Katechese. Unbedachtes Verhalten aber führt zur Verwirrung der Schüler und deren Eltern; wenn es sich um Kinder handelt, zu jeder möglichen Entartung, zum Bruch und schließlich zur völligen Zerstörung der Einheit. Es kommt darauf an, daß die Kirche auch heute den Beweis bringt, wie sie es in anderen Zeiten ihrer Geschichte verstanden hat, daß sie bei der Suche und Anwendung neuer Wege und Perspektiven für den katechetischen Unterricht im Sinne des Evangeliums weise, mutig und treu ist.«[12]

### 2. *Katechese im Wandel der Geschichte*

Bei dieser Sachlage kann es nicht überraschen, daß die Katechese einerseits zu den wesentlichen Aufgaben der Kirche gehört, andererseits jedoch in ihrer konkreten Ausgestaltung einem erheblichen Wandel unterlag. Dazu sind hier nur ein paar fragmentarische Anmerkungen möglich.[13] Sie haben allein den Zweck, das gegenwär-

---

9 Vgl. Katechetisches Direktorium. In: AAS 64 (1972), S. 97-176 (deutsch u. a. Kirchl. Amtsblatt Rottenburg 35, 1978, S. 411-454).

10 Zur Freude des Glaubens hinführen, S. 37 ff. (Nr. 22-24). Vgl. die Definition, die das Missionsdekret des Konzils »Ad gentes«, S. 14, gibt.

11 »Osservatore Romano«, 30. Oktober 1977, S. 7 f. (Nr. 6) (deutsch u. a. Kirchl. Amtsblatt Rottenburg 34, 1977, S. 253).

12 Zur Freude des Glaubens hinführen, S. 30 (Nr. 17).

13 Vgl. J. Hofinger, Art. Katechismus. In: LThK VI, Sp. 45-50; E. Lohse/ H. W. Surkau, Art. Katechismus. In: RGG III, Sp. 1178-1186; A. Läpple, Kleine Geschichte der Katechese. München 1981; W. Bartholomäus, Einführung in die Religionspädagogik. München 1983, S. 1-62.

tige Katechismusprojekt etwas einzuordnen in die lange katechetische Tradition der Kirche.

Die Katechese ist bereits im Neuen Testament grundgelegt.[14] Bereits Gal 6,6 stellt den *Katechōn*, der den Unterricht in der christlichen Lehre erteilt, dem *Katechoúmenos*, der solchen Unterricht empfängt, gegenüber und begründet zugleich den Anspruch des Lehrers auf Lebensunterhalt durch den Schüler. Das bedeutet, daß schon Paulus Recht und Notwendigkeit eines berufsmäßigen Lehrerstandes in der Gemeinde und eine Art institutionalisierter Katechese kennt. Die hohe Bedeutung dieser Unterweisung – wieder ist von *katechein* die Rede – geht daraus hervor, daß Paulus fünf Worte, mit Verstand gesprochen, zehntausend Worten, die in Zungen gestammelt werden, vorzieht (vgl. 1 Kor 14,19). Die biblisch geforderte Gestalt der Katechese ist also nicht das charismatische Zeugnis oder die prophetische Rede, sondern die *didaskalia*, die Lehre. Bei Lukas steht nochmals ein etwas anderer Aspekt im Vordergrund. Er ist besorgt um die Zuverlässigkeit der Lehre, in der man unterwiesen wurde *(katechētēs)* (Lk 1,4). Sein ganzes Evangelium dient dieser Zuverlässigkeit. Dieses Anliegen zuverlässiger und verbindlicher Lehrtradierung findet sich auch in anderen neutestamentlichen Schriften. Die exegetische Forschung unseres Jahrhunderts hat deutlich gemacht, in welchem Umfang es bereits im Neuen Testament fest formulierte und tradierte Glaubensformeln gegeben hat. Man glaubte sogar, von einem »Katechismus der Urchristenheit«[15] sprechen zu können, was in dieser Form zweifellos etwas übertrieben ist.

Es würde zu weit führen, die Linien auszuziehen, die von hier aus zum altchristlichen Katechumenat führten, wie es uns bereits im 2. Clemensbrief, bei Justin, in der Didache, dann vor allem bei Tertullian, Hippolyt und Cyrill von Jerusalem greifbar ist. Die Tatsache, daß Clemens von Alexandrien und Origenes aus Katechetenschulen hervorgingen bzw. dort unterrichteten, zeigt, daß die entfaltete Theologie einen ihrer Ursprünge, sozusagen ihren »Sitz im Leben« in der Katechese hat. Ein Theologe und Bischof vom Rang des hl. Augustinus kümmerte sich höchst intensiv um Theorie wie Praxis der Katechese. Man darf auch erinnern an die Große Katechetische Rede des hl. Gregor von Nyssa, das bedeutendste Werk dieses spekulativ wohl bedeutendsten der drei kappadokischen Väter. Schließlich hat selbst ein Theologe vom Rang des hl. Thomas von Aquin es nicht als unter seiner Würde gehalten, katechetisch ausgerichtete Erläuterungen des Glaubensbekenntnisses, des Vaterunsers und anderer katechetischer Formeln zu verfassen.

Wichtig ist jedoch, daß Katechese und Katechismus nach altkirchlichem und mittelalterlichem Verständnis kein Buch meinen, sondern die mündliche Unterweisung selbst. Sie war mit der Einführung in das sakramentale Leben, konkret mit der Taufvorbereitung verbunden. Später wurden sogar nur die den Taufakt vorbereitenden liturgischen Handlungen bzw. der Frageakt vor der Taufe mit Katechismus bezeichnet.[16] Gegenstand dieser mündlichen Katechese waren vor allem das Glau-

14 H. W. Beyer, Art. Katêcheo. In: ThWNT III, Sp. 638-640; vgl. auch K. Lehmann, Der Katechismus als Form der Glaubensvermittlung. In dieser Zeitschrift 1/83, S. 8-13.

15 A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit (1903). Neu herausgegeben mit einer Einführung von F. Hahn. In: Theol. Bücherei, Bd. 26. München 1966.

16 Vgl. Thomas v. A., Summa theol. III q. 71 a. 1.

bensbekenntnis, das Vaterunser, die zehn Gebote, die sieben Sakramente, das Ave Maria, aber auch das Doppelgebot der Liebe, die acht Seligpreisungen, die sieben Werke der Barmherzigkeit und die sieben Gaben des Heiligen Geistes. Lebendige mündliche Weitergabe und geprägte Form bildeten also von Anfang an eine spannungsvolle Einheit.

Der Übergang von der mündlichen Katechese zum Katechismus als einem Buch entsprang wiederum einem umfassenderen Lebensprozeß in der Kirche, nämlich jenem religiösen Umbruch und jener religiösen Erneuerung, die im 16. Jahrhundert mit der Reformation und der katholischen Erneuerungsbewegung gegeben waren. Die beiden Katechismen Luthers, der sog. Kleine (1529) und der sog. Große Katechismus (1530) trugen nicht wenig zur Konsolidierung der Reformation bei. Umgekehrt waren die katholischen Katechismen von Witzel, Dietenberger, Carranza und vor allem die verschiedenen Katechismen des hl. Canisius wie später von Bellarmin ein Symbol für den Willen, die Weitergabe des Glaubens mit neuem Leben zu erfüllen; sie trugen damals Entscheidendes zur katholischen Erneuerung und zur Befestigung des katholischen Glaubens bei.[17]

Von besonderer Bedeutung war der sog. Römische Katechismus. Er war vom Konzil von Trient selbst in Auftrag gegeben, wurde als ein Gemeinschaftswerk unter dem Vorsitz des hl. Karl Borromäus verfaßt und 1566 von Papst Pius V. herausgegeben.[18] Mit seinem reichlichen Gebrauch der Heiligen Schrift und der Väter war dieser Katechismus zugleich eine Frucht des Humanismus. Er war nicht unmittelbar für den Gebrauch der Gläubigen gedacht; er wandte sich an die Pfarrer, die damals vor allem mit der katechetischen Aufgabe betraut waren. Er enthält sich aller Polemik gegen die Neugläubigen und stellt den Glauben der Kirche positiv dar. Er ist »eines der gewichtigsten Dokumente des ordentlichen Lehramtes«;[19] nicht umsonst trägt die deutsche Übersetzung den bezeichnenden Titel: »Das Religionsbuch der Kirche«.[20] Die Katechismuskommission war der Meinung, dieser Römische Katechismus sei – *mutatis mutandis* – das beste Modell für ihr eigenes Unternehmen: Einheit von Kirchlichkeit, theologischer Wissenschaftlichkeit und Offenheit für die Probleme der Zeit.

Freilich gelang es im 16. und 17. Jahrhundert nicht, die Weitergabe des Glaubens mit dem tieferen Leben der Kirche in der Liturgie zu verbinden. Die verschiedenen Katechismen der Aufklärungszeit lösten sich vollends von der sakramentalen Initiation. Ihr Sitz im Leben war nicht länger das sakramentale Leben der Kirche, sondern die Schule. Das führte zur intellektualisierenden und moralisierenden Verflachung und zur Verschulung der Katechese. Das gilt in anderer Weise auch von dem gegen die Aufklärung gerichteten, von der neuscholastischen Schultheologie bestimmten Katechismus von J. Deharbe von 1847. Dieser Katechismus verriet mehr theologische Korrektheit als christliche Tiefe; er verstand Wahrheit als Richtigkeit klarer Begriffe

17 G. Bedouelle, Das Entstehen des Katechismus. In dieser Zeitschrift 1/83, S. 25-40, bes. 39.

18 Vgl. zusammenfassend G. J. Bellinger, Art. Catechismus Romanus. In: TRE VII, S. 665-668.

19 J. Hofinger, Art. Catechismus Romanus. In: LThK II, Sp. 978.

20 Hrsg. v. M. Gatterer. Innsbruck $^{3}$1940 f.

und exakter Definitionen. Der ganzheitlichere Ansatz von J. M. Sailer und J. B. Hirscher ist demgegenüber zunächst wirkungslos geblieben.[21]

Erst die katechetische und kerygmatische Erneuerung in unserem Jahrhundert, im Zusammenhang der Bibelbewegung und der liturgischen Erneuerung, führte zu einem neuen Durchbruch. Das unmittelbare Ergebnis war der französische Einheitskatechismus von 1940 und der »Katholische Katechismus für die Bistümer Deutschlands« von 1955.[22] Dieser sog. Grüne Katechismus versuchte wieder eine bibelnahe Sprache und eine Konzentration auf das Wesentliche. Trotz seiner Konzentration auf die Reich-Gottes-Botschaft blieb er freilich noch sehr der neuscholastischen Schultradition verpflichtet. Als ein bedeutsamer Entwurf verdient er dennoch bezeichnet zu werden.

### *3. Katechese heute*

Unsere Situation ist gegenüber der von 1955 durch zwei Faktoren wesentlich verändert und fordert daher einen katechetischen Neuansatz: 1. Die verschärfte gesellschaftliche Situation. Aufgrund der inzwischen eingetretenen Säkularisierung kann nicht mehr ohne weiteres vorausgesetzt werden, daß die bisherigen Träger der katechetischen Unterweisung, nämlich Familie und Schule, die Tradierung des christlichen Glaubens leisten bzw. leisten können. In der Religionspädagogik vollzog sich daher nach einer relativ kurzen Zwischenpause eines biblisch orientierten Religionsunterrichts ein Wandel vom kerygmatisch orientierten Religionsunterricht zu mehr säkularen Lebensthemen.[23] 2. Die konziliare Erneuerung des kirchlichen Glaubensbewußtseins hat durch eine Erneuerung aus den biblischen, liturgischen und patristischen Quellen die gegenreformatorischen und neuscholastischen Verengungen aufgebrochen und uns die ältere und größere Tradition wieder neu erschlossen. Diese neue Situation macht auch aus innerkirchlichen Gründen eine neue Gestalt der Katechese und des Katechismus erforderlich.

Auf dem Hintergrund dieser beiden Faktoren ergibt sich die Dringlichkeit der Forderung des Konzils, wie sie sich in Nr. 64 der Liturgiekonstitution findet: »Ein mehrstufiger Katechumenat für Erwachsene soll wieder hergestellt und nach dem Urteil des Ortsordinarius eingeführt werden.« Damit ist wieder erkannt, daß die Katechese nicht nur eine Angelegenheit für Kinder, sondern im alten und ursprünglichen Sinn des Wortes »Christenlehre« ist. So umfaßt sie in jeweils altersspezifischer Weise das ganze Leben des Christen.[24] In unserem Bereich ergab sich daraus das Konzept der Gemeindekatechese.[25]

Alle diese Anstöße haben zu einem neuen Genus von Katechismus geführt: dem

---

21 Vgl. F. X. Arnold, Dienst am Glauben. Freiburg i. Br. 1948, S. 31-92; ders., Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Freiburg i. Br. 1949, S. 115-135.

22 Vgl. Th. Filthaut, Art. Katechetische Erneuerung. In: LThK VI, Sp. 37-39. Maßgebend war vor allem J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung. Regensburg 1936.

23 Vgl. den Überblick in: Handbuch der Religionspädagogik, hrsg. von E. Feifel u. a. Bd. 2. Gütersloh/Zürich 1974, S. 90 ff.

24 Zur Freude des Glaubens hinführen, S. 57 ff (Nr. 35-44).

25 Vgl. die Literaturübersicht bei W. Bartholomäus, Gemeindekatechese. Eine Problemübersicht. In: »Theologische Quartalsschrift« 162 (1982), S. 254-259.

Erwachsenenkatechismus bzw. dem Glaubensbuch für Erwachsene.[26] Der sensationelle Publikumserfolg des 1966 erschienenen sog. Holländischen Katechismus sowie die Beachtung, die das 1973 erschienene, ökumenisch ausgerichtete Neue Glaubensbuch fanden, zeigen zur Genüge, welch enormes Bedürfnis hier vorliegt. Auf evangelischer Seite ist dem die unerwartet positive Aufnahme des Evangelischen Erwachsenenkatechismus von 1975 an die Seite zu stellen. Stichwortartig kann man die Ausrichtung dieser neuen Art von Katechismen durch folgende fünf Punkte charakterisieren:

- Anknüpfung an und Erschließung von Erfahrung (anthropologischer Ansatz)
- Aktualisierende Übersetzung der Überlieferung (hermeneutisches Anliegen)
- Herausstellung des Wesentlichen und Aufweis des inneren Zusammenhangs (Hierarchie der Wahrheiten)
- Ökumenische Öffnung
- Motivierung zum Engagement (Theorie-Praxis-Problem).

Die genannten Katechismen bzw. Glaubensbücher werden diesen Erfordernissen in einem hohen Maße gerecht. Sie stellen alle Meilensteine in der Geschichte der Katechese und des Katechismus dar. Aber sie lassen auch viele und teilweise grundsätzliche Fragen offen. Wiederum nur stichwortartig seien einige dieser Desiderate genannt, die allesamt auf weithin ungelöste Grundlagenprobleme heutiger Theologie verweisen:

- Verhältnis von historisch-kritischer und kirchlich-dogmatischer Schriftauslegung
- Verhältnis von anthropologischem Ansatz und christologischem Kerygma bzw. Verhältnis von objektivem Glaubensinhalt und subjektiver Glaubenserfahrung
- Verhältnis von beschreibend-erzählendem heilsgeschichtlichen Denken und den traditionellen seinshaften Wesensaussagen über Gott, Jesus Christus, Gnade u. a.
- Verhältnis von ökumenischer Offenheit und katholischer Identität.

Angesichts dieser Fragen, die zugleich kritische Anfragen an die genannten neuen Katechismen bzw. Glaubensbücher sind, wird man feststellen müssen: »Ein allseits befriedigendes Werk vom Typ Erwachsenenkatechismus gibt es zur Zeit nicht«,[27] nämlich ein Buch, das sowohl den Erfahrungen und Fragen des Menschen von heute, den Ansprüchen des kirchlichen Lehramtes wie den Einsichten der wissenschaftlichen Theologie entspricht. Sicherlich kann in der gegenwärtigen Situation niemand allen diesen Ansprüchen voll gerecht werden, auch der vorliegende Entwurf nicht. Aber eine möglichst annähernde Erfüllung dieser Postulate entspricht sowohl dem kirchlichen Auftrag wie der pastoralen Situation von heute.

Das Ergebnis dieses gerafften geschichtlichen Überblicks ist ein doppeltes: 1. Katechese ist eine Grundfunktion der Kirche. Sie besitzt eine invariable Grundstruktur, die sich aus der inneren Logik des Glaubens selbst ergibt. Diese kann jedoch geschichtlich sehr verschieden konkretisiert werden. Es gibt also nicht nur eine mögliche Form des Katechismus, vielmehr hat sich die Kirche in jeder Epoche die gemäße Form des Katechismus geschaffen. 2. Jede dieser katechetischen Erneuerun-

---

26 Vgl. W. Langer, Den Glauben fassen. Vom Sinn und Anspruch eines Katechismus für Erwachsene. In: Leiturgia, Koinonia, Diakonia. Festschrift für Kardinal Franz König zum 75. Geburtstag, Hrsg. von R. Schulte. Wien/Freiburg/Basel 1980. S. 363-390.

27 Ebd., S. 388.

gen steht im größeren geschichtlichen Lebenszusammenhang der Kirche. Wenn deshalb heute die Katechismuskommission den Entwurf eines neuen Erwachsenenkatechismus vorlegt, so hat sie damit eine nicht unbedeutende Arbeitsleistung hinter sich; die Hauptarbeit, die katechetische Erneuerung selbst, liegt aber erst noch vor uns. Das Buch, das wir im Entwurf vorlegen, kann ein Hilfsmittel dafür sein; aber der Katechismus selbst ist noch keine Katechese. Wirklich fruchtbar werden kann er nur im Zusammenhang einer umfassenderen Erneuerung der Katechese und des kirchlichen Lebens überhaupt.

## III. Das Profil des neuen Katechismus

### *1. Die Zielgruppe*

Schon die bisherige Katechismustradition kennt zwei Typen: den Großen und den Kleinen Katechismus, den Katechismus für die Hand des Katecheten und den Katechismus für die Hand des Katechumenen bzw. des Schülers. Der vorliegende Katechismus will Großer Katechismus sein. Er ist also kein Schulkatechismus; er kann und will die vorhandenen Religionsbücher sowie neuere Katechismen, die für einen breiteren Leserkreis gedacht sind, nicht ersetzen (was nicht ausschließt, daß er künftige Schulkatechismen inspirieren will). Aufgrund dieser Zielbestimmung richtet sich der neue Katechismus auch nicht einfachhin an »den Menschen von heute«, den es gar nicht gibt und der meist eine bloße Projektion der jeweiligen Wunschadressaten darstellt. Die Adressaten des vorliegenden Katechismus sind vielmehr alle diejenigen, die in der Glaubensvermittlung tätig sind.

Das waren zur Zeit des Trienter Katechismus die Pfarrer. Heute ist der Kreis der in der Glaubensvermittlung, besonders der Katechese Tätigen wesentlich weiter. Neben den Priestern kommen die Religionslehrer, alle in der Gemeindekatechese und bei der Vorbereitung zur Erstbeichte, Erstkommunion und Firmung Tätigen, die Verantwortlichen in der Erwachsenenbildung und in den Verbänden in Frage. Außerdem gehört dieser Katechismus in die Hand von entsprechend motivierten Eltern; er soll auch das Hauskatechumenat erneuern helfen. Er könnte deshalb auch bei Brautleutekursen, in Kreisen junger Familien, bei Gesprächen mit Eltern und Paten vor der Taufe von Kindern u. ä. eine Hilfe sein. Schließlich richtet er sich an alle Christen, die an einer Klärung und Vertiefung ihres Glaubens interessiert sind.

Aus dieser Zielbestimmung ergibt sich: Der Katechismus muß zwar eine missionarische Dimension haben; auch viele Katecheten sind heute faktisch Katechumenen und müssen erst »abgeholt« werden. Aber es geht dem Katechismus nicht primär darum, religiös »Abständige« anzusprechen. Das ist die Aufgabe der Evangelisierung, wozu es eigener und anderer Hilfsmittel bedarf. Adressaten des Katechismus sind also religiös interessierte und engagierte Christen, bei denen eine gewisse religiöse Bildung bereits vorausgesetzt werden kann, wenngleich selbstverständlich nicht notwendigerweise eine akademisch-theologische Ausbildung. Der Katechismus kann deshalb nicht ganz auf denkerische Anstrengung verzichten, will er nicht an den Problemen gerade dieser Zielgruppe vorbeireden.

*2. Inhalt und Aufbau*

Die Katechese gründet nicht auf einer spezifischen Theologie, sondern auf dem gemeinsam verbindlichen Glauben der Kirche, der allen theologischen Entwürfen als Grundlage und Norm vorausliegt.[28] So basiert der neue Katechismus auf dem Glauben der Kirche, so wie ihn jeder Christ bei der Taufe empfangen hat und wie er ihn jeden Sonntag bei der Feier der Eucharistie bekennt: auf dem Glaubensbekenntnis der Kirche. Dieses ist, wie H. de Lubac gezeigt hat, der Abriß und die Zusammenfassung des Glaubens, das *verbum breviatum* und das *breviarium fidei*.[29] Es besteht weitgehend aus neutestamentlich vorgeprägten Formeln und verbindet bis heute alle großen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften; es bringt den Glauben der Kirche aller Zeiten und Räume zum Ausdruck.[30]

Natürlich genügt es nicht, das Glaubensbekenntnis einfach zu wiederholen; es muß lebendig tradiert und angesichts der heutigen Fragestellungen fruchtbar gemacht werden. Insofern steckt im vorliegenden Katechismus sogar viel theologische Arbeit. Es war jedoch das aufrichtige Bemühen seiner Verfasser, dabei innerhalb des für alle verbindlichen katholischen Glaubens Raum zu lassen für unterschiedliche theologische Schulen und Richtungen. Um diesen für das Leben der Kirche unabdingbaren Raum der Freiheit offen zu halten, durften viele durchaus wichtige Fragen, die heute

---

28 Vgl. H. U. von Balthasar, Gründet Katechese auf Glauben und/oder Theologie? In dieser Zeitschrift 1/83, S. 1-7. Selbstverständlich waren sich die Verfasser des neuen Katechismus des hermeneutischen Zirkels bewußt, wonach die Unterscheidung von kirchlicher Lehre und deren theologischer Auslegung selbst nochmals ein theologisches Problem ist, so daß man die Lehre der Kirche nie »chemisch rein« von aller Theologie besitzt. Sie meinten aber, daß sich bereits in der traditionellen Theologie genügend Kriterien finden, die eine hinreichende Unterscheidung beider ermöglichen, ja erfordern.

29 Vgl. H. de Lubac, Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses. Einsiedeln 1975, S. 282. Ähnlich auch Luther, vgl. H. M. Barth, Art. Apostolisches Glaubensbekenntnis II. In: TRE III, Sp. 554 f. Auf die pastorale und katechetische Bedeutung des Credos wurde von Katechetikern und Pastoraltheologen schon verschiedentlich hingewiesen. Vgl. J. A. Jungmann, Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung. Freiburg/Basel/Wien (3. Aufl.) 1965, S. 281-290; F. X. Arnold, Wort des Heils als Wort in die Zeit. Gesammelte Reden und Aufsätze. Trier 1961, S. 97-103. P. Brunner/G. Friedrich/K. Lehmann/J. Ratzinger, Veraltetes Glaubensbekenntnis? Regensburg 1968. Zur protestantischen Diskussion vgl. H. Schröer, Art. Apostolisches Glaubensbekenntnis III. In: TRE III, Sp. 566-570.

30 Dies gilt streng genommen freilich nur für das Große Glaubensbekenntnis, das sog. Nicaeno-Constantinopolitanische Glaubensbekenntnis, welches das offizielle Bekenntnis bei der Eucharistie ist. Demgegenüber repräsentiert das aus dem römischen Taufbekenntnis hervorgegangene sog. Apostolische Glaubensbekenntnis rein lateinisch-westliche Tradition. Vgl. J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie. Göttingen 1972. Deshalb liegt in Abweichung von der bisherigen katechetischen Tradition dem vorliegenden Katechismus nicht das Apostolicum, sondern das Große Glaubensbekenntnis zugrunde. Dafür war einmal der genannte ökumenische Gesichtspunkt maßgebend, zum andern die Tatsache, daß das Große Glaubensbekenntnis inhaltlich umfassender ist und sich deshalb leichter als Rahmen für eine Gesamtdarstellung des Glaubens eignet. Aussagen dagegen, die sich nur im Apostolicum und nicht auch im Großen Glaubensbekenntnis finden (»hinabgestiegen in das Reich des Todes« und »Gemeinschaft der Heiligen«) lassen sich leicht in die Auslegung des letzteren integrieren. Zur neu entdeckten ökumenischen Bedeutung des Großen Glaubensbekenntnisses vgl. Schritte zur sichtbaren Einheit. Lima 1982. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Beiheft zur »Ökum. Rundschau« 45). Frankfurt a. M. 1983, S. 55-154.

in der Theologie legitimer-, ja notwendigerweise erörtert werden, in diesem Katechismus nicht vorentschieden werden. Das gilt etwa für die Diskussion um den transzendentalen Verstehensansatz oder bestimmte ökumenische Zukunftsmodelle. Der Katechismus möchte die gemeinsame Grundlage und den gemeinsamen Rahmen dieser theologischen Kontroversen herausstellen und so etwas zu deren rechten Einordnung und Versachlichung beitragen.

Mit diesem Ansatz beim allen gemeinsamen Credo der Kirche unterscheidet sich der vorliegende Katechismus von den verschiedenen Einführungen in den Glauben, in das Christentum bzw. ins Christsein, wie sie in den beiden letzten Jahrzehnten von verschiedenen Theologen vorgelegt wurden.[31] Er unterscheidet sich auch von den auf solchen Theologien aufbauenden und sie knapp zusammenfassenden »Kurzformeln des Glaubens«.[32] Dieser Ansatz gibt dem vorliegenden Katechismus aber auch sein eigenes Profil im Verhältnis zu anderen, eher vergleichbaren Büchern. Es unterscheidet ihn

– vom Holländischen Erwachsenenkatechismus, der nicht am Symbolum und damit nicht an der trinitarischen Auslegung des Glaubens orientiert ist, sondern anthropologisch ansetzt und den Glauben in einem linear verstandenen heilsgeschichtlichen Sinn auslegt; die Trinitätslehre kann so erst in sehr knapper Form am Schluß behandelt werden;

– vom Neuen Glaubensbuch, das mehr an gegenwärtigen wissenschaftlich-theologischen Problemstellungen orientiert ist und gewissermaßen eine moderne Form der Laiendogmatik darstellt;

– vom Evangelischen Erwachsenenkatechismus, der zwar sehr dezidiert auf der Grundlage der evangelisch-lutherischen Lehre steht, die überlieferte Gestalt eines Katechismus aber nicht nur im Aufbau verläßt, sondern auch dadurch, daß er über sehr viele Inhalte informiert, die nicht unmittelbar Gegenstand der Katechese sind, sondern eher in den Bereich der kirchlichen Erwachsenenbildung gehören.

Die Entscheidung für das Symbolum ist freilich nicht rein formal zu verstehen. Sie hat inhaltlich weitreichende Konsequenzen. Denn sie bedeutet eine Entscheidung für die trinitarische Auslegung des Glaubens.[33] Entsprechend dem Aufbau des Symbo-

31 J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 1968; W. Kasper, Einführung in den Glauben. Mainz 1972; H. Küng, Christ sein. München 1974; K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg/Basel/Wien 1976.

32 K. Rahner, Die Forderung nach einer »Kurzformel« des christlichen Glaubens. In: Schriften zur Theologie Bd. 8. Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, S. 153-164; ders., Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens. In: Schriften zur Theologie Bd. 9. Einsiedeln/Zürich/Köln 1970, S. 242-256; R. Bleistein, Kurzformel des Glaubens. Prinzip einer modernen Religionspädagogik. 2 Bde. Würzburg 1971; K. Lehmann, Kurzformeln des christlichen Glaubens. In: Gegenwart des Glaubens. Mainz 1974, S. 175-199; J. Ratzinger, Kurzformeln des Glaubens? Über das Verhältnis von Formel und Auslegung mit einem Anhang über Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche. In: Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zu einer Fundamentaltheologie. München 1982, S. 127-138. Von protestantischer Seite: G. Ruhbach, Glaubensbekenntnis für unsere Zeit. Gütersloh 1971.

33 Zur trinitarischen Grundgestalt des Credo vgl. H. de Lubac, a.a.O. (Anm. 29), S. 29-56. Dort auch die Auseinandersetzung mit einer einseitig christozentrischen Deutung, wie sie vor allem bei O. Cullmann, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse (Theol. Stud. 15). Zollikon/Zürich 1949, vertreten wird.

lums ist der dogmatische Part des neuen Katechismus in drei Teile gegliedert: Gott, der allmächtige Vater, der Schöpfer Himmels und der Erde – Jesus Christus, als Sohn Gottes das Heil der Welt – das Werk des Heiligen Geistes, in dem uns Gottes Heil in Jesus Christus durch die Kirche, ihre Verkündigung und Sakramente vermittelt wird. Diese trinitarische Auslegung mag auf den ersten Blick weit entfernt sein von den heutigen Problemen. Doch die Verklammerung zwischen immanenter und heilsökonomischer Trinität, zwischen Gottesfrage und menschlicher Sinnfrage kommt im Credo selbst zum Ausdruck in dem zentralen Bekenntnissatz: »für uns und um unseres Heiles willen«. Diese Aussage erfordert eine auf den Menschen und seine Heilsfrage ausgerichtete Interpretation. Die Trinitätslehre ist danach Voraussetzung und Urbild der Heilswirklichkeit in Jesus Christus. Das trinitarische Bekenntnis muß also verstanden werden als Auslegung des Geheimnisses Jesu Christi, welches das letzte Konzil als Zusammenfassung aller Heilsaussagen bezeichnet hat.[34] Im Geheimnis Christi wird uns aber sowohl das Geheimnis Gottes wie das Geheimnis des Menschen endgültig offenbar.[35] Als Grundidee des neuen Katechismus könnte man deshalb den Satz des hl. Irenäus von Lyon anführen: »Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch.«[36] Des Menschen Gemeinschaft, Freundschaft und Einheit mit Gott ist seine wahre Vermenschlichung.

Aus diesem theozentrischen wie anthropozentrischen Materialprinzip ergeben sich drei Formalprinzipien des Katechismus:

Erstens: Katholisches Schriftprinzip. Das Glaubensbekenntnis ist ja die zusammenfassende maßgebliche Interpretation des Urzeugnisses des Glaubens, der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testaments. Deshalb ist die im Licht des Symbolums gelesene und interpretierte Schrift der Primärgegenstand des Katechismus, sozusagen die Seele der Katechese. Der neue Katechismus hält sich damit an die vom Konzil beschriebene und vorgeschriebene Methode. Er beginnt nicht wie die Neuscholastik und die von ihr bestimmten Katechismen mit dogmatischen Thesen bzw. Merksätzen, sondern mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift, um dann zu den die Schrift auslegenden Zeugnissen der Tradition überzugehen.[37] An dieser Stelle hatte sich die Zusammenarbeit von Dogmatikern und Exegeten konkret zu bewähren. Es ist deutlich geworden, daß die moderne Exegese, wenn sie sich in diese Überlieferungs- und Interpretationsgeschichte der Kirche hineinstellt, diese zugleich befruchten, bereichern und vertiefen kann.

Zweitens: Elementarisierung und Konzentration des Glaubens. Alle späteren dogmatischen Formulierungen der Kirche können als Entfaltungen der im Glaubensbekenntnis formulierten Grundwahrheiten des Glaubens verstanden werden. So ergibt sich vom trinitarischen Aufbau des Symbolums her, daß der christliche Glaube nicht eine Addition oder gar ein Sammelsurium einzelner Glaubensartikel, sondern

---

34 Vgl. Vatikanum II, Dekret über die Ausbildung der Priester »Optatam totius« 14 f. Vgl. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982, S. 371. Zum Verhältnis von Jesu Basileia-Verkündigung und nachösterlichem Kerygma und Dogma vgl. neuerdings H. Schürmann, Gottes Reich – Jesu Geschick. Freiburg/Basel/Wien 1983, S. 246-251.

35 Vgl. Vatikanum II, Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« 22.41.

36 Irenaeus, Adv. haereses IV, 20, 7.

37 Vgl. Vatikanum II, Dekret über die Ausbildung der Priester »Optatam totius«, 16.

ein organisches Ganzes ist, das eben als solches seine innere Plausibilität und Überzeugungskraft besitzt. Darum versucht der Katechismus im Rahmen der Auslegungen des Großen Glaubensbekenntnisses eine innerlich zusammenhängende Gesamtdarstellung des katholischen Glaubens derart, daß in allen Einzelfragen jeweils das Elementare und Fundamentale zum Aufscheinen kommt. Einer solchen Konzentration, die von einer bloßen Reduktion verschieden ist, kommt in der gegenwärtigen Glaubenssituation große Bedeutung zu. Sie kann zu einer Verwesentlichung des Glaubens führen.

Drittens: Ökumenische Dimension. Die soeben angesprochene Hierarchie der Glaubenswahrheiten ist, wie das Konzil betont hat, auch ökumenisch von größter Bedeutung.[38] Die Schriftauslegung des Symbolums verbindet ja alle Kirchen und die meisten kirchlichen Gemeinschaften. Der Ansatz beim Symbolum ist also ein ökumenischer Ansatz. Deshalb geht dieser Katechismus, anders als die meisten nachtridentinischen Katechismen, nicht von dem die Konfessionen Trennenden, sondern vom Verbindenden und Gemeinsamen aus. Die Kontroverslehren sind damit alles andere als bagatellisiert. Sie sind zwar keine Infragestellung des Gemeinsamen, aber doch auch kein beliebiger Zusatz zum Gemeinsamen. Sie sind eine unterschiedliche Interpretation der ökumenisch gemeinsamen Basis selbst. So geht es in der ökumenischen Diskussion nicht um sogenannte Randwahrheiten, sondern um die rechte Gesamtauslegung des Christlichen insgesamt. Das erst gibt dem ökumenischen Anliegen seinen Ernst und seine Dramatik. Daraus ergaben sich Nüchternheit in der Beurteilung der ökumenischen Situation wie die Verpflichtung, das ökumenische Anliegen vom Zentrum des Christlichen her aufzugreifen und es so im Geist des letzten Konzils weiterzuführen. Deshalb wurden im Katechismus die ökumenischen Gesprächsergebnisse jeweils genannt, ohne daß die noch verbliebenen Differenzen verschwiegen worden wären. Dabei konnte an einigen entscheidenden Stellen dankbar auf Formulierungen des Evangelischen Erwachsenenkatechismus zurückgegriffen werden. Auch dies ist Ausdruck einer neuen ökumenischen Gemeinsamkeit.

### *3. Methodische Erschließung und literarische Form*

Bei der Erarbeitung eines Katechismus spielen neben den inhaltlich-theologischen Überlegungen selbstverständlich auch Fragen der literarischen Form und der methodisch-didaktischen »Aufbereitung« eine erhebliche Rolle. Gerade bei einem Katechismus stellt sich das grundsätzliche hermeneutische Problem von »Wahrheit und Methode« (H. G. Gadamer).

Damit ist zunächst ein fundamentalkatechetisches Problem gestellt. Dabei geht es um die rationalen Verstehensvoraussetzungen des Glaubens und um das legitime Anliegen des anthropologischen Ansatzes. In mehr pastoraler Sprache nennt man dies »abholen« und »anknüpfen«. Dies geschieht in den neueren Erwachsenenkatechismen durchweg durch eine Abkehr vom künstlichen Frageschema der Schulkatechismen und durch die Hinkehr zu den wirklichen Fragen des Menschen. Das sind nicht ohne weiteres die Fragen, welche »die Leute« – wer ist das schon? – nach Auskunft von Umfragen und nach Meinung der Massenmedien bewegen. Es geht nicht so sehr um

38 Vatikanum II, Ökumenismusdekret »Unitatis redintegratio«, 11.

die Fragen, die der Mensch hat, als um die Frage, die er letztlich selbst ist und auf die allein Gott in Jesus Christus die volle Antwort ist.[39] Dabei ist der Glaube entgegen einer allzu vereinfachenden Korrelationstheologie[40] nicht nur die Antwort auf Fragen, die wir schon haben, sondern selbst eine Frage an unsere Fragen wie an unsere Antworten. Es geht also um die Frage im Evangelium: »Meister, was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?« (Mt 19,16). Es geht um die Tauffrage: »Was erbittest du von der Kirche Gottes?« – »Das ewige Leben.« Es geht um die alte und doch immer wieder neue Katechismusfrage: »Wozu sind wir auf Erden?« Welches ist der Sinn des Lebens? Diese Frage mußte in allen Kapiteln immer wieder neu der Ausgangspunkt sein.

An zweiter Stelle ergeben sich Darstellungsweise und Methode aus einer materialkatechetischen Überlegung. Die überbietende Antwort, welche die Grundfrage des Menschen durch die Offenbarung erfährt, kann, wenn anders nicht nur Gott, sondern auch der Mensch ein Geheimnis ist, nicht bewiesen werden. Sie erweist ihre Wahrheit vielmehr durch sich selbst, indem sie uns ein neues Licht aufsteckt, in dem wir uns und die Welt erst voll »begreifbar« werden. Dieses »lumen fidei«, modern gesprochen: diesen horizonteröffnenden Charakter des Glaubens, gilt es fruchtbar zu machen, wenn im Katechismus der »Lebenswert«, die »Bedeutsamkeit«, die »Relevanz« der jeweiligen Glaubenswahrheiten dargelegt werden sollen. Die Verfasser des Katechismus sind deshalb von der Überzeugung ausgegangen, sie sollten nicht den untauglichen Versuch machen, die Weisheit Gottes durch menschliche Weisheit oder gar lediglich durch geschickte »Aufhänger« und »Knüller« »aufzupolieren«. Sie meinten, daß vor allem die Texte der Heiligen Schrift für sich selber sprechen und für den, der glaubt, auch aus sich selbst »einleuchtend« sind.

So ist uns bei der Ausarbeitung des Katechismus immer deutlicher geworden, daß die allgemein gültige Primärsprache des Glaubens, um die es in einem Katechismus ja geht, die Sprache der Bibel selbst ist. Deshalb bemüht sich der Katechismus nicht nur um eine möglichst bibelnahe Sprech- und Ausdrucksweise, er möchte vielmehr möglichst oft die Bibel selbst zu Wort kommen lassen. Neben der Bibel sollten die wichtigsten Lehraussagen der Kirche möglichst im Wortlaut zitiert werden. Das sollte dem Ganzen die Objektivität geben, die man von einem Katechismus zu Recht erwarten darf. Der Katechismus sollte – etwas salopp ausgedrückt – den Lesern die Möglichkeit geben, Mutter Kirche im Originalton zu hören. Dazu gehören nicht nur die Dogmen, sondern auch die übrigen Traditionszeugnisse, vor allem das Zeugnis der Liturgie, der Kirchenlieder und – in dem Ausmaß, als dies in einem Katechismus möglich ist – Aussagen von Kirchenvätern und großen Heiligen. Dagegen verzichtet der Katechismus ganz darauf, noch lebende Autoren mit Namen zu nennen, auch dort, wo diese – was selbstverständlich sehr oft geschieht – mehr oder weniger direkt verwertet worden sind. Es sollten weder neue »Kirchenväter« und »Kirchenlehrer«

---

39 Vatikanum II, Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«, 21 f. Vgl. dazu W. Kasper, Christologie und Anthropologie. In: »Theologische Quartalsschrift« 162 (1982), S. 202-221.

40 Diese vereinfachte Tillichsche Korrelationstheologie steht hinter dem seinerzeit vieldiskutierten Entwurf von H. Halbfas, Fundamentalkatechetik. Sprachliche Erfahrung im Religionsunterricht. Düsseldorf 1968. Wesentlich differenzierter: E. Feifel, in: Handbuch der Religionspädagogik Bd. 1, S. 86 ff.

kreiert, noch irgendwelche »Kirchengegner« persönlich zensuriert werden, was Eindeutigkeit in der Sache ja nicht ausschließt. Bewußt sollte auch jede Art von Enzykliken-Theologie vermieden und statt dessen die Zeugnisse der größeren und älteren Tradition zur Geltung gebracht werden.

Schließlich noch ein letztes methodisches Prinzip. Die Sinnfrage des Menschen wie die Sinnantwort des Glaubens sind keine reine Theorie. Die christliche Wahrheit will vielmehr getan werden, und nur als getane kann sie das ihr eigene Licht entfalten (Joh 3,21). Die Didaskalia, die biblisch gesehen für die Katechese wesentlich ist, ist darum etwas anderes als eine Theorie im modernen Sinn des Wortes. Es war uns deshalb ein Grundanliegen, christliche Lehre und christliches Leben miteinander zu verbinden und bereits im dogmatischen Part jeweils die individual- und sozialethische wie die spirituelle Dimension des Glaubens deutlich zu machen. So enthält bereits dieser Teil in nuce alle wesentlichen Aussagen des moraltheologischen Teils. Was noch fehlt, ist die moraltheologische Systematisierung und die kasuistische Konkretisierung. Dies zu leisten, wird angesichts der gegenwärtigen Situation zweifellos noch manche Probleme aufgeben.

Zum Schluß noch ein Einwand. Man hat manchmal gesagt, in diesem Katechismusentwurf sei das didaktische Anliegen zu kurz gekommen. In gewissem Sinn: Ja. Doch warum? Es sollten bewußt keine didaktischen Verprägungen und Vorprogrammierungen vorgenommen werden. Es sollte vielmehr dem Katecheten die Freiheit gegeben werden, die er braucht, um die Katechese je nach den sehr vielfältigen Situationen, je nach Alter, Lebensumständen, Bildungsniveau, Fragen und Bedürfnissen seiner Katechumenen zu gestalten. Auch dies entspricht dem Vorbild des Römischen Katechismus.[41] So erweist sich der vorliegende Katechismus auch in seiner didaktischen Selbstbegrenzung als ein weitmaschiges, offenes System. Er will didaktischen Sachverstand nicht gängeln, sondern freisetzen. Er will im Sinn des Neuen Testaments kein starres Lehrgesetz sein, sondern ein Lehrtypos (Röm 6,17), ein Vorbild *(hypotýpōsis)* (2 Tim 1,13), dem man nur in schöpferischer Treue gerecht werden kann. Unmittelbar verwertbare Hilfestellungen zu geben, hätte die Möglichkeiten dieses Katechismus wie die Kompetenz seiner Verfasser überstiegen. Dafür werden andere Hilfsmittel notwendig sein.

Der vorliegende Katechismus ist also noch nicht selbst die notwendige Erneuerung der Katechese. Er ist dafür nur ein Instrument; er versteht sich als ein Dienst. Er will Mut machen und zeigen, daß es auch heute möglich ist, die vom Christen geforderte Rechenschaft von seiner Hoffnung (1 Petr 3,15) zu leisten. Er will nach einer Periode zunächst des hoffnungsvollen Aufbruchs und des fruchtbaren Umbruchs, dann aber auch von mancherlei Verunsicherung, Verflachung und Verödung die tragenden Fundamente sowie die Koordinaten und Dimensionen des Ganzen wieder deutlicher sichtbar machen. Er will nach einer oft einseitigen Betonung des Methodischen und Didaktischen die Sache selbst herausstellen und nach vielerlei Diskussionen über private Hypothesen und Theorien den für alle verbindlichen und allen gemeinsamen Glauben zur Sprache bringen: den Glauben des die Zeiten und Räume übergreifenden Wir der Kirche. Auf diese Weise will dieser Katechismus helfen, das überlieferte

41 Catechismus Romanus, prooem. q. 11.13.

Glaubensbekenntnis der Kirche wie eine leuchtende Fackel an eine neue Generation weiterzugeben, damit das Wort, das von Anfang an war, das Wort des Lebens, auch in Zukunft verkündet und geglaubt wird (vgl. 1 Joh 1,1).

## Biblische Exegese und Auferstehung

*Von Michael Dummett*

*In Fortführung der Kontroverse über das »leere Grab« (vgl. in dieser Zeitschrift Rudolf Pesch 1/82, S. 6ff., Hans Urs von Balthasar 2/82, S. 198, Winfried Henze 3/82, S. 301f., Meinolf Habitzky 4/82, S. 403ff.) stellen wir hier den Beitrag von Michael Dummett: Biblische Exegese und Auferstehung (Biblical Exegesis and the Resurrection) vor. Der Beitrag erschien in der Zeitschrift der englischen Dominikaner »New Blackfriars« (Februar 1977) und stellt die Antwort auf die Ausführungen dreier englischer Theologen zum gleichen Thema dar. Er wurde für die Übersetzung geringfügig gekürzt.*

*Unmittelbarer Ausgangspunkt ist ein in »New Blackfriars« 1976 erschienener Artikel von P. Fergus Kerr OP »Catholic Faith and Easter Stories«. Dieser Artikel knüpft seinerseits an ein im gleichen Jahr erschienenes Buch von H. Richards an: »The First Easter: What really happened«, das erstmals die Sichtweise deutscher protestantischer Exegeten wie W. Marxsen in den englischen Katholizismus einzuführen versucht. Eingeleitet wurde der Artikel in »New Blackfriars« durch einen Kommentar des Chefredakteurs P. McCabe OP. Die Antwort von M. Dummett stellt einen sehr prinzipiellen Angriff gegen eine seines Erachtens mißbräuchliche Verwendung des Begriffs der »literarischen Form« zum Zwecke der metaphorischen Interpretation der Berichte vom leeren Grab dar. Der Verfasser, Professor für Logik in Oxford, ist ein weltweit bekannter führender Repräsentant der analytischen Philosophie und Wissenschaftstheorie. Er ist außerdem in England durch öffentliches Engagement gegen die zunehmende Ausländerdiskriminierung hervorgetreten.*

Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, daß wir bei der Interpretation der Heiligen Schrift nach den Intentionen der heiligen Verfasser suchen und dabei die literarischen Formen berücksichtigen müssen. Ich schreibe als Laie in diesen Dingen und werde wahrscheinlich in wichtigen Einzelheiten Fehler machen. Ich wage es dennoch darüber zu schreiben, da ich nicht glaube, daß meine allgemeine Einschätzung der Frage falsch ist. Und diese ist folgende: In dem Stil von Bibelkritik, der zur Zeit in der katholischen Kirche vorherrscht, ist die Berufung auf literarische Formen kaum noch mehr als ein formeller Kunstgriff, der dazu dient, das – manchmal sogar vor sich selbst – zu verbergen, was die Exegeten wirklich meinen; und was sie meinen, ist in der Regel mit jedem wie auch immer beschaffenen Glauben an die Inspiration der Schrift und häufig mit noch fundamentaleren christlichen Glaubensartikeln unvereinbar.

Das allgemeine Prinzip, daß wir die jeweilige literarische Form berücksichtigen müssen, ist klar und evident. Was als Allegorie gemeint war, muß als Allegorie gelesen werden; was als Dichtung oder als historische Erzählung geschrieben wurde, muß als

Dichtung oder als historische Erzählung gelesen werden. Beim Lesen historischer Berichte müssen wir versuchen abzuschätzen, welche Freiheiten der Autor sich erlaubt hat und kein falsches Gewicht auf Einzelheiten legen, für die er sich nicht verbürgen wollte; wir müssen Berichte von Rekonstruktionen unterscheiden, müssen uns über das Benutzen von Kunstgriffen wie Komprimierung und Dramatisierung klar sein. Bei der Anwendung dieses Prinzips aber müssen wir uns – wie stets – der Evidenz unterwerfen und sie nicht nach unserem Willen beugen. Die Annahme des Prinzips der literarischen Formen bedeutet die Anerkennung des allgemeineren Prinzips, daß Inspiration nicht gleichbedeutend mit Diktat ist. Die inspirierten Schriftsteller handelten nicht als Schreibmaschinen: Es war nicht einfach die Hand inspiriert, die die Feder hielt, sondern der kreative menschliche Geist selbst. Das bedeutet: *Was wir in der Bibel lesen, ist in dem Sinne wahr, der von den Schriftstellern selbst beabsichtigt ist.* Wenn wir daher sagen, daß ein Buch oder ein Abschnitt diese oder jene literarische Form aufweist, so heißt dies, etwas darüber aussagen, wie der Schriftsteller oder Kompilator verstanden werden wollte. Es ist Unsinn, einem Teil der Bibel irgendeine literarische Form zuzuschreiben, wenn man nicht annimmt, daß er dieser Form entsprechend geschrieben wurde. Eine solche Annahme ist eine Hypothese, deren Wahrscheinlichkeit nach den gebräuchlichen Maßstäben abgeschätzt werden muß. Es ist unwahrscheinlich, daß es irgendeine literarische Form gibt, für die ein biblisches Werk das einzige oder erste Beispiel ist. Es mag natürlich ein literarisches Experiment, ein isoliertes Beispiel einer literarischen Form geben, z. B. »Finnegan's Wake«; aber solche Fälle sind notwendigerweise außerordentlich selten. Normalerweise wird eine literarische Form von einer akzeptierten Konvention geleitet: Wollen wir glaubhaft machen, daß ein bestimmtes Werk Beispiel für eine solche gegebene Form ist, so müssen wir deshalb den Nachweis erbringen, daß diese Form zur Zeit ihrer Niederschrift üblich war. Noch unwahrscheinlicher ist es, daß die literarische Form eines Werkes vom Zeitpunkt seiner Entstehung an falsch beurteilt wurde. Spätere Generationen mögen, als Ergebnis irgendwelcher Änderungen literarischer Gewohnheiten, die Absicht des Verfassers mißverstanden haben. Die Annahme jedoch, daß er von Anfang an mißverstanden worden sei, hieße nicht nur unterstellen, daß er ein außergewöhnlich erfolgloser Verfasser war; es würde Zweifel an jeder Interpretation begründen, die diese Annahme erforderlich macht.

Die in der gängigen Bibelexegese gemachte Berufung auf das Prinzip der literarischen Formen vernachlässigt die Erfordernisse der Glaubwürdigkeit: Sie ist zu einer bloßen Technik geworden, die es dem Exegeten erlaubt, ohne formell die Wahrhaftigkeit der biblischen Verfasser zu verneinen, das Gleiche zu glauben wie jeder Kritiker, der diesem Wahrheitsanspruch gegenüber keine Verpflichtung hat. So ist es z. B. üblich zu sagen, daß die Erklärung der Parabel vom Sämann, die nach den Evangelien unser Herr selbst gibt, in Wirklichkeit nicht die seine ist, und auch nicht diejenige widerspiegelt, die er im Auge hatte, sondern daß sie vielmehr eine Anpassung der Parabel an die Lage der frühen Kirche darstellt. Wenn man keinen Grund dafür sieht, die Unterstellung zu vermeiden, die Evangelisten hätten ihrer Neuinterpretation des Gleichnisses eine erschlichene Autorität gegeben, so mag man das überzeugend finden. Was nicht überzeugt, ist die Suggestion, daß es sich um einen wohlverstandenen literarischen Kunstgriff handelt – daß also die ursprünglichen Leser des Evangeliums gar nicht annahmen, Jesus selbst habe die Parabel so erklärt oder habe auf diese

Art verstanden werden wollen. Im Gegenteil, dies scheint offensichtlich unwahrscheinlich. Wir haben z. B. im Ersten Brief an die Korinther einen Fall, in welchem Paulus gewissenhaft darauf bedacht ist zu unterscheiden, was er unter direkter Berufung auf Christus sagt und was lediglich seine eigene Aussage ist. Beginnen wir mit einer gläubigen Festlegung zugunsten der Wahrhaftigkeit der Autoren, dann wird natürlich unsere Einschätzung der Wahrscheinlichkeit dementsprechend ausfallen: was andernfalls vielleicht wahrscheinlich wäre, wird unmöglich; und was andernfalls unwahrscheinlich wäre, wird wahrscheinlich. Wahrscheinlichkeiten jedoch so einschätzen, als wären wir durch gar keinen Glauben festgelegt, dann aber an dieser Festlegung doch festhalten wollen, indem wir uns auf literarische Formen berufen, auch wenn diese Berufung äußerst unplausibel ist, das ist im Kern unehrlich; und diese Unehrlichkeit verseucht den Großteil der modernen katholischen Bibelexegese.

Nehmen wir die Kindheitserzählungen im Matthäus- und im Lukas-Evangelium; sie sind, so sagt man uns gewöhnlich, Beispiele für Midraschs. Folglich, so heißt es, wollen sie nicht im Sinne historischer Authentizität verstanden werden. Es handelt sich um bloße Erdichtungen in alttestamentlichem Stil, bei denen wir nur auf den symbolischen Inhalt achten sollen.

Nun, wenn es tatsächlich einen wohlbekannten Stil literarischer Komposition gäbe, der darin besteht, daß imaginäre Geschichten über wirkliche Menschen erzählt werden, deren Sinn in alttestamentlichen Entsprechungen und in der symbolischen Bedeutung dieser Entsprechungen liegt, so sollten wir gewiß ernsthaft überlegen, ob diese Erzählungen als Beispiele für diesen Stil gelesen werden sollten. Tatsächlich gibt es keinen solchen Stil: Midrasch ist etwas völlig anderes. Es gibt Beispiele einer midrasch-artigen Exegese im Neuen Testament; des hl. Paulus Erörterung über die zwei Söhne Abrahams im Galaterbrief ist eines davon. Wie immer jedoch die Kindheitserzählungen verstanden werden sollen, es ist ein Mißbrauch von Wörtern, sie als Midrasch zu bezeichnen; Dieser Mißbrauch kommt von einer Denkgewohnheit, aufgrund deren man zuerst entscheidet, was man denken möchte, um dann irgendeine Formel aufzugreifen, mit der man das decken kann, auch wenn sie nicht paßt.

Diese allgemeinen Bemerkungen beziehen sich auf den Artikel »Catholic Faith and Easter-Stories: Reflections on Hubert Richards« von Rev. Fergus Kerr OP und den begleitenden Leitartikel von Fr. McCabe (New Blackfriars, Band 57, August 1976). »Die Frage«, schreibt Fr. Kerr, »ist . . ., welche Freiheit ein Katholik hat, die Ostererzählungen in den Evangelien als eine besondere Art der Dichtung zu betrachten«. Wenn wir diese Frage beantworten, müssen wir gleichzeitig versuchen zu sagen, was denn – wenn diese Erzählungen Dichtung *sind* – die Evangelisten uns damit zu lehren versuchten; und da sie sich auf den zentralen Punkt unseres Glaubens beziehen, was es denn ist, woran wir glauben sollen, wenn wir die Evangelien so interpretieren. *Welche* Lehre war es, die Paulus meinte, als er sagte, »wir bezeugen von Gott, daß er Christus erweckt hat« und die er mit den Worten kommentierte: »wenn Christus nicht erweckt worden ist, sind unser Predigen und unser Glaube vergebens« (1 Kor 15,14–15)? Wie wollte Lukas, daß wir Petrus verstehen sollten, wenn er ihn als Verkünder der Botschaft vorstellt, Gott habe Jesus von den Toten erweckt (Apg 2,24. 32; 4,10)? Bevor wir fragen können, was am ersten Osterfest geschah, müssen wir fragen, was nach Absicht der Evangelisten ihre Leser diesbezüglich glauben sollten; wir müssen

ferner fragen, was die Apostel in ihren Predigten den Zuhörern als wirkliches Ereignis erzählt haben, und schließlich, ob die beiden Botschaften die gleichen waren.

Welche Wirkung sollte die ursprüngliche Predigt über die Auferstehung erzielen? Offensichtlich hatten die Apostel etwas zu verkünden, das der Wirkung der schmachvollen öffentlichen Hinrichtung Jesu auf seinen messianischen Anspruch entgegenwirkte. Und dies war nicht bloß die Behauptung, daß das, was eine totale Niederlage zu sein schien, in Wirklichkeit ein Sieg war, sondern eine Tatsache oder ein Ereignis, die eben dies bewiesen. Was kann diese Tatsache oder dieses Ereignis gewesen sein? Sicherlich nicht nur die Tatsache (oder Behauptung), daß, obwohl Jesus den körperlichen Tod erlitt, seine Seele überlebte. Fast alle Heiden und viele Juden glaubten an eine Art körperloser Existenz nach dem Tod. Für viele Juden zur Zeit Jesu stand fest, daß die Gerechten nach dem Tod ins Paradies oder in »Abrahams Schoß« eingehen werden; und von Jesus war bekannt, daß er diese Überzeugung wie auch die speziellere Lehre der Auferstehung gutgeheißen hatte. Jeder, der dachte, die Seelen aller Gerechten seien in Gottes Hand, mußte erwarten, daß diejenigen, die Jesus zu den Gerechten zählten, das Gleiche von ihm sagen würden: Eine solche Botschaft wäre keine überraschende Neuigkeit gewesen. Außerdem, wenn dies die Botschaft war, welche Bedeutung hätte der bereits bei Paulus (1 Kor 15,4) zu findende Hinweis auf den »dritten Tag«? Was wäre der Sinn der Feststellung des Satzes »Gott *erweckte* Jesus *von den Toten*«, oder das Zitat des Psalmspruches sowohl bei Petrus wie bei Paulus »Du wirst Deinen Heiligen nicht die Verwesung schauen lassen«? (Apg 2, 27–32; 13,35–37.) Was von den ersten Predigten auf uns gekommen ist, paßt nicht zu der Annahme, daß am Anfang die Botschaft eines rein geistigen Überlebens stand, vielleicht sogar eines solchen, das durch irgendeine Art von Mitteilung verbürgt war, die die Apostel von ihrem toten Meister erhalten haben wollten. Eine solche Behauptung hätte wenig überzeugende Kraft gehabt; das kann genau die Art von Illusion sein, der Menschen verfallen, die den traumatischen Verlust eines verehrten Meisters erlitten haben; vor allem aber: Was damit bewiesen werden sollte, wäre gar nichts Erstaunliches gewesen.

Das Christentum – mehr als das Judentum und der Islam – hat sich stets gegen eine rein geistige Unsterblichkeit gewehrt; es hat immer sein Versprechen eines künftigen Lebens mit dem der körperlichen Auferstehung verbunden. Was immer die präzise Interpretation der Evangelienberichte über die Auferstehung Christi sein mag, nichts im Bericht des Neuen Testaments deutet darauf hin, daß wir in diesem springenden Punkt des christlichen Glaubens unseren Ursprüngen untreu geworden sind; und wenn doch, dann ist das Christentum von Anfang an verdreht worden und verliert jede Glaubwürdigkeit. Alles weist auf die unausweichliche Tatsache hin – eine Tatsache, die bis vor Kurzem immer für erwiesen gehalten wurde –, daß das, was von den ersten Aposteln – ob wahr oder falsch – verkündet wurde, nicht das Weiterleben des Geistes Jesu war, sondern die Wiederherstellung seines körperlichen Lebens.

Bis hierher würde Hubert Richards, der Autor des Werkes »The first Easter: What Really Happened« völlig zustimmen. Für ihn geschah die Auferstehung wirklich und es war eine körperliche Auferstehung, nicht der Übergang Jesu in einen Zustand körperloser Existenz. Nichtsdestoweniger hat diese körperlose Auferstehung den Leichnam Jesu nicht berührt, der im Grab gelassen worden war und dort blieb, es sei denn, er wurde von Friedhofsräubern weggeschafft. Auferstehung besagt auch nicht,

daß Jesus einen anderen, von dem aller anderen Individuen unterschiedenen menschlichen Körper angenommen hat. Worin also bestand sie? Sie bestand laut Richards darin, daß Jesus eins wurde mit allen Menschen: Er trat in eine neue Seinsweise ein, die auf eine verkörperte Mitteilung seiner selbst an andere hinauslief. Vom Moment der Auferstehung an, der, so meint Richards, auch der Moment des Todes Christi ist (und nicht der dritte Tag), wurde er in anderen Menschen verkörpert. Die Erzählungen der Evangelien von den Auferstehungs-Erscheinungen unseres Herrn sind bildliche Darstellungen der Jünger, die dies zu realisieren begannen; *den auferstandenen Christus sehen und an die Auferstehung glauben* – so sagt er – *ist dasselbe.*

Nun gibt es keinen Zweifel daran, daß das Neue Testament lehrt, daß wir durch die Taufe am Leben Christi teilhaben; und es war stets christlicher Glaube, daß dies so ist und daß diese Teilhabe durch die Sakramente gestärkt wird, vor allem die Eucharistie. Ebenso klar ist, daß jeder, der glaubt, daß Jesus Christus sowohl Gott als auch Mensch war, nicht annehmen kann, daß er vom Tod zerstört werden konnte. Aber an die Auferstehung glauben, ist zumindest der Glaube, daß der Tod Christi auch seine Existenz als Mensch nicht beendet hat. Man könnte glauben, daß das Wort, so wie es durch die Empfängnis von Maria Mensch geworden ist, sich bei Jesu Tod der Menschheit, die er angenommen hatte, wieder entledigte; doch ist das offensichtlich nicht der christliche Glaube. Der christliche Glaube ist, daß Jesus Christus noch immer als Mensch lebt; nicht als eine körperlose Seele, die ja kein Mensch ist, sondern der unvollständige Teil eines Menschen, vielmehr als ein vollständiges menschliches Wesen, d. h. mit einem lebenden menschlichen Körper. Richards erklärt dies so, daß er sagt, daß bei seinem Tod Christus in anderen Menschen verkörpert wurde. Ist das nur eine Metapher? Nein. Richards sagt, die christliche Behauptung, daß die menschliche Gemeinschaft der Leib Christi sei, ist keine Metapher, sondern die nüchterne Feststellung einer Tatsache. Was ist denn nun genau die Tatsache, die er behaupten will? Vermutlich, daß Christus bei seinem Tod in einer solchen Beziehung zu anderen Menschen war, wie er sie zuvor zu seinem eigenen Körper hatte.

Was kann das bedeuten? Ein menschlicher Körper ist ein natürliches System, dessen Art zu funktionieren wir »leben« nennen. Warum manches, das vom Menschen behauptet werden kann, *ipso facto* von seinem Körper behauptet werden kann und anderes nicht, ist eine Sache philosophischer Erklärung. In einer Hinsicht deshalb, weil der Körper nur ein Teil des Menschen ist, ein Teil, der bis zu einem gewissen Grade von einem anderen, immateriellen Teil geleitet wird. In einer anderen Hinsicht, weil ein lebender Körper als solcher in keiner Weise ein subsistierendes Ding ist, wie der Mensch selber; sich auf den menschlichen Körper beziehen heißt sich auf den Menschen beziehen, jedoch nur unter einem bestimmten Aspekt, d. h. indem man nur einen begrenzten Bereich von Eigenschaften und Wirkungen in Betracht zieht. Es mag noch andere mögliche Erklärungen geben, aber für unseren Zweck ist das unwichtig: Wir brauchen uns nur darum zu kümmern, was bezüglich der Bedeutung des Ausdrucks »sein Körper« außer Diskussion ist. Das aber genügt, um zu zeigen, daß die Annahme sinnlos ist, ein *Mensch* könne buchstäblich ein Teil des Körpers eines anderen Menschen sein. Indem wir von ihm als einem Menschen sprechen, sprechen wir von ihm als dem möglichen Subjekt eines jeden Prädikats, das sinnvoll auf einen Menschen angewandt werden kann – als einer, der vorsätzlich Dinge tut, der äußere Objekte wahrnimmt, der für oder gegen die Richtigkeit verschiedener Vorschläge

entscheidet, der manchmal ängstlich, gewöhnlich großmütig usw. ist. Ein solches Wesen kann nicht sinnvoll Teil des Körpers eines anderen Menschen genannt werden, da, wenn wir vom Körper und seinen Teilen sprechen, wir einen Großteil dieser Prädikate ausschließen, einschließlich der soeben genannten. Richards Stellungnahme zur Auferstehung – d. h. zu dem, was die Apostel als Inhalt ihrer Verkündigung und die Evangelisten als Sinn ihrer bildlichen Darstellung verstanden wissen wollten – ist daher schlicht unverständlich: Nicht in dem Sinn, daß Fragen offengelassen werden, auf die wir keine Antwort wissen, sondern in dem radikaleren Sinn, daß überhaupt nichts ausgesagt wird.

Wir hätten natürlich keine große Schwierigkeit, wenn die Behauptung, Christus habe sich in anderen Menschen verkörpert, bildlich aufzufassen ist. Dann wird daraus die Variante einer sehr bekannten Metapher, deren Bedeutung wir irgendwie erfassen. Wie gesagt, besteht Richards jedoch darauf, daß es *keine* Metapher ist, sondern wörtlich wahr, die »nüchterne Feststellung einer Tatsache«; und ich gestehe, daß ich nicht die entfernteste Idee davon habe, was das eigentlich heißen würde, wenn es wörtlich wahr wäre. Um so weniger, wenn ich bedenke, daß die genannte Behauptung für Richards der *ganze* Inhalt der Auferstehungslehre ist, nicht etwa eine weitere Konsequenz derselben. Er sagt das ganz ausdrücklich: Nehmt die Menschen weg, dann wäre Jesus ein Nicht-Seiendes. (Ich hoffe, daß er hier nur meint, der *Mensch* Jesus Christus würde dann nicht mehr existieren; er kann ja kaum annehmen, daß die Existenz der Zweiten Person Gottes von der fortdauernden Existenz der menschlichen Rasse abhängt.) Richards stützt sich natürlich bei dieser These ganz auf die Lehre des hl. Paulus über die Kirche als den Leib Christi (obwohl für Richards aus der Kirche die »menschliche Gemeinschaft« geworden zu sein scheint – die Betonung der Taufe beim hl. Paulus ist weitgehend oder ganz heruntergespielt). Aber diesen Punkt der Lehre des hl. Paulus für den Inhalt der Behauptung zu nehmen, Christus sei von den Toten auferstanden, heißt übersehen, was mir eine offensichtliche Tatsache zu sein scheint, nämlich daß er als metaphorischer Ausdruck gemeint war. Daß der hl. Paulus metaphorisch verstanden sein wollte, geht daraus hervor, daß er nicht zögert, seine Metaphern zu mischen: In Eph 5 wechselt er zwischen den Bildern der Kirche als dem Leib Christi und als seiner Braut. Im 2. Kapitel der gleichen Epistel finden wir die zwei Bilder der Kirche als Leib Christi und als eines Tempels, dessen Eckstein Christus ist. Außerdem gebraucht er das Bild verschiedenartig an verschiedenen Stellen: Manchmal sagt er, daß wir eines des anderen Glieder seien, öfter wird Christus als das Haupt des Körpers bezeichnet. Das ist völlig zulässig und hat nie Schwierigkeiten bereitet, solange das, was uns beschäftigt, ein Bild ist, das beabsichtigt, eine wichtige Wahrheit mitzuteilen, jedoch für nichts anderes als ein Bild zu nehmen ist. Wenn jedoch jemand darauf besteht, daß es kein Bild, sondern wörtlicher Bericht ist, werden die Variationen unerträglich. Wie können die Organe eines Körpers die Organe von jedem anderen sein? Wie kann ein Mann das Haupt seines eigenen Körpers sein, also sein eigenes Haupt? Wie kann er seinen eigenen Leib heiraten? Natürlich erwartet man nicht, daß wir so dumme Fragen stellen; aber der Grund, warum man es nicht erwartet – der Grund, warum sie *dumm* sind –, ist, daß man nicht erwartet, daß wir diese Lehre wirklich wörtlich nehmen; sobald wir dies zu tun versuchen, werden solche Fragen unvermeidlich. »Denn wie der Leib eins ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber bei ihrer Vielheit nur ein Leib sind, so auch bei Christus«, schrieb der

hl. Paulus (1 Kor 12,12). Könnte es ein klareres Zeichen für die Benutzung einer sinnbildlichen Sprache geben als dieses »denn wie«?

Wenn wir demgegenüber zu irgendeinem Evangelienabschnitt kommen, der von dem handelt, was nach der Grablegung Jesu geschah, so lesen wir den Schluß einer *Erzählung*. Gewiß, Richards versichert uns, daß dies eine besondere, für uns ungewohnte Art von Erzählung sei, eine, in der der Verfasser nicht für jede Einzelheit gerade steht und keine Bedenken hat, wesentliche Einzelheiten lediglich des symbolischen Effektes wegen einzufügen. Vermutlich bestreitet er jedoch nicht, daß die Evangelisten uns mitteilen wollten, daß die wichtigsten Umrisse der Geschehnisse dem entsprachen, was sie geschrieben haben. Schließlich folgen die Berichte über die Auferstehung unmittelbar auf die von der Passion. Hubert Richards hat außer »The First Easter: What Really Happened?« auch »The First Christmas: What Really Happened?« und »The Miracles of Jesus: What Really Happened?« geschrieben; er hat aber kein Buch unter dem Titel »The Crucifixion: What Really Happened?« geschrieben, und ich kann mir sogar von ihm nicht vorstellen, daß er bestreiten würde, daß unser Herr tatsächlich verhaftet, verurteilt, gekreuzigt und begraben wurde, oder wenigstens daß die Evangelisten uns wissen lassen wollten, daß ihm dies alles wirklich zustieß. Die Auferstehungsberichte folgen nun unmittelbar auf den Bericht über ein überwältigend wichtiges Ereignis, von dem jeder Evangelist möchte, daß wir es – wenigstens in den wichtigsten Umrissen – für wirklich geschehen halten sollen. Außerdem wissen wir schon, daß wir nun etwas sehr Überraschendes lesen werden – entweder weil wir vorher im Evangelium die Prophezeiungen gelesen haben, daß der Menschensohn am dritten Tage von den Toten erweckt werden würde, oder weil wir von der späteren Predigt der Apostel wissen. Wie immer auch die Aussage, daß Jesus von den Toten erweckt wurde, zu verstehen war, sie mußte ein Ereignis sehr erstaunlicher Art ausdrücken, und zwar ein solches, für das die Apostel einen realen Beweis zu besitzen beanspruchen konnten, sonst hätte es sich bei näherer Erklärung als verbaler Schwindel herausgestellt. So lesen wir die Berichte des Evangeliums über die Auferstehung in der Erwartung einer Fortsetzung der Erzählung, einer Fortsetzung, die uns darüber informiert, wie es dann zu dem Glauben der Apostel kam; wie sehr wir auch bereit sein mögen, Einzelheiten der Erzählung symbolisch zu verstehen, wir werden natürlicherweise annehmen, daß diese im wesentlichen – soweit es möglich ist – erzählen wird, was tatsächlich geschah. Von solcher Art ist das Buch, das wir lesen. Während es deshalb eine natürliche Annahme ist, daß die in den Schriften des hl. Paulus vorkommenden Bilder metaphorisch zu interpretieren sind – wie es bei dem Bild von der Kirche als dem Leib Christi auch stets geschah –, so ist es eine ebenso natürliche Annahme bezüglich der Evangelien, daß sie im großen und ganzen einen Bericht von Ereignissen enthalten, die wirklich geschehen sind. Statt dessen, wie Richards, die Geschichten über das leere Grab, die unmittelbar neben dem Bericht über Tod und Grablegung unseres Herrn stehen, als eine raffinierte Metapher zu behandeln und des hl. Paulus Beschreibung der Kirche als Leib Christi, die neben ganz anderen Bildern steht, als »nüchterne Feststellung einer Tatsache«, scheint mir ungeheuerlich: verrückter geht es kaum mehr.

Die Lehre des hl. Paulus von der Kirche als Leib Christi als Metapher bezeichnen, heißt nicht, daß sie von geringerer Wichtigkeit ist. Der hl. Paulus lehrt, daß wir am Leben Christi nur teilhaben können, wenn wir Teil einer Gemeinschaft werden, einer

Gemeinschaft, in der jeder eine andere Rolle hat, mancher eine bescheidene, mancher eine erhabene, und daß, wenn wir überhaupt zu erlösen sind, so nur, wenn wir zu dieser Gemeinschaft gehören und die uns darin zugeteilte Rolle übernehmen. Dieser Gedanke vor allem ist es, der katholisches von protestantischem Christentum unterscheidet, und ich bin weit davon entfernt, ihn herunterzuspielen. Es scheint mir jedoch klar, daß es eine Entstellung der ganzen christlichen Religion ist, wenn man versucht, dieser speziellen Idee das ganze Gewicht der Behauptung aufzubürden, daß Christus auferstanden ist und noch lebt. *Wir hängen von Christus ab, nicht er von uns.* Wir können das Leben Christi nur teilen, weil Er, bevor wir das tun, lebt. Gott lehrt uns nicht, daß die Taufe sofort jeden, der sie empfängt, in ein perfektes Exemplar von Christus umverwandelt. Wir bleiben, auch nach der Aufnahme in die Kirche Christi, beraubte und verwundete Geschöpfe, und so ist die Kirche, in ihrer menschlichen Realität gesehen, ein trauriges und unvollkommenes Bild Christi. Schauen wir sie doch einmal an, wie sie jetzt, in diesem Augenblick aussieht; oder, wenn jemand es vorzieht zu sagen, daß die menschliche Gesellschaft als Ganze der Leib Christi ist, schauen wir *diese* an. Wenn Christus *lediglich* in der Kirche und erst recht, wenn er lediglich in der menschlichen Gesellschaft nach seinem Tod am Kreuz weiterlebte, dann könnten wir nur sagen, daß er *nicht* lebt.

Hubert Richards glaubt *nicht*, daß die Evangelien mit den Auferstehungs-Erzählungen oder die Apostel in ihren ersten Predigten uns mitteilen wollten, daß der Leichnam Christi nicht im Grab geblieben ist. Die Erzählungen über das leere Grab werden denen zugeordnet, die als »bildhafte Dramatisierungen und als erweiterte Metaphern eines wesentlich unvorstellbaren und einzigartigen Ereignisses verstanden werden müssen«. Wenn die Apostel wirklich verkündeten, daß das Grab leer war, dann hatte deren Gegenpartei ein sehr einfaches Mittel, sie in Mißkredit zu bringen, indem sie nämlich das Grab öffnete und den vielleicht verwesenden Körper Jesu vorzeigte. Wir können also sicher sein: Entweder das Grab war wirklich leer und es war allgemein bekannt, daß es leer war; oder aber das, was die Apostel ursprünglich predigten, beinhaltete gar nicht, daß es leer war. Richards und Kerr sind ganz für die zweite Alternative. Für sie handelte es sich bei der ursprünglichen Verkündigung der Apostel um eine Reihe von Erfahrungen, wie die des hl. Paulus auf der Straße nach Damaskus: visionäre Erfahrungen einer persönlichen Begegnung mit ihrem toten Meister. Die Erfahrung des hl. Paulus, bemerkt Kerr, »überzeugte ihn . . ., ohne daß er das Grab zu besuchen brauchte«. Gewiß, das stimmt; wovon aber überzeugte es ihn? Darauf gibt es zwei mögliche Antworten. Fr. Kerrs Antwort ist, daß es ihn von etwas überzeugte, was völlig vereinbar war mit dem Gedanken, daß der tote Körper Jesu noch immer im Grab war. Die traditionelle Antwort ist, daß es ihn von etwas überzeugte, das eben dies ausschloß. Wie konnte er aber davon überzeugt sein, ohne zu dem Grab zu gehen und nachzusehen? Was einen solchen Besuch unnötig machen würde, wäre die Tatsache, daß es bereits allgemein anerkannt war, daß das Grab leer war. Der Streitpunkt war nicht, *ob* es leer war, sondern *warum* – entweder weil, wie die Apostel behaupteten, Jesus von den Toten auferstanden war oder weil sie, wie sie beschuldigt wurden, den Körper gestohlen hatten, um einen Betrug zu begehen. In diesem Falle mag die Erfahrung des hl. Paulus ihn davon überzeugt haben, daß die von ihm bisher verworfene erste Erklärung die wahre war. Wenn er es, soweit wir wissen, unterließ, das Grab in Augenschein zu nehmen, so bedeutet das nicht, daß er, wie Fr.

Kerr annimmt, nicht glaubte, daß es leer war. (Freilich hätte der hl. Lukas geschrieben, daß Paulus das Grab besichtigte und es leer fand, so könnte dies wieder als eine »erweiterte Metapher« verstanden werden. Das ist eben das Herrliche an dieser Art von Exegese – man kann alles nach Bedarf drehen und wenden, wie man will.)

Wenn die Apostel predigten, daß das leibliche Leben Jesu wiederhergestellt sei, wie konnten sie zu dieser erstaunlichen Überzeugung gelangen, ja sogar andere dahin bringen, sie zu akzeptieren? Sicherlich nicht nur durch noch so authentische Erfahrungen persönlicher Begegnung, da diese ebensogut als rein geistige erklärt werden konnten. Es scheint undenkbar, daß sie zu einem so verblüffenden Glauben gekommen wären, wenn nicht – wie die Evangelien berichten – ihre Erfahrungen von der Art gewesen wären, daß sie eine lediglich geistige Erscheinung ausgeschlossen hätten. Es ist schön und gut, sich auf die Vision des hl. Paulus zu berufen, die schließlich geschah, *nachdem* die Auferstehung bereits verkündet worden war –, sofern es um die Frage geht, ob die Apostel die Wahrheit sagten oder getäuscht wurden oder logen; aber diese Vision würde nicht von sich aus auf eine Wiederherstellung des leiblichen Lebens Jesu hinweisen.

Wären hierzu wenigstens die Begegnungen, bei denen die Jünger ihren auferstandenen Herrn sahen und berührten, ausreichend gewesen? Wie kann man sagen, was jemand angesichts eines so außerordentlichen Ereignisses *denkt?* Die Berichte der Evangelien erzählen uns nicht von einem Jesus, der einfach zum Leben zurückgerufen wird wie Lazarus, der aus dem Grab herauskam und sein früheres Leben wieder aufnahm. Im Gegenteil, es werden viele Fragen offen gelassen, von denen nicht gesagt wird, daß die Jünger sie stellten oder beantworteten, wie die nach dem Verbleib Jesu während er nicht bei ihnen war. Es gibt aber zwei Fragen, auf die die Evangelien eine klare Antwort geben und zugleich sagen, daß die Jünger diese Antwort akzeptieren: 1. Handelte es sich um einen wirklichen Körper oder um ein Phantasiegebilde? 2. Handelte es sich um eine Rekonstruktion oder Kopie des Körpers, der ans Kreuz genagelt und ins Grab gelegt worden war oder eben um jenen Körper selbst, der also aus dem Grab verschwunden war? Wenn man die Evangelien liest und bereit ist, das zu lernen, was sie zu sagen haben, statt einen eigenen Sinn hineinzuinterpretieren, so sehe ich nicht ein, wie jemand annehmen kann, daß die Schreiber etwas anderes mitteilen wollten, als daß es sich um einen wirklichen Körper handelte und zwar denselben, der in das Grab gelegt worden war. Ebensowenig kann man sie so lesen, als ob sie sagen, die Jünger seien damals nicht durch eigene Erfahrungen von den Antworten auf diese zwei Fragen überzeugt worden, sondern durch späteres Nachdenken dazu gekommen, sie zu akzeptieren. *Nach* einer solchen Erfahrung kann der Lauf der Zeit jemanden allenfalls unsicher machen, was ihre Realität oder ihre Erklärung betrifft; wenn die Erfahrung nicht zur Zeit ihres Geschehens von solcher Art war, daß sie sie zu diesen Antworten *zwang* – durch späteres Grübeln wären sie nie zustandegekommen.

Es ist richtig, daß die Berichte der Auferstehungserscheinungen beim hl. Paulus und den vier Evangelien manchmal verwirrend und schwer in Einklang zu bringen sind. Aber ein herausragendes Merkmal der Evangelien-Berichte ist das Bestehen auf dem leeren Grab. Nichts wird stärker betont. Mehr als irgendeine Erscheinung selbst an Ostern, sticht es hervor als *das* große Ereignis des dritten Tages. Die vier Berichte davon sind übriggeblieben als verschiedenartige Schilderungen eines tatsächlichen

Ereignisses, das einen überwältigenden Eindruck machte und als von zentraler Bedeutung angesehen wurde. Dagegen kann Fr. Kerr nur die Tatsache stellen, daß der hl. Paulus das leere Grab in seinen Briefen nicht ausdrücklich erwähnt. Warum sollte er? Weder im 1. Korintherbrief noch sonstwo predigte er das Evangelium zum ersten Mal; er erinnerte diejenigen, an die er sich wandte, *an* das, was er bereits gesagt hatte. Wenn er darin die Tatsache einschließt, daß Christus »am dritten Tag auferstand«, worauf bezieht er sich? Wenn die Botschaft lediglich darin bestand, daß Jesus sich in anderen Menschen verkörpert hatte oder etwas ähnliches, dann tut der dritte Tag nichts zur Sache, außer vielleicht als Tag, an dem die Jünger diese Tatsache erfuhren. Wenn aber das Grab leer war, dann gab es auch eine Zeit, zu der es leer wurde: das war die Zeit, zu der unser Herr auferstand. Bei jeder anderen Annahme hat es keinen Sinn, nach irgendeiner Zeit zu fragen außer nach der seines Todes.

Es war, sagt Fr. Kerr, »eine spätere Generation . . ., die zu schildern begann, was die ersten Jünger erlebten und es in den Geschichten zu dramatisieren, die . . . schließlich in den Evangelien von Lukas und Johannes Form annahmen«. Dies kann heißen, die spätere Generation kam zu dem Schluß, daß das in den zwei Evangelien beschriebene Ereignis eben jenes war, das wirklich stattfand. Zugegeben – wir müssen vorsichtig sein bei dem Urteil, wofür die Evangelisten bereit waren, sich zu verbürgen; aber zum mindesten doch, so scheint mir, dafür, daß die Jünger Begegnungen dieser Art mit dem auferstandenen Christus hatten, auch wenn die Einzelheiten jeder dieser Begegnungen nicht genau den Beschreibungen entsprachen. Nehmen wir an, daß die Evangelisten die tatsächlichen Ereignisse nicht kannten, nicht einmal aus zweiter oder dritter Hand von den ersten Jüngern; nehmen wir an, daß sie diese Erzählungen nur erfanden, um zu veranschaulichen, was sich ihrer Überzeugung nach wirklich zugetragen haben *mußte;* nehmen wir an, sie hatten niemals vor, ihre Leser denken zu lassen, daß genau diese Ereignisse stattgefunden hätten, und nehmen wir an, sie wurden ursprünglich auch so verstanden, als ob sie nur sagen wollten, daß irgendetwas *dieser Art* geschehen sei. Auch dann gälte: wenn es nicht wirklich etwas *dieser Art* war, was geschah, dann sind die Evangelien unglaubwürdig, so wenig auch ihre Autoren die Absicht gehabt haben mögen zu betrügen.

Natürlich will ein katholischer Verfasser nicht bei der platten Erklärung landen, daß die Evangelien unwahr sind. Anstatt also einfach zu sagen, daß die zu einer späteren Generation gehörenden Evangelisten einen falschen Bericht über das gaben, was geschah, nimmt er dazu Zuflucht, von Gleichnissen und erweiterten Metaphern zu reden. Nun kann man sich in der Tat vorstellen, was es heißen würde, eine erdichtete Geschichte über Jesus zu erzählen – also eine Geschichte, die als Dichtung verstanden werden sollte –, um irgendetwas über ihn oder über den Glauben an ihn zu verdeutlichen. Fr. Kerr zeigt z. B. schön, wie wir die Emmaus-Geschichte betrachten müßten, wenn wir sie für eine solche Geschichte halten. Aber die Behauptung, daß alle Erzählungen von Auferstehungs-Erscheinungen in den Evangelien in diesem Geist erzählt wurden und ursprünglich so verstanden werden wollten, ist einfach unglaubwürdig. Die Verfasser der Evangelien und der Apostelgeschichte waren ebenso wie ihre Leser völlig mit der Idee einer Vision vertraut, und sie wußten genau, wie man einem Leser klarmacht, daß das, was erzählt wird, eine Vision war. In den Auferstehungs-Erzählungen gibt es jedoch keinen Hinweis dafür, daß sie nicht ganz wörtlich gemeint waren; in mehreren Fällen geben sich die Verfasser sogar besondere

Mühe, eine nicht-wörtliche Interpretation zurückzuweisen. Die Evangelisten müssen gewußt haben, daß ihre Leser so informiert sie auch schon waren – begierig waren, Genaueres über das zu erfahren, was nach dem Tode Jesu geschah. Hätten sie nicht irgendeinen Hinweis ihrer Absichten gegeben, wenn alle ihre Erzählungen nur symbolisch zu verstehen gewesen wären? Gab es irgendeine literarische Konvention, auf die sie sich verlassen konnten, um sich vor einer falschen wörtlichen Auslegung zu schützen? Konnten sie sich gesagt haben: »Nun, jeder Leser wird wissen, daß, sobald wir zu Dingen dieser Art kommen, alles eine bloß symbolische Bedeutung hat«? – Auf Grund wovon hätten sie das sagen können? Was *ist* die literarische Konvention, die hier angenommen wird? Gewiß, an diesem Punkt ihrer Erzählungen sprachen sie über etwas, was völlig außerhalb des Bereichs gewöhnlicher Erfahrung lag, das versteht sich von selbst. Die Frage des Lesers wäre: wie weit außerhalb gewöhnlicher Erfahrung und in welcher Richtung? Ein Leser ohne Glauben würde natürlich die Berichte überhaupt nicht gelten lassen, weder als wörtliche noch als metaphorische; aber nehmen wir einen Leser an, der wußte, daß man etwas jenseits der alltäglichen Erfahrung anerkennen muß, auf was für eine Konvention hätten sich die Evangelisten stützen können, um die – nach Fr. Kerr – falsche Auslegung zu vermeiden, diese oder ähnliche Ereignisse seien wirklich geschehen? Die Sache ist die: Wir können nicht einmal uns selbst gegenüber formulieren, wie eine solche Konvention hätte aussehen müssen. Jede solche Konvention hätte ja ziemlich genau und ziemlich bekannt sein müssen, wenn die Evangelisten nicht sofort Gefahr laufen wollten, mißverstanden zu werden. Es kann keine Konvention geben, die nur *einmal* befolgt wird; es hätte irgendwo irgendwelche Parallelen geben müssen. Worin bestand diese Konvention? Man sagt es uns nicht. Welchen Beweis für ihre Existenz gibt es? Man gibt uns keinen. Welchen Grund gibt es anzunehmen, daß die Evangelien am Anfang in Übereinstimmung mit dieser Konvention interpretiert und erst später mißverstanden wurden? Man gibt uns keinen. So zu fragen, entspricht nicht dem Geist, in dem moderne Exegeten sich auf das Prinzip der literarischen Formen berufen. Im Gegenteil, die Regel lautet: Entscheide, was du glauben willst, und dann verkünde die Existenz einer literarischen Form, nach welcher deine Quellen gerade das meinen.

Ich nehme an, daß ich Fr. Kerr nicht mißverstanden habe. Schwieriger ist es für mich, Fr. McCabe, den Herausgeber von »Blackfriars«, zu interpretieren. Er glaubt offensichtlich, daß das Grab leer war, also doch wohl auch, daß man es leer fand, wie die Evangelien berichten. Aber dann wird die Sache für mich verwirrend. Denn er ist bereit, Fr. Kerrs Ansicht darin zuzustimmen, daß die »Erzählungen von den Auferstehungserscheinungen eher theologische Ausdeutungen dessen, was die Auferstehung positiv bedeutet als zuverlässige historische Aufzeichnungen« sind. Wieso? Es scheint mir, daß er zunächst ganz richtig den Unterschied zwischen Auferstehung und Wiederbelebung macht. Diese Unterscheidung wird in den Evangelien selbst sehr klar gemacht. Die Tochter des Jairus oder der Sohn der Witwe von Nain nahmen ihre frühere, gewöhnliche irdische Existenz wieder auf, um schließlich wiederum zu sterben wie jeder Mensch. Jesus aber kann nach seinem Tod nicht mehr sterben und nahm nach der Auferstehung nicht mehr seine frühere Form der Existenz an. Die Jünger fragten ihren auferstandenen Herrn nicht: »Wo bist Du? Wo können wir Dich finden?« Es ist klar, daß solche Fragen völlig unpassend gewesen wären. Die Existenzweise des auferstandenen Jesus könnten wir nicht leicht verstehen; auch das

Neue Testament unterrichtet uns darüber nicht vollständig. Was es uns lehrt ist, wie Fr. McCabe ganz richtig feststellt, »nicht so sehr, daß der Tod zeitlich, sondern daß die Herrschaft des Todes überwunden«, daß Jesus nicht länger vom Tod beherrscht wird.

Aber folgt daraus, wie Fr. McCabe meint, daß die Erzählungen über die Erscheinungen des Auferstandenen nicht wörtlich zu verstehen sind? Die Überwindung des Todes folgt doch aus den Erzählungen offensichtlich auch und gerade dann, wenn sie wörtlich verstanden werden. Wie kommt dann Fr. McCabe zu seiner These, die er mit Fr. Kerr teilt? Vielleicht liegt der Grund in seiner Ansicht, daß »die Auferstehung, wie die eucharistische Wandlung und vielleicht die Schöpfung, obwohl datierbar, doch keine Veränderung innerhalb der Zeit ist«. Ich gestehe, daß ich diese Bemerkung völlig unverständlich finde. Daß die *Schöpfung* keine Veränderung innerhalb der Zeit ist, ist völlig klar. Aber unverständlich ist, daß es heißen soll, daß ein datierbares Ereignis, dessen Datum später liegt als bestimmte Zeitpunkte oder früher als andere, keine Veränderung innerhalb der Zeit darstellen soll. Es hilft mir leider auch nicht weiter, wenn man mir sagt, daß »die Auferstehung selbst . . . kein Prozeß innerhalb der Zeit, innerhalb der Geschichte ist, sondern daß sie die geheimnisvollen Grenzen der Geschichte bezeichnet, die jenseitige oder immanente Dunkelheit, von der wir wissen, daß sie Licht ist«. Vielleicht ringt Fr. McCabe hier mit einer Schwierigkeit, die sowohl durch die Menschwerdung als auch durch die Auferstehung entsteht: In Gott gibt es keine Veränderung; das wenigstens ist das überwältigende Zeugnis christlicher theologischer Tradition. Wie kann man dann von Gott sagen, daß er Fleisch annahm und Mensch wurde? Bedeutet das nicht, daß Er – vor diesem erstaunlichen Ereignis – noch kein Mensch war und es danach war? Wäre das nicht eine Veränderung, die Gott durchmachte, wenn auch aus eigenem Willen? Gott, so wird geantwortet, ist nicht in der Zeit; für Ihn gibt es keine Zeit, kein Vorher oder Nachher. Ich will hier weder die Antwort noch die Frage untersuchen, da das hier nichts zur Sache tut. Es ist wichtig zu wissen, wie man die Frage lösen kann, aber für die Interpretation der Evangelien-Erzählungen ist es unwichtig. Für uns gibt es Vorher und Nachher. *Wir* leben in der Zeit und was uns geschieht, was in der Welt, von der wir ein Teil sind, geschieht, ist in der Zeit. Ob es irgendeine Veränderung in Gott mit sich bringt oder nicht – Jesus wurde von Maria empfangen, und *das* war ein Ereignis in unserer Welt; er wurde von Maria geboren, und auch das war ein solches Ereignis, und er starb am Kreuz, das wiederum ein solches Ereignis war. Sicher, in einem gewissen Sinn kann von diesen Ereignissen, gerade weil sie Gott direkt betreffen, gesagt werden, daß sie die geheimnisvollen, unverständlichen Grenzen der Geschichte markieren. Was immer das heißen mag, daraus folgt nicht, daß diese Ereignisse nicht erzählt werden können, so daß man – wie Fr. McCabe von der Auferstehung sagt –, wenn man sie in erzählender Form behandelt, notwendigerweise eine metaphorische Sprache benutzen muß. Der Schluß folgt ganz einfach nicht aus der Prämisse. Eines ist völlig klar: Keines der Evangelien enthält die Beschreibung der Auferstehung selbst: Sie sagen nicht, was am Ostermorgen im Grab geschah, sie sagen nicht, in welchem Zustand Jesus nach dem Ereignis war. Sie halten sich sehr vorsichtig zurück, irgendwelche derartige Behauptungen zu machen. Sie haben die Form eines Berichts über das, was die Frauen und die Jünger sahen und hörten. Sie erzählen dem Leser von gewissen Erfahrungen, die diese Leute hatten; sie ziehen keine Rückschlüsse daraus, sondern überlassen es dem Leser, daraus zu machen, was er kann. »Der Herr ist auferstanden

und ist dem und dem erschienen« – das ist die einzige Folgerung; die Evangelien beanspruchen nicht, uns zu sagen, *wie* es geschah und *was* genau geschah. Diese Erfahrungen aber waren Erfahrungen von Männern und Frauen, Erfahrungen, die innerhalb der Zeit stattfanden. Man kann sagen: Was durch diese Erfahrungen bezeugt wird, »markiert die Grenzen der Geschichte«. Wenn man nur über das reden wollte, was diese Erfahrungen bezeugen, dann wäre man vielleicht gezwungen, seine Zuflucht zu Metaphern zu nehmen. Wir wissen, daß es solche Metaphern im Neuen Testament gibt, z. B. wenn von Jesus gesagt wird, er sitze zur Rechten Gottes. Aber da die beschriebenen Auferstehungs-Erscheinungen nicht das durch Erfahrungen Bezeugte, sondern die Erfahrungen selbst sind, folgt daraus gerade nicht, daß die Beschreibungen metaphorisch verstanden werden müssen, und es gibt auch nichts in den Beschreibungen, das darauf hindeutet, daß sie so aufgefaßt werden sollten.

Interpretiert man die erzählenden Teile des Neuen oder des Alten Testaments, so gibt es immer drei eindeutige Fragen: Was hielten die inspirierten Verfasser für wirklich geschehen? Wovon wollten sie, daß ihre Leser es für wirklich geschehen hielten? Und was geschah wirklich? Ein Ungläubiger ist berechtigt, drei abweichende Antworten auf diese Fragen zu geben, je nach seiner Einschätzung der Wahrscheinlichkeiten: Die Verfasser können sich geirrt haben, oder sie können Betrüger gewesen sein, oder beides. Jemand, der den Glauben an die Inspiration der Bibel festhält, kann nicht drei verschiedene Antworten geben; für ihn müssen alle drei Fragen die gleiche Antwort haben, wenigstens innerhalb der Grenzen dessen, wofür sich seiner Ansicht nach der Verfasser verbürgen wollte. Deshalb wird sich seine Einschätzung der Wahrscheinlichkeiten wahrscheinlich von der eines Ungläubigen unterscheiden; er ist aber dennoch an die gleichen Forderungen der Plausibilität gebunden, wie in jeder anderen Angelegenheit. Wenn er eine Interpretation eines Teils der Schrift vorschlägt, so muß es nach gewöhnlichen Maßstäben, unabhängig vom Glauben, plausibel sein, daß der Verfasser in diesem Sinn verstanden werden wollte und daß er in seiner Zeit vernünftigerweise annehmen konnte, daß seine Leser ihn so verstehen würden. Es mag manchmal für einen Ungläubigen wahrscheinlicher sein, daß der Verfasser eine andere Absicht hatte oder im Irrtum befangen war oder aber bewußt Tatsachen gefälscht hat. Aber die vorgeschlagene Interpretation muß wenigstens mit einer gewissen Plausibilität diejenige sein, die der Verfasser selbst intendierte. Es scheint mir, daß diese fundamentale Forderung an eine akzeptable Exegese inzwischen völlig ignoriert wird. Das Ergebnis ist, daß das, was uns heute diejenigen, die von der modernen Exegese beeinflußt sind, erzählen, jenseits aller Glaubwürdigkeit liegt. Wo wir nach traditioneller Auffassung des christlichen Glaubens außergewöhnliche Ereignisse der Intervention Gottes zuzuschreiben haben, da sollen wir es jetzt schlucken, daß menschlichen Verfassern Absichten zugeschrieben werden, die jeden Maßstab menschlicher Wahrscheinlichkeit oder sogar menschlicher Rationalität verletzen; und das ist natürlich viel schwieriger als jenes. Ich habe keine Ahnung, ob diejenigen, die solche Interpretationen vorschlagen, annehmen, daß sie den Glauben leichter machen. Was mich betrifft, so kann ich nur sagen, daß ich, wenn ich versuchen wollte ihnen zu folgen, christlichen Glauben ganz unmöglich finden würde.

# Ernst Jünger und die neue Topographie

Ausschnitte

*Von Max v. Brück*

In seinem »sizilischen Brief an den Mond« schreibt Jünger: »Was kümmert *den* das Jenseits, für den es nichts gibt, was nicht *auch* jenseitig ist? Was not tut, ist eine neue Topographie.« Nun ist es gewiß kein Zufall, daß der mit seinem Bruder eng verbundene Friedrich Georg Jünger, gleich jenem ein Liebhaber Nietzsches, die Zeit für »eine neue Topographie des Denkens« gekommen sieht.

In allen seinen Schriften unternimmt Ernst Jünger den Versuch, Jenseitiges in Diesseitigem aufzuzeigen und Diesseitiges im Jenseits zu spiegeln. Aber ihm dabei auf die Schliche zu kommen, ist ein äußerst vertracktes Unterfangen. Denn immer wieder wechselt er die geistigen Positionen und Kostüme: bald zeigt er sich als Skeptiker, bald ist er der Nihilist, der die Frage nach dem Sinn des Daseins als unlösbar verneint, bald kommt er als heroischer Realist, ekstatischer Visionär, Deuter okkulter und parapsychologischer Vorgänge, bald als nüchterner Analytiker oder mikroskopierender Beobachter der Natur.

Nur dem mit vierundzwanzig Jahren aus dem Leben geschiedenen Eugen Gottlob Winkler, einer der großen Hoffnungen der deutschen Literatur in der Epoche zwischen den Kriegen, dürfte das Unterfangen in einer bis heute unübertroffenen Weise gelungen sein, und zwar in dem 1936 geschriebenen Essay: »Ernst Jünger und das Unheil des Denkens.«

Damals lagen nur die ersten sechs Schriften Jüngers vor, nämlich: In Stahlgewittern; Das Wäldchen 125; Der Kampf als inneres Erlebnis; Der Arbeiter; Das abenteuerliche Herz (1. Fassung) und Blätter und Steine. Die Genialität des Winklerschen Essays möchte ich in der prospektiven Analyse erblicken, die ihre Gültigkeit auch für die Unzahl der späteren Werke des inzwischen neunundachtzigjährigen bedeutenden, umstrittenen Schriftstellers erweist, einschließlich dessen letzter Erzählung »Aladins Problem«, die erst vor kurzem erschienen ist und ihn auf der alten Höhe zeigt.

Die vom Klett-Verlag in Stuttgart besorgte Gesamtausgabe liegt nun in achtzehn Bänden vor. Alles, was der Unermüdliche jetzt noch schreiben wird, soll in Einzelausgaben erscheinen, so auch der noch für dieses Jahr vorgesehene Aufsatz »Autor und Autorschaft«. In zeitlicher Folge sind nur drei der ersten Schriften in einem Band, dem ersten, vereinigt. Und da Jünger selbst manches neufaßte, ergänzte oder teilweise sogar umschrieb, wurde einiges in früheren Jahren Entstandene, beispielsweise »Blätter und Steine« (1936) in Einzelaufsätzen neu verteilt. Anderes, so »Das abenteuerliche Herz« (erste Fassung 1936) findet zusammen mit der Zweiten Fassung von 1938 jetzt im siebten Band seine gemeinsame Heimstatt. Der »Mann im Mond«, dessen Selbstgespräch E. G. Winkler ausgiebig zitiert, ist in der Gesamtausgabe nicht vorhanden. Ich vermute ihn in dem 1930 erschienenen Sammelwerk »Mondschein, Magische Geschichten«, das mir gleichfalls nicht mehr zugänglich ist.

*

»Es gibt heute«, sagt Winkler, »wenige Denker, zu deren Werk man auf Jahre

hinaus in einem Verhältnis steht, das zwischen spontaner Zustimmung und entschiedener Ablehnung ununterbrochen wechselt«. Die Lektüre zwinge den Leser zum »Einsatz« seines »Allerpersönlichsten«, sein eigenes »Dasein« werde in einer von Gedrucktem kaum mehr gewohnten Weise angegriffen.

Dabei soll nicht verschwiegen sein, daß Jünger bei den heute Jungen weit weniger »ankommt« als wohl noch immer bei vielen Älteren. Und bei diesen begegnet er wahrscheinlich der meisten Zustimmung noch immer in seinen Tagebüchern. Sie nehmen im Gesamtwerk einen breiten Raum ein, allein die beiden letzten Bände »Siebzig – verweht« umfassen 1238 Seiten. In ihnen erreicht seine Sprache, unbeschadet der gelegentlich auch hier auftauchenden Manierismen und kultischen Wortgesten, ein nirgendwo sonst übertroffenes Ausdrucksvolumen, vollends in den Schilderungen von Landschaften oder auch von Tieren und Pflanzen, denen er mit dem geschulten Auge des Entomologen auf »subtiler Jagd« begegnet.

Seine Tagebücher oder »Diarien« halten nicht den Tageslauf in Regesten fest, sie vermerken nur das ihm jeweils Wichtigste und stellen ein höchst eigenes Webmuster aus Träumen, Reflexionen, Wirklichkeit und Begegnungen dar. So vermerkt er unter dem 14. März 1971: »Der Traum ist mehr als eine Schachpartie, die der Geist auf seinem eigenen Felde genießt. Ihm ist dabei ein Einblick hinter die Kulissen der raumzeitlichen Welt vergönnt. Ihr Ablauf wird bei solchen Einsichten verschoben, als ob ein Filmband rückwärts abrollte oder in die Zukunft verschösse. Ursache und Wirkung scheinen wunderlich vertauscht« (14. März 1971). Ein gründlicher Kenner des Werkes glaubt wohl nicht zu Unrecht, die Faszination des sensiblen Lesers beruhe »auf der phantastischen Schilderung der Traumwelten, die dem Schlaf oder Rausch zugänglich sind oder auf der hypnotischen Wirkung von Jüngers Prosa«.

*

Nicht selten findet Jünger entschiedene Ablehnung unter der Perspektive der herrschenden politischen Ideologie. Man kann jedoch das Schema rechts-links nicht auf ihn anwenden, der sowohl zur Rechten wie zur Linken keine engere politische Verbindung unterhielt, vielmehr in »einem Bewußtsein der Ferne« blieb, das ihn, gleich der Figur des Lucius in »Heliopolis«, von den Menschen trennt und in seiner gern geübten eisigen Distanz auf nicht wenige kalt und hochmütig wirkt.

Daß er in seiner Jugend als Nationalist empfand, als Neunzehnjähriger begeistert in den Krieg zog und von einem »Hundert-Millionen-Reich« träumte, ist aus der Sicht der heutigen Generation nicht mehr zu begreifen. Indes, das patriotische Gefühl, die Vaterlandsliebe war damals noch relativ unbeschädigt. Wenn sie auch von Wilhelm II. nicht gerade würdig repräsentiert wurde, war sie doch nicht besudelt und blutbefleckt wie unter einem Hitler (den Jünger im Tagebuch Kniébolo nennt). Er hat diesem in den »Marmorklippen« mit ihren Schinderstätten und ihrem Oberförster ein Zeugnis ausgestellt, das als Chiffre des Widerstandes allgemein begriffen wurde.

Freilich kann nicht bestritten werden, daß er in den ersten Jahren nach 1918 in Zeitschriften wie »Arminius« und »Standarte« mitarbeitete und in »Die totale Mobilmachung« (1930) ein Denken vertritt, das der Ideologie der »Machtergreifung« nahezustehen scheint. Aber er hat, und das ist doch das Entscheidende, 1927 ein Reichstags-Mandat der NSDAP strikt zurückgewiesen, stellte 1934 jede Mitarbeit

beim Reichssender Leipzig ein und untersagte die Veröffentlichung seiner Arbeiten im »Völkischen Beobachter«.

Keineswegs auch war Jünger ein Militarist *pur sang*. Stets empfand er sich als einen Träumer besonderer Art, »der sich den Gedanken, den Taten zuwendet«. Er betrachtet, wie E. G. Winkler schrieb, »den Traum, der für den Menschen des Logos ein leidiges Abirren ist, als eigentlichen und wesentlichen Zustand des geistigen Menschen«. Die unglaublichen Bravourleistungen, die dem jungen Fähnrich oder Leutnant von damals die höchste, selten verliehene Auszeichnung des »Pour le Mérite« einbrachten, sind darauf zurückzuführen, daß er die innersten Zonen der Gefahr in einem Tarnmantel des Traumes durchschritt, worin auch die Lust am Abenteuer eingewoben war. Und schließlich – ein Mann, der während eines Artillerie-Einsatzes im Unterstand den »Tristram Shandy« von Sterne zu lesen beginnt, einen Lungensteckschuß erhält und dann, im Lazarett, die Lektüre des »Tristram Shandy« fortführt, ist viel zu differenziert für einen bloßen Haudegen. Wenn er, auf dem Vormarsch in Frankreich, den General mit leicht schnarrender Stimme fragt: »Darf man hoffen, daß man noch ins Feuer kommt?«, ist dies wohl ein kleiner Rückfall in den Offiziersjargon des Ersten Weltkrieges. Hin und wieder ist er, zumal in den Selbstbetrachtungen, nicht frei von Preziosität, die auch ins Komische übergehen kann. Dazu ein Beispiel: Im Pariser Tagebuch vermerkt er einmal, daß er bei Depressionen abmagere. Nicht jeder täte das.

Wenn der große Einzelgänger in unsere »uranische Epoche« mit ihren Feuerkatastrophen, Vulkanen und Strahlungen eintritt, hält er weiten Abstand zu den »ranglosen Massen«. Seine Sprache hat geradezu sakralen Prunk, wo ihn die Imagination durch »Königstädte« und »kosmische Metropolen« führt. Da kann ihm weder Lob noch Tadel etwas anhaben. Sagt doch auch der »Mann im Mond«: »Einige, die ich nicht höre, da meine Einsamkeit mich längst des Hörens entwöhnt hat, werden mir Beifall klatschen; andere, die ich ebenso wenig zu hören vermag, werden mich ausschreien. Und doch bleibt alles, wie es ist.«

Tatsächlich schreien ihn einige aus, und zwar als Ästhetiker des Schreckens und der Gewalt. Ihr Vorwurf kann nicht das Grundmuster treffen, wohl aber Einzelheiten in ihm, und diese machen die von E.G. Winkler vermerkte Ambivalenz von spontaner Zustimmung und entschiedener Ablehnung besonders spürbar. Man erinnert sich etwa der Szene, da ein Maschinengewehr am Kopfende einer Straße auffährt und allein sein Anblick die Straße im Nu leerfegt. Oder an die Schilderung von zwei Luftangriffen im Paris der Besatzungszeit. Während des ersten Angriffes saß Jünger gerade beim Abendessen im Hotel Raphael. Er eilte aufs Dach und sah Rauchwolken in breiter Ausdehnung. »Der Anblick war unheilvoll und machte sogleich den Sinnen deutlich, daß dort Hunderte, ja vielleicht Tausende von Menschen erstickten, verbrannten, verbluteten«. Beim zweiten Angriff, einige Monate später und wieder auf dem Dach, während des Sonnenuntergangs, hielt er – in unverkennbarer Faszination – »ein Glas Burgunder, in dem Erdbeeren schwammen, in der Hand. Die Stadt mit ihren roten Türmen und Kuppeln lag in gewaltiger Schönheit, gleich einem Kelche, der zu tödlicher Befruchtung überflogen wird. Alles war Schauspiel, war reine, von Schmerz bejahte und erhöhte Macht.«

So etwas bereitet Ärgernis. Und daran ändert sich nichts, wenn der große Kenner der Weltliteratur, nach dem Frühstück am nächsten Morgen, die Lektüre der

Offenbarung beendet und mit ihr die Bibellesungen, die er drei Jahre zuvor begonnen hatte. Ohne Frage hegt Jünger eine tiefe Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal ihm fremder Menschen.

*

Jünger weilte in Paris mit zahllosen Unterbrechungen, darunter auch einer Abkommandierung in den Kaukasus, von Juni 1941 bis zum 13. August 1944, dem Tage des Abschieds, der auch »zahllose persönliche Trennungen« brachte. Wer damals als Deutscher in Paris leben durfte, in höherer Charge in der Besatzungsmacht oder in der deutschen Botschaft, war – verglichen mit denen in der Heimat – ein Privilegierter. Daß Jünger, dem die Nazis, nicht zuletzt Goebbels, spätestens seit seiner Ablehnung der Aufnahme in die neu gegründete Dichter-Akademie mißtrauten, dazugehörte, läßt sich nur daraus erklären, daß der »Gefreite des Ersten Weltkriegs« einen gewissen Respekt vor den Trägern des Pour le Mérite hegte.

Auch heute noch ist Jünger, nach eigener Aussage, unter allen Städten Paris die liebste. Seine Kontakte zu Frankreich, viele davon in der Besatzungszeit, manche schon vorher geknüpft, haben keinen Bruch erlitten. Er stand u. a. mit Picasso, Braque, Céline, Cocteau, Gallimard in Verbindung. Dabei spielt unstreitig sein enges Verhältnis zum Geist der großen französischen Literatur eine erhebliche Rolle. Nun gehört es zur ungebrochenen Tradition Frankreichs, die Schöne Literatur als eine selbständige Gattung zu betrachten, bei aller Relevanz politischer oder ideologischer Inhalte in den einzelnen Werken. Diese Tradition ist auch für Jünger gültig: er erblickt – nicht zu Unrecht – in unserem heutigen deutschen Schrifttum die Tendenz, Schöne Literatur als »Nebenzweig der Politik oder als Terrain der Soziologie« zu behandeln (Notiz vom 3. 12. 1968).

*

E. G. Winkler meint, den Gedanken in Jüngers Schriften komme nicht die »Endgültigkeit geistiger Verfestigung« zu, das Denken gehe als ein »unaufhörlicher Vorgang« durch sie hindurch. Auch sagt er, Jünger glaube »nicht an die Unveränderlichkeit einer Wesenssubstanz, die im Menschen naturaliter angelegt sei und in der sein Eigentlichstes« beruhe. Dies mag zutreffen. Jünger ist sehr vielschichtig. Mythos und Religion sind nicht scharf bei ihm geschieden. Traumwandlerische Sicherheit mischt sich in ihm mit Kultischem und Okkultem, mit dem Versuch, die Grenzen von Raum und Zeit zu überschreiten, aber auch mit einem Spieltrieb in vielen Formen (z. B. Experimenten mit Drogen). Ferner gibt es da eine eigenartige Lust am Abenteuer, die den Achtzehnjährigen aus der Schule in die Fremdenlegion nach Afrika lockt, aus der er nur durch die guten Beziehungen des Vaters ausgelöst worden ist.

*

Gelegentlich hat Jünger in seinen Schriften angedeutet, es könne der Zeitpunkt kommen, da es nicht mehr ausreiche, Bücher zu schreiben. Er nahm ein Stichwort auf, das ungefähr besagen mochte, es sei geboten, die Theorie gegen die Praxis abzutau-

schen. Mir scheint, dieses Stichwort, in das sich blinkend die Feder begibt, ist einer der Gründe für die starke Faszination von Jüngers Sprachkunst. Sie bewegt sich stets auf des Messers Schneide zwischen Schilderung, Analyse, ursprünglichen Bildern und dem realdidaktischen Umschlag zur Aktion, und stets verführt sie zur Erwartung, dieser Umschlag könne sich vollziehen. Das wirkt wie die Gebärde eines Condottiere der Literatur, der sein Wort zur Aktion schärft. Es gab ja die ganz seltenen Fälle, da aus einer Feder ein Schwert wurde, Machiavellis »Principe« zum Beispiel, der den Typus der Macht seit den Tagen der Renaissance umrissen und mitgeprägt hat. Freilich, als Jünger 1948 sein Manifest »Der Friede« im Druck erscheinen ließ, vermochte es nicht zu zünden, es hielt sich in den weiten Linien eines idealistischen Panoramas, das von der handgreiflichen praktischen Politik und ihren alles andere als idealistischen Konstruktionen desavouiert wurde. Jünger hat dann später, im »Waldgang«, den Typus des Machtlos-Mächtigen, des Einzelnen im Kampf gegen die großen Kollektive vortrefflich beschrieben. Freilich – das »Schwert« ist ausgeblieben.

Seine Besonderheit als Schriftsteller möchte ich darin erblicken, daß er sowohl im essayistischen wie im erzählenden Werk sich abseits der üblichen literarischen Gattungen bewegt. Seine Traktate sind immer wieder mit Metaphern und Imaginationen durchsetzt, wie wir sie aus seiner funkelnden Prosa kennen. So entsteht eine ihn kennzeichnende literarische Mischform, die auch für das schildernde, erzählende Werk gilt. Dieses wendet sich seinerseits vom tradierten Erzählschema und von der im herkömmlichen Roman geübten kontinuierlichen Entwicklung eines wie immer gearteten gesellschaftlichen Milieus ab. Das heißt nicht, daß Jünger nicht »erzählen« könne. So ist Ortners Lebensbeichte in »Heliopolis«, wo eine hierarchische Gesellschaft aus antikisierenden Mustern konstruiert wird, geradezu ein Beispiel tradierter guter Erzählkunst. Kennzeichnend jedoch für seine Schriften sind die wiederkehrenden Muster und Grundkonstellationen, die stets aufs neue variiert werden. Ihre Träger sind Einzelgänger und bilden eine Elite, die mit der »ranglosen Masse« nichts zu tun hat. Soweit es sich dabei um Personen aus Jüngers Freundes- und Bekanntenkreis handelt, tragen sie oft Schlüsselnamen und heißen dann Nigromontanus, Cellarius, Magister.

Auch die elitären Einzelgänger kehren in Verwandlungen oftmals wieder. Oder auch in einem Austausch von Diesseits und Jenseits, da ja alles »auch jenseitig« ist. So wird der Adept Fortunio der »Marmorklippen«, der in die Tiefe der Wälder eintaucht und dort vernichtet wird, in Jüngers Traum vom Besuch beim Oberförster (Abenteuerliches Herz) wieder präsent und geistert auch durch »Heliopolis«. Manuel Venator, der Nachtsteward auf der Kasbah von »Eumeswil«, ist auch ein Schicksalsverwandter Fortunios, auch er kommt in den Wäldern um, freilich im Gefolge des Tyrannen. In »Aladins Problem« trägt die Erzählfigur Züge des Lucius de Geer aus »Heliopolis«. Und nicht zuletzt ist Phares, der Kommandant des Regentenschiffes, welcher de Geer nach Oben in eine kosmische Ferne geleitet, in »Aladins Problem« gewissermaßen spiegelbildlich verkehrt und führt nach Unten, ins Totenreich.

*

In Jüngers Werk gibt es zwei Grundtypen, die einander scharf gegenüberstehen. Es ist der 1932 konzipierte und übrigens von Martin Heidegger sehr geschätzte »Arbei-

ter« und der »Waldgänger«. Mit vollem Recht ist Winkler der Auffassung, daß im »Arbeiter« der elitäre Mensch, der Einzelne, abdanke. Er konnte nicht vorauswissen, daß Jünger diesen Einzelnen in seiner 1951 erschienenen Studie »Der Waldgang« wieder voll inthronisierte, in einem »Spielraum kleiner Eliten«.

Zunächst jedoch: was ist ein »Waldgänger«? Es gibt eine ältere Bezeichnung, das Wort »Partisan«. Baudelaire gebraucht es einmal, er sagt, der unbefangene Kritiker könne, indem er seine eigenen Meinungen ausspricht, auch die einiger unbekannter Partisanen – »de quelques partisans inconnus« – wiedergeben. Partisanen, das sind also Weg- und Gesinnungsgefährten, die nicht unbedingt in äußerer Verbindung zueinander stehen müssen. Es sind die Parteigänger einer qualifizierten Minderheit, die sich vom Gros mit seinen homogenen Gewohnheiten, seinen Denk- und Gefühlskonserven unterscheidet. Im Krieg war der Partisan der irreguläre Kämpfer zwischen den Heeren, oft buchstäblich in Wäldern und Sümpfen. Jüngers »Waldgänger« deckt sich mit diesen Spielarten, geht aber zugleich über sie hinaus. Jünger verleiht ihm einzelne Merkmale, die weniger Ergebnis einer Deduktion als der Betrachtung dynamischer Erscheinungsweisen sind. Durch den Prozeß der Totalisierung und Mechanisierung heimatlos geworden, sieht der Waldgänger sich der Vernichtung ausgeliefert und ist zum Widerstand entschlossen. Auch weiß er, daß die Freiheit nicht mehr in den alten Sicherungen gründen kann, denn jeder Komfort ist einschläfernd, er führt zur Domestikation durch die Tyrannis. – »Die Lage des Haustiers« – ein erhellender Satz – »zieht die des Schlachttiers nach«. – Der Waldgänger ist der Mensch im »Wald«, der – als geistiger Ort – überall sein kann. Doch nur in ihm vollzieht sich die Begegnung mit dem eigenen Ich, er ist das eigentliche, unveränderliche und zeitlose Sein, der Quellgrund der Existenz, auf dem die »verschütteten alten Bilder« liegen, die durch Schmerz und Leiden freigelegt werden. Für die Zivilisation hingegen verwendet Jünger das Bild des »Schiffes«. Auf ihm fährt auch der Waldgänger, aber er trägt stets das Urbild des »Waldes« in sich, er »schläft im Walde«.

»Der Waldgang« ist, ob Jünger es will oder nicht, ein eminent politisches Buch, und zwar im Wortsinne, denn es betrifft das Verhältnis des einzelnen zur Polis. Oder sollte ich es besser das politische Buch eines Unpolitischen nennen? Denn für Jünger geht es, nach eigener Aussage, um »andere als politische Ideen«.

Warum nur? Sind politische Ideen nicht sehr wichtig, nämlich als Verbindungsstücke zur großen, ursprünglichen Seinsordnung, welcher Jünger seinen Waldgänger mit unwidersprochener Notwendigkeit zuordnet? Der Nihilismus als »Nullmeridian«, als zu passierender Durchgang auf der geschichtlichen Wanderschaft, – das ist ein sehr produktiver Ansatz. Es leuchtet ein, daß von hier aus auch die richtige Antwort auf die Apparaturen, die eine perfektionierte Technik für uns bereithält, gegeben werden könnte. Nur fragt sich, ob nicht der glänzende Schriftsteller den Glanz seiner Diktion auch dort für ausreichend hält, wo ein *Weg* gezeigt werden müßte. Die Bilder bleiben ästhetisch – spielerisch, wenn sie nicht zu einer praktischen Didaktik führen. Trotz großartigen Treffern in der Analyse wird dann der Leser, vom Autor in ein für Tod oder Leben entscheidendes Spannungsfeld geführt, gerade da enttäuscht, wo das nackte Gestein der Wirklichkeit zutage treten sollte. Ein Satz wie beispielsweise dieser, daß planetarische Ordnungen durch Verträge zu erreichen seien, die nicht die Gewalt verewigen, ist wahr, nur allzu wahr, doch völlig unverbindlich. Man könnte ebenso gut sagen, Recht entstehe, indem Unrecht beseitigt werde. Gewiß. Aber *wie?*

Man wünschte sich einen Waldgang, der wie in der Waffenlehre mit den Griffen anfängt und aus den Elementen aufbaut, um von dort zu einer neuen Topographie zu gelangen.

*

Hier ist wohl der Ort, die Frage nach Jüngers Verhältnis zu den Kirchen und zur christlichen Religion zu stellen. Die Kirchen befänden sich existentiell auf dem »Schiff« als dem zeitlichen Sein, wo sie dem Waldgänger auf den Pfaden, die ins Unbegangene führen, nur »Assistenz«, nicht »Existenz« geben könnten. Freilich, und dieser Gedanke bahnte sich schon in den »Strahlungen« an, lasse sich von einer tiefer fundierten Theologie her der Heilungsprozeß erhoffen. Der Theologe im Sinne Jüngers müsse selber mit den unerschöpflichen Quellen des »Waldes« vertraut sein, um den Menschen vorzubereiten auf »Wege, die ins Dunkle und Unbebaute führen«. Er selbst jedoch hat kein eindeutiges Verhältnis zum Gottesglauben und sagt, gleichfalls in den »Strahlungen«, er müsse sich »Gott zunächst beweisen«, ehe er an ihn glauben könne. »Schöner wäre gewiß die Gnade, doch entspricht sie nicht der Lage und nicht dem Stande, in dem ich bin.«

Und wie verhält sich Jünger zur christlichen, im Nicaenum niedergelegten Orthodoxie? Daß er der Transzendenz gegenüber aufgeschlossen ist, bleibt unbestritten. Von Christus ist bei ihm nicht selten die Rede. Er nennt ihn den »höchsten Stifter«, der als »Bezwinger der Furcht« das Totenreich betritt. Er erscheine, gleichwie bei Hölderlin, als die »Überhöhung herakleischer und dionysischer Macht«. In den späten Tagebüchern (September 1978) wird zweimal sogar der Terminus der »Heilsgewißheit« evoziert, freilich nicht als Verkündung der Erlösung, sondern als Aufzeigung »unzerstörbarer Substanz, die Labyrinthe und Katastrophen zum Fest« machen könne. An anderer Stelle wird Christus an Moses, Sokrates und Platon gemessen und weit über sie gestellt. Nun, das tun die Platoniker und Gnostiker mit ihrem Demiurgen auch, ohne ihn dem Logos gleichzustellen, wie ihn das Konzil von Nicaea lehrt, »wesensgleich mit dem Vater«. Unsere eingangs gestellte Frage, die nicht Jünger katechisieren wollte, sondern auf eine Klarstellung zielt, bleibt offen.

*

Jüngers »Arbeiter« ist der Phänotyp des technischen Zeitalters. Er hat gewisse Ähnlichkeit mit den Gemeinschaften der Bienen, Ameisen und Termiten. Hier neigen heutige Biologen, unter ihnen der französische Entomologe Remy Martin, dazu, die Auffassung vom Einzeltier zu revidieren und diese Insektenstaaten als eine Art von Superorganismus zu betrachten, in denen das Einzeltier die Zelle darstellt. Offensichtlich ist Jüngers »Arbeiter« auch nur Einzelzelle eines Organismus, nämlich der immer mehr sich perfektionierenden Technik, die ihre Vollkommenheit erreiche, wenn sie uneingeschränkt zur Herrschaft gelangt sei. Aber ist, fragt Winkler, im statischen und höchst geordneten Raum der vollendeten Technik der Mensch nicht selber statisch geworden? In diesem Falle jedoch wäre der Mensch plötzlich geschichtslos. Jünger aber bleibe dann den Sinn der künftigen von ihm gedeuteten Welt schuldig. Dadurch erhalte sein Denken einen »unerträglichen Zug von Verzweiflung«.

Nun spricht aber auch Jünger gelegentlich vom »künstlichen« Menschen, wir würden heute sagen: vom Roboter. Das Seltsame nur ist, daß er nach wie vor am statischen Charakter des Arbeiters festhält und nicht wahrhaben will, daß diesem die einsetzende Mikroelektronik, das Computerwesen und hochintelligente Roboter mehr und mehr an Arbeit abnehmen, so daß er schließlich nur noch einen Teil seiner bisherigen Funktionen zu leisten hat. Im Maße jedoch, in dem sich dieser Prozeß vollzieht, wächst die Freizeit, und mit der wachsenden Freizeit wird der »Arbeiter« durch einen neuen Phänotyp abgelöst, den wir den Freizeit-Menschen nennen wollen. Nimmt nun die Freizeit weiterhin zu, so verlieren Sex, Kino, Fußball, Fernsehen usw. auch für den Dümmsten allmählich an Reiz und es bereitet sich, in Ermangelung jedes moralischen und geistigen Fundamentes, gähnende Langeweile aus. In einer 1973 veröffentlichten Studie »Die Mutation der Menschheit« rückt Pierre Bertaux das Spielproblem in den Vordergrund und stellt die These auf, es bedürfe einer speziellen Gruppenintelligenz, um einen veränderten Spieltrieb mit neuen Spielen zu entwikkeln. Noch aber ist kein *homo ludens* neuer Art zu entdecken. Eher ist anzunehmen, daß der Freizeitmensch eines Tages auf dem »Schiff« in ein neues Neandertal fährt, während der große Einzelgänger nach Resten von Wäldern ausschaut oder nach einer heutigen Thebais, in der er ein Anachoretendasein führen könnte.

Edson de Castro Homem, geboren 1949 in Rio de Janeiro, Priester 1977, ist Spiritual des Priesterseminars der Erzdiözese Rio de Janeiro und lehrt Theologie der Spiritualität an der Päpstlichen Universität daselbst. Den Beitrag auf Seite 208 übertrug aus dem Brasilianischen Gerhard Schäfer.

F. A. M. Alting von Geusau, geboren 1933, verheiratet, sechs Kinder, ist Professor für Internationales und Europäisches Recht an der Katholischen Universität Tilburg (Niederlande). Den Beitrag auf Seite 220 übertrug aus dem Englischen August Berz.

Karl Dietrich Erdmann, geboren 1910 in Köln, ist Professor Emeritus für Mittlere und Neuere Geschichte der Universität Kiel; von 1966 bis 1970 Vorsitzender des Deutschen Bildungsrates. Der Beitrag auf Seite 243 ist die leicht gekürzte Fassung des gleichnamigen Kapitels, das Erdmann in Gebhardt Handbuch der Deutschen Geschichte veröffentlicht hat (Herausgegeben von Herbert Grundmann †/Karl Dietrich Schwann: Die Zeit der Weltkriege. 2. Teilband 4/2. Ernst Klett Verlag Stuttgart 1976, S. 570-578). Das vierbändige Handbuch der deutschen Geschichte erscheint beim Verlag Klett-Cotta in Stuttgart.

Der Beitrag auf Seite 255 ist identisch mit dem Text, den Walter Kasper vor der Vollversammlung der deutschen Bischofskonferenz am 14. März 1984 in Altötting vorgetragen hat.

Der Beitrag von Michael Dummett auf Seite 241 wurde von Jason Zacker übersetzt.

Manfred Hättich, geboren 1925 in Owingen, lehrt als ordentlicher Professor Politische Wissenschaften an der Universität München; seit 1970 Direktor der Akademie für Politische Bildung in Tutzing.

Max v. Brück, geboren 1904 in Kempten, 1935-1943 Redakteur der Frankfurter Zeitung, 1958-1970 Korrespondent des Westdeutschen und Norddeutschen Rundfunks in Rom. Lebt in München.




# *Ein grundlegendes Buch zu Ehe und Familie heute*

Der Paderborner Erzbischof legt hier ein Buch vor, mit dem er dazu ermutigen möchte, Ehe und Familie auch heute ganz entschieden im Geiste Jesu Christi zu leben.
Die Beiträge – meist in Form kurzer Merksätze – geben konkrete Antworten auf die Fragen, die Brautpaare, Eheleute und Eltern in unserer Zeit bewegen. Zur Sprache kommen auch „heiße Eisen" wie Scheidung und geschiedene Wiederverheiratete.
Eine Dokumentation im Anhang des Buches zeichnet (als Beispiel konkreter kirchlicher Hilfe) Aktivitäten und Einrichtungen im Erzbistum Paderborn auf, die der lebendigen Gemeinschaft von Ehe und Familie dienen und Ehepartnern und Kindern in besonderen Schwierigkeiten helfen wollen.
Das Buch ist eine ausgezeichnete Handreichung für die Ehevorbereitung und empfiehlt sich als „kleine Aufmerksamkeit des Pfarrers" für Brautleute und junge Eltern bei Hochzeiten und Taufen. Günstige Mengenpreise!

**Johannes Joachim Degenhardt, Ein Segen sollt ihr sein.**
Zu Ehe – Familie – Erziehung.
127 Seiten, dazu 12 Bildseiten, kt. DM 12,80;
Mengenpreise: ab 20 = DM 11,50, ab 50 = DM 9,80.
Sie erhalten diese Neuerscheinung bei Ihrem Buchhändler.

## Bonifatius-Verlag Paderborn

Postfach 12 80, D-4790 Paderborn

# Über die Hoffnung

## Ihre spirituellen Grundlagen aus der Sicht franziskanischer Theologie*

*Von Joseph Kardinal Ratzinger*

Im Brief an die Epheser erinnert Paulus seine Leser an die Zeit vor ihrer Christwerdung. Für ihre Lage damals war es kennzeichnend, daß sie keine Verheißung hatten; so waren sie Menschen, die ohne Hoffnung und ohne Gott in dieser Welt lebten (2,12). Eine ganz ähnliche Bemerkung findet sich auch im ersten Brief an die Thessalonicher, in dem Paulus zu den Christen der griechischen Hafenstadt von der Hoffnung über den Tod hinaus spricht, damit sie nicht in Traurigkeit leben müssen »wie die übrigen, die keine Hoffnung haben« (4,13). Diesen beiden Stellen kann man also entnehmen, daß nach Paulus das Kennzeichen des Christen die Hoffnung ist und daß umgekehrt die Hoffnungslosigkeit den Atheisten charakterisiert. Christsein heißt ein Hoffender sein, Eintreten in den Raum einer verbürgten Hoffnung; die Hoffnung ist nach diesen Texten nicht nur irgendein Artikel unter vielen anderen, sondern geradezu die Definition der christlichen Existenz.

Solchen Behauptungen gegenüber drängt sich vom Blick auf die heutige geschichtliche Szenerie her Widerspruch auf. Gewiß, im christlichen Tugendkatalog ist die Hoffnung immer genannt worden. Aber war das Erscheinungsbild des Durchschnittschristen nicht eher von der Angst als von der Hoffnung geprägt? Und wenn es schon Hoffnung gab, war sie nicht viel zu klein, viel zu eng auf das eigene Ich abgemessen? Umgekehrt wird die Frage aufstehen, ob man denn kurzerhand »den übrigen« die Hoffnung absprechen dürfe? Bekanntlich hat ein dezidierter Atheist, Ernst Bloch, mit seinem »Prinzip Hoffnung« dieses eher vergessene Thema mit beschwörender Kraft zur eigentlichen Kernfrage aller Philosophie erklärt. Die Welt bildet für ihn ein Laboratorium *possibilis salutis*. Mit unermüdlicher Beredsamkeit versucht Bloch uns klarzumachen, daß die Wiederherstellung des Menschen, das Reich des Menschen, gerade dies zur Voraussetzung habe, »daß kein Gott in der Höhe bleibt, indem ohnehin keiner dort ist oder jemals war«.[1] So gilt bei Bloch das Gegenteil dessen, was wir bei Paulus gehört haben: Nur der Atheist

---

* Der vorliegende Text wurde zuerst im Rahmen einer Vorlesungsreihe aus Anlaß des fünfzigjährigen Jubiläums der Franziskaner-Hochschule Antonianum zu Rom vorgetragen. Das gemeinsame Thema der Vorlesungen lautete »Franziskus Zeuge und Hüter der Hoffnung. Alle dabei vorgelegten Studien finden sich nun gesammelt in dem zweibändigen Werk: La speranza (a cura di B. Giordani), Brescia/Roma 1984.

1 E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt a. M. 1959. S. 1524. Vgl. J. Pieper, Hoffnung und Geschichte. München 1967. S. 85.

ist ein Hoffender, und solange die Menschen den marxistischen Weg der Weltveränderung nicht kannten, lebten sie ohne reale Hoffnung in dieser Welt und mußten deshalb versuchen, sich an einer fingierten zu ersättigen.

*1. Anthropologische Grundlegung: die Hoffnungen und die Hoffnung*

Wer ist in diesem Widerstreit nun wirklich Hüter und Zeuge der Hoffnung – das ist die Frage. Um darauf eine Antwort zu finden, müssen wir etwas genauer zusehen. Was meinen wir eigentlich, wenn wir sagen »Hoffnung«? Was ist das, »die Hoffnung«? *Wer* hofft hier und *worauf* hoffen die Hoffenden? Eines ist zunächst klar: Hoffnung hat mit Zukunft zu tun. Sie bedeutet, daß der Mensch von der Zukunft eine Freude, ein Glück erwartet, das er noch nicht hat. Insofern beruht Hoffnung auf der Zeitlichkeit, die einschließt, daß der Mensch sein Wesen nie ganz hat. Er ist er selbst nur in der Spannung von Vergangenheit über Gegenwart in Zukunft hinein. Aber natürlich können die Hoffnungen, die mit dieser Zeitlichkeit zusammenhängen, sehr verschiedener Qualität sein. Ein Kind kann hoffen auf den nächsten schulfreien Tag, auf ein gutes Zeugnis und die angenehmen Folgen, die sich damit verbinden. Es kann hoffen auf ein Stück Kuchen oder auf einen schönen Ausflug; viele ähnliche Hoffnungen prägen unser ganzes Leben und geben ihm seine verschiedenen Farben. Nun würde weder Paulus bestreiten, daß die Heiden solche Hoffnungen haben, noch wird Bloch sie den Christen absprechen. Aber all diese Hoffnungen sind für den einen wie für den anderen offenbar nicht *die* Hoffnung, auf die es grundlegend ankommt. Was ist also damit gemeint?

Vielleicht läßt es sich verständlich machen, wenn wir das Gegenbild der Hoffnung, die Angst, etwas genauer bedenken. Da gibt es ja auch zunächst die tausenderlei Ängste, die uns im Alltag bedrängen – von der Angst vor einem bissigen Hund bis zur Angst vor dem täglichen Ärger mit den Mitmenschen an der Arbeitsstätte und zu Hause. Auch hier sind es nicht die einzelnen kleinen Ängste, die den Menschen aufreiben und in die Verzweiflung drängen. Hinter ihnen steht die eigentliche Angst, die Angst, das Leben als solches möchte mißraten, es möchte so grau und so schwer werden, daß es nicht mehr gelebt werden kann. Nach einer Firmung erzählte mir einmal ein Lehrer, er habe zu einem Kind gesagt, es solle doch seinen Eltern dankbar sein, daß sie ihm das Leben geschenkt haben. Darauf habe der Junge geantwortet: aber ich bin ja gar nicht dankbar, daß ich leben muß – ich würde viel lieber nicht leben. Diese erschütternde Aussage aus dem Mund eines Kindes unserer Zeit, die längst nicht mehr vereinzelt steht, könnte man geradezu als die Definition von Hoffnungslosigkeit bezeichnen: Das Leben selbst ist nicht gut; man kann nur gegen alles aufstehen, was Verantwortung an dem Unheil des Lebenmüssens hat. Die Zerstörung ist das einzig Gute, was geschehen kann, weil das Sein selbst das Schlechte ist. Hier ist eigentlich

schon nicht mehr Angst gegeben, in der sich ja immer noch ein Moment möglicher Hoffnung verbirgt, sondern die reine Resignation, die Verzweiflung als Zweifel am Sein selbst. Das Sein ist nicht gut – dann nicht, wenn es nie als Ja, als Angenommensein erfahren wurde: wenn die Erfahrung des Geliebtseins ausgefallen ist. Das bedeutet, daß die Angst hinter den Ängsten die Angst vor dem totalen Liebesverlust ist, vor einem Dasein, in dem der kleine Ärger des Alltags alles geworden ist, dem nichts anderes, Großes, Bergendes mehr die Waage hält. Insofern können die kleinen Ängste, wenn sie die einzige Zukunftserwartung werden, in die große Angst übergehen – in die Angst vor einem Leben, das nicht mehr zu ertragen ist, weil ihm keine Hoffnung mehr innewohnt. In diesem Fall wird der Tod zur einzigen Hoffnung, der doch sonst das Ende aller Hoffnungen ist.

Durch die Analyse der Angst sind wir nun von selbst zum Stichwort Hoffnung zurückgeleitet. Wenn die Angst hinter den Ängsten im letzten Angst vor dem Liebesverlust ist, dann ist die Hoffnung über den Hoffnungen Zuversicht, mit der Gabe der großen Liebe beschenkt zu werden. Man könnte dann sagen, einzelne Dinge würden dadurch zu Hoffnungen, daß sie sozusagen die Erlebnisfarbe der Liebe an sich tragen, ihr in ihrer besonderen Qualität mehr oder weniger ähnlich sind. Umgekehrt liegt in den Ängsten immer der Aspekt des Ungeliebtseins, die zertretene Hoffnung der Liebe. Von daher ist es anthropologisch ganz konsequent, wenn der erste Johannesbrief sagt: »Die vollkommene Liebe wirft die Furcht hinaus« (3,18).

An dieser Stelle wird nun auch sichtbar, welche Bedeutung für die Frage der Hoffnung ein anderer Satz des ersten Johannesbriefes hat – eines der größten Worte der Religionsgeschichte überhaupt: »Gott ist Liebe« (3,16). Hier tut sich ein Zusammenhang auf, der die Paulusworte schon verständlicher werden läßt, von denen wir ausgegangen sind. Wir sagten bisher, daß Hoffnung im letzten auf die erfüllte Liebe zielt. Wenn nun einerseits Hoffnung und Liebe, andererseits Gott und Liebe untrennbar sind, dann wäre klar, daß auch Hoffnung und Gott zusammengehören: daß der im letzten ohne Hoffnung ist, der »ohne Gott in der Welt lebt«. Aber noch sind wir nicht so weit, daß wir dies einfach konstatieren können. Denn noch bleibt die Frage, ob der Sprung von Liebe zu Gott nicht eine ganz unnötige Grenzüberschreitung bedeutet. Welche Art von Liebe erwartet die Hoffnung hinter den Hoffnungen – jene eigentliche Hoffnung, die der Heidelberger Mediziner Herbert Plügge auf Grund seines Umgangs mit unheilbar Kranken und mit Menschen, die Selbstmord versucht hatten, die »fundamentale Hoffnung« nennt?[2] Zweifellos will der Mensch von Menschen geliebt werden.

---

2 H. Plügge, Wohlbefinden und Mißbefinden. Beiträge zu einer medizinischen Anthropologie. Tübingen 1962. Die philosophische Bedeutung dieser Arbeit – gerade für unser Thema – ist eindrucksvoll herausgestellt bei J. Pieper, a.a.O., S. 30 ff.

Aber gibt es eigentlich in der späten Stunde des Lebens, in der der Tod die Geliebten längst weggenommen und die große Einsamkeit hinterlassen hat, nichts mehr zu hoffen? Und umgekehrt – bleibt in den hohen Stunden des Lebens, im großen Ja des Geliebtseins, nichts ausständig? Dem Menschen ist die Antwort menschlicher Liebe notwendig, aber sie fragt aus sich selbst nach mehr, nach Absolutem, nach Unendlichem, nach der geretteten Welt. Heinrich Schlier hat auf der Spur einer Tradition nicht nur des Denkens, sondern der Selbsterfahrung des Menschen mit Recht gesagt: »Hoffen heißt eigentlich: gegen den Tod hoffen.«[3] Unvergleichlich hellsichtig hat Platon in der Sprache des Mythos und der Mysterienreligionen – also aus uralter menschheitlicher Überlieferung heraus – im »Symposion« die Zusammenhänge dargestellt, denen wir eben nachzugehen versuchten. Die Hoffnung des Menschen ist zunächst, daß er den zu ihm passenden Geliebten finde, sagt Platon da. Aber gerade wenn er ihn findet, erfährt er, daß uns jene Einheit nicht möglich ist, nach der eigentlich unser ganzes Wesen schreit. Und deswegen erweckt die Erfahrung der Liebe erst die »größten Hoffnungen« – die Hoffnung nach der Wiederherstellung unserer ursprünglichen Natur und zugleich das Wissen, daß solche Heilung möglich ist, »wenn wir die Ehrfurcht gegen die Götter bewahren«.[4] So könnte man – von Platon her – auch sagen, der Mensch erwarte im tiefsten Grund seiner Selbst so etwas wie das verlorene Paradies. Und damit sind wir übrigens auch wieder bei Bloch und bei Karl Marx angekommen, die ja von nichts anderem als von der Wiederherstellung des Paradieses reden, zu dem sie glauben, den Weg zeigen zu können.

Zugleich ist freilich die Grunddifferenz zwischen Paulus und Bloch bzw. Marx sichtbar geworden: Die Hoffnung, wie Bloch sie beschreibt, ist Produkt menschlichen Tuns. Sie wird im Laboratorium *spei* vom Menschen selbst zur Erfüllung geführt. Das, was man nicht selber machen kann, wird bewußt aus ihr ausgeschieden. Es soll ja gerade nicht mehr Erwartung geben, die nach dem Unverfügbaren Ausschau hält, sondern die Anleitung zur Aktivität, die sich unabhängig macht von allem, was wir nicht selbst herbeizuführen vermögen. Aber Machen und Hoffen liegen auf zwei völlig verschiedenen Ebenen. Hoffnung braucht der Mensch gerade deshalb, weil ihm das Gemachte und das Machbare nicht ausreicht.[5] Außerdem ist Hoffnung ihrem Wesen nach persönlich: Sie zielt zwar etwas an, was weit über die eigene Person hinausgeht – eine neue Erde, das Paradies; aber sie zielt es an, weil die *Person* es braucht: Es ist überhaupt nur Hoffnung, dadurch daß es Hoffnung für den Betroffenen und nicht für irgendwen und irgendwann ist. So besteht die eigentliche anthropologische Problematik der Hoffnung darin,

3 H. Schlier, Besinnung auf das Neue Testament. Freiburg 1964, S. 140.

4 Platon, Symposion 193 d. Siehe die ganze Aristophanes-Rede 189 c - 193 d.

5 Das hat Pieper, a.a.O., S. 25 ff., in zwingender Analyse gezeigt.

daß der Mensch etwas braucht, was über all sein Können hinausgeht. Demgemäß muß er freilich fragen, ob er nicht vielleicht das Unmögliche braucht und folglich eine absurde Konstruktion, ein Irrläufer der Evolution ist?

## *2. Glaube als Hoffnung*

Genau auf diese Frage beziehen sich die eingangs angeführten Sätze des hl. Paulus: Wir können die Erwartung des »Paradieses«, die Bedürftigkeit danach nicht abschütteln; aber dieses Bedürfen ist Verzweiflung, wenn es keine Gewißheit über Gott und keine Gewißheit über eine von ihm kommende Verheißung dieser Art gibt. Weil es sie ohne die Menschwerdung dieses Gottes, seinen Tod und seine Auferstehung nicht gab und nicht geben kann, sagt Paulus, daß »die anderen« ohne Hoffnung sind. Weil Jesus Christus diese Gewißheit *ist*, darum ist Christsein Hoffnung und darum sind im Neuen Testament wie bei den apostolischen Vätern in gewissem Maß die Begriffe Glaube und Hoffnung austauschbar. So spricht der 1. Petrusbrief von der Rechenschaft über unsere Hoffnung, wo er das Dolmetschen des Glaubens an die Heiden beschreibt (3,15). Der Hebräerbrief nennt das christliche Glaubensbekenntnis »Hoffnungsbekenntnis« (10,23). Der Brief an Titus bezeichnet den Glauben, den wir empfangen haben, als »selige Hoffnung« (2,13). Der Epheserbrief schickt der fundamentalen Aussage »ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller« voraus, daß wir »in *einer* Hoffnung berufen sind« (4,4-6). Die Zitate ließen sich leicht vermehren.[6] Bei den apostolischen Vätern steht es nicht anders. Im 1. Klemensbrief kann ebenso wie bei Ignatius von Antiochien wie bei Barnabas Hoffnung für Glaube stehen. Ignatius ist »für den Namen und für die Hoffnung gebunden«. Die Christen sind diejenigen, »die auf den Herrn hoffen«.[7]

Was also ist es nun eigentlich um die »Hoffnung«? Sie beruht zunächst auf einem Mangel des Menschseins: Der Mensch erwartet immer mehr, als ihm irgendeine Gegenwart geben kann. Je mehr er dieser Erwartung nachgeht, desto mehr wird er gewahr, daß sie die Grenzen des Empirischen überhaupt sprengt. Das Unmögliche ist ihm das Notwendige. Hoffnung aber bedeutet die Zuversicht, daß dieses Verlangen Antwort findet. Wenn die Erfahrung des Mangels, die Paradoxie des Verlangens aus sich heraus den Menschen zur Verzweiflung an sich selbst und an der Vernunft des Seins treiben muß, so wird diese Zuversicht umgekehrt eine verborgene Freude über alle empirischen Freuden und Leiden hin sein, so daß der Mensch gerade durch seinen

6 Vgl. z. B. noch 2 Kor 3,12; Gal 5,5; Eph 1,19; Kol 1,23.

7 Ignatius Eph 1,2; Barnabas 19,7; vgl. 1 Klem. 11,1; 22,8; 27,1; Ignatius, Magn. 9,1; Eph. 21,2 usw.

Mangel reich ist und von ihm her (durch die Hoffnung) ein Glück empfängt, das er ohne diesen Ausgriff nicht erfahren könnte. Die Hoffnung ließe sich demgemäß beschreiben als die Antizipation des Kommenden; in ihr ist das »Noch-Nicht« in gewisser Weise da und gerade so ist sie die Dynamik, die den Menschen immerfort über sich hinausdrängt und ihn hindert, je zum Augenblick zu sagen: verweile doch, du bist so schön.

Das bedeutet, daß zur Hoffnung einerseits die »Dynamik des Vorläufigen« gehört, die Überschreitung aller empirischen Erfüllungen; es bedeutet aber andererseits auch, daß durch die Hoffnung das, was »noch nicht« ist, doch »schon« in unser Leben hereinleuchtet: Nur eine gewisse Art von Gegenwart kann das absolute Vertrauen begründen, das Hoffnung ist.[8] Genau dies sagt die Definition von Glaube, die der Hebräerbrief gibt: Glaube ist die »Hypostase« der zu hoffenden Dinge, die Gewißheit des Nicht-zu-Sehenden (11,1). In diesem grundlegenden biblischen Text ist sowohl eine Ontologie wie eine Spiritualität der Hoffnung ausgesagt. Heute wird auch in der evangelischen Exegese wieder erkannt, daß Luther und die ihm folgende Auslegungstradition irrten, als sie – auf der Suche nach einem nichthellenistischen Christentum – das Wort Hypostase ins Subjektive umformten und mit »feste Zuversicht« übersetzten. In Wirklichkeit steht die Glaubensdefinition des Hebräerbriefs in einem untrennbaren Gefüge mit zwei weiteren Versen desselben Briefes, die gleichfalls das Wort Hypostase verwenden. In der Einleitung (1,3) wird Christus als Abglanz der Herrlichkeit Gottes und als Abdruck seiner Hypostase bezeichnet. Zwei Kapitel später wird diese trinitarische und christologische Grundaussage ausgeweitet auf das Verhältnis zwischen Christus und den Christen hin, das der Glaube schafft: Durch den Glauben haben die Christen teilgenommen an Christus; nun kommt es darauf an, daß sie die anfängliche Beteiligung an seiner »Hypostase« festhalten (3,14).[9] Alle drei Texte fügen sich so zu einer ganz klaren Vision zusammen: Die empirischen Dinge sind das Vergehende. Gott selbst, der sich in Christus darstellt und aussagt, ist die beständige, die bleibende Wirklichkeit – die einzig wahre »Hypostase«. Glauben heißt, aus dem Schattenspiel der zerfallenden Dinge heraustreten und den festen Boden der wahren Wirklichkeit, die »Hypostase« erreichen – ganz wörtlich also: das, was steht und worauf man stehen kann. Anders ausgedrückt: Glauben bedeutet, einen Boden gefunden haben, an die wirkliche Substanz aller Dinge herankommen.

---

8 Hier würde ich Pieper, a. a. O., S. 35 f. nicht vollständig zustimmen, der jede Vorwegnahme als der Hoffnung widersprechend ablehnt. Natürlich gibt es ein Vorweg-*nehmen*, das mit der Hoffnung unvereinbar ist, aber es gibt auch eine Vor-*gabe*, ohne die Hoffnung nicht zustande kommt. Für den Christen liegt im Glauben diese Vorgabe.

9 Vgl. zur Auslegung von Hebr. 11,1 H. Köster in: ThWNT VIII, Sp. 584-587. Es ist bedauerlich, daß die Einheitsübersetzung die richtige Wiedergabe von 11,1 in die Anmerkung verbannt und als Hauptübersetzung eine an Luther orientierte Version gewählt hat.

Mit dem Glauben hat die Hoffnung »Fuß gefaßt«: Der Schrei der Erwartung, der aus unserem Wesen herausdringt, geht nicht ins Leere; er findet einen festen Anhalt, den nun wir unsererseits fest-halten müssen.

Die Ontologie geht hier von selbst in Spiritualität über. Das zeigt sich, wenn man den Zusammenhang betrachtet, in dem die Glaubensdefinition im Hebräerbrief steht. Sie wird nämlich im vorausgehenden 10. Kapitel durch eine Art von subtilem Wortspiel vorbereitet, d.h. durch eine Häufung von Begriffen, die alle mit der Vorsilbe »hypo« *(sub)* beginnen: ὑπάρχειν ὕπαρξις, ὑπομονή, ὑποστέλλειν, ὑποστολή.

Worum geht es hier näherhin? Der Verfasser erinnert seine Leser daran, daß Christen um ihres Glaubens willen »τὰ ὑπάρχοντα« verloren haben, d.h.: ihr Geld, ihren Besitz, also das, was im gemeinen Leben als die »Substanz« erscheint, auf die man ein Leben bauen kann. Hier blickt die franziskanische Dimension der Hoffnung durch, wenn ich mich so ausdrücken darf; wir werden darauf zurückkommen müssen. Der Text fängt nämlich nun sein Wortspiel an und sagt: Gerade im Verlust dessen, was gemeinhin die »Substanz«, den Boden des Lebens ausmacht, hat sich gezeigt, daß sie eine bessere ὕπαρξις hatten, eine solche nämlich, die bleibt, die niemand nehmen kann. Ὕπαρξις bedeutet, lexikalisch betrachtet, das »Vorhandensein«.

Es besagt hier: Wir – die Christen – haben eine andere Weise des Seins, wir stehen auf einem anderen Boden, den uns niemand wegzuziehen vermag, selbst der Tod nicht. Daraus folgert der Brief die Mahnung, den Freimut des Bekennens nicht wegzuwerfen, zu dem freilich ὑπομονή nötig ist. In diesem Wort, das man gewöhnlich mit Geduld übersetzt, sind nun der objektive und der spirituelle Aspekt verschmolzen: Wir haben einen festen Grund, einen solideren als das Greifbare, als die Habe. Der Festigkeit dieses Grundes entspricht die Festigkeit und Freiheit dessen, der unabhängig geworden ist von den Mächten, die nur über das Greifbare verfügen. Diese Haltung ist also sehr viel mehr als »Geduld« im landläufigen Sinn – es ist ein neues Standfassen im Sein selbst. Der Verfasser macht das Wesen dieser Haltung dadurch noch deutlicher, daß er mit einem Text des Propheten Habakuk ihr Gegenbild beschwört: die ὑποστολή, d.h. eine Haltung der Fahrigkeit, des Sich-versteckens, der Anpassung um jeden Preis, die der Grundlosigkeit und der Wahrheitslosigkeit eines leeren Lebens entspricht, das nur die eigenen Felle retten will und gerade so sich selbst verspielt (10,32-39).[10]

10 Zu *ὑποστέλλειν, ὑποστολή* sind wichtig die Ausführungen von K. H. Rengstorf. In: ThWNT VII, Sp. 598 f.

### *3. Die Dimensionen der Hoffnung und ihr franziskanisches Element*

#### a) Hoffnung und Habe

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als habe man es in den Aussagen des Hebräerbriefs mit einem ganz platonischen Weltbild zu tun, in dem der sichtbaren Erscheinungswelt die unsichtbare Substanz als das Eigentliche und allein Wirkliche gegenübersteht, an das man sich halten muß. Aber wenn man dem ganzen Gedankengang folgt, wird sichtbar, daß dieses Schema einer Dynamik der Hoffnung dienstbar geworden ist, die einzig und allein aus der Begegnung mit dem auferstandenen Christus entstehen konnte, mit der Verheißung, die er nicht nur ausspricht, sondern ist. Zu dieser Dynamik der Hoffnung gehört – wir sahen es schon – die franziskanische Gesinnung, die sich freimacht von der Diktatur des Besitzes – von jenem grundlegenden Irrtum der Sucht nach Habe, die den Besitz als die eigentliche »Substanz« des Lebens ansieht. Wo der Besitz aus sich selbst als Gewähr von Zukunft erscheint, entsteht eine Pseudogestalt von Hoffnung, die den Menschen am Ende nur enttäuschen kann. Die Gesetzlichkeit des Besitzes zwingt ihn in die *ὑποστολή*, in das Versteckspiel der Anpassungen, durch die man sich der Sympathie der jeweiligen Mächte und Gewalten versichern und seine »Substanz« festhalten will. Aber wer sich durch die Lüge zu sichern versucht, mag vielleicht seine »Stellung« (seinen »Stand«: *τά ὑπάρχοντα*) retten. Der Preis, den er dafür zahlt, ist zu hoch: Er zerstört sich selbst und verliert seinen wahren Grund (die »Hypostase«). Die Hoffnung versinkt im Zynismus. Franziskus ist deswegen ein Zeuge und Hüter der Hoffnung, weil er den Menschen half, den Verlust des Standes, der Stellung, der Habe »mit Freude aufzunehmen« (Hebr 10,34) und so erst hinter den falschen Hoffnungen die eigentliche, die wahre Hoffnung sichtbar machte, die niemand beschlagnahmen und niemand zerstören kann.

In diesem Zusammenhang möchte ich hinweisen auf das dem »Gelasianum Vetus« entnommene Schlußgebet, das im Missale Pauls VI. für das Fest Christi Himmelfahrt vorgesehen ist. Darin bitten wir mit der Kirche darum, daß unser Sinnen dorthin trachten möge, wo unsere »Substanz« schon ist – beim Vater Jesu Christi, bei unserem Gott.[11] In der Tat drückt wohl kein Fest des Kirchenjahres so sehr das Wesen christlicher Hoffnung aus, wie Christi Himmelfahrt dies tut: Mit Christus ist unsere »Substanz« bei Gott. Nun kommt es darauf an, daß wir unser tatsächliches Leben bei unserer Substanz ansiedeln; daß wir nicht an der Substanz unserer selbst vorbeileben; daß nicht unser reales Leben außerhalb seiner Substanz bleibe und so im Nichtigen, im Zufälligen, dem »Akzidentellen« versinke. Und wie leicht kann ein Mensch

11 Vgl. J. Pascher, Die Orationen des Missale Romanum Papst Paul VI. Bd. 3; Osterzeit. St. Ottilien 1982, S. 117 f.

dahinkommen, daß er mit seinem ganzen Leben an sich vorbeilebt, der »Entfremdung« verfällt und im Beiläufigen ertrinkt. Am Ende ist ein solches Leben »substanzlos« und damit hoffnungslos geworden. Daß unsere Substanz schon im Paradies *ist,* das ist die Hoffnung, die uns trägt. Als Hoffender leben heißt demnach: in dieses Eigentliche unserer Selbst hineinleben, vom und im Leib Christi leben. Dies ist »*ὑπομονή*«, Geduld des Bleibens, so wie das Hineinleben ins Zufällige »*ὑποστολή*« ist – Sich-ent-ziehen vor dem Eigentlichen und sich so das Leben selbst wegziehen.

b) Hoffnung und Sammlung des Seins nach innen

Daß wir hier von einer anderen Seite her wieder die franziskanische Dimension des Themas Hoffnung berühren, möchte ich an einem Text aus den Adventspredigten des hl. Bonaventura verdeutlichen, die man überhaupt ein Schatzkästlein einer Theologie und Spiritualität der Hoffnung nennen könnte. Der Heilige legt hier den der mystischen Tradition wichtigen Satz des Hohen Liedes aus: »Im Schatten dessen saß ich, nach dem meine Sehnsucht ging« (Hld 2,3). Der Schatten Christi, so sagt Bonaventura, ist die Gnade, die uns Raum des Schutzes und der bergenden Kühle in der sengenden Glut der Welt ist. »Sitzen« verweist auf das Stillewerden des Geistes, die Sammlung, anstelle eines fahrigen, ziellosen Herumdenkens. Zu diesem Eintreten in den Raum dessen, worauf unser inneres Warten abzielt, gehört also, daß einer aufhöre, »ausgegossen zu sein ins Äußere und stattdessen ganz gesammelt sei nach innen; daß sich ihm nichts dazwischenschiebe und er so unmittelbar den Geschmack der ewigen Güte in sich eindringen lassen könne«.[12] Diese Worte, die ein wenig abstrakt klingen mögen, werden ganz anschaulich, wenn man sie zusammennimmt mit dem, was die Franziskuslegenden über die Entstehung des Sonnengesangs zu sagen wissen. Mitten in den fast unerträglichen Schmerzen seiner Krankheit und in unwirtlichster Behausung wird Franz des Schatzes inne, der ihm schon geschenkt ist; die Stimme des Herrn sagt ihm: Lebe von nun an in der Heiterkeit, als wärest Du schon in meinem Reich.[13] Franziskus war in seinen letzten Jahren der Mensch, der alles verloren hatte – Gesundheit, Besitz, seine eigene Gründung (*τά ὑπάρχοντα*). Gerade von ihm kommen die kostbarsten Worte der Freude: Wo alle Hoffnungen abgestreift sind, alle Enttäuschungen durchschritten, da erst leuchtet die »fundamentale Hoffnung« in ihrer unbesiegbaren Größe auf. Franz war nun wirklich aus dem »Akzidentellen« herausgetreten in die »Substanz«. Weil er frei geworden war

12 Dominica I. Adv., Sermo II, in: Opp. omnia IX 29 a.

13 Vgl. z. B. Speculum perfectionis 100 (Fonti francescane, Assisi 1978, Nr. 1799); Leggenda perugina 43 (ebd. Nr. 1591 f.). Zur Datierung des Sonnengesangs C. Esser, Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis, Bibl. Franc. medii aevi XII. Grottaferrata 1978, S. 47.

von den vielen Hoffnungen, ist er zum großen Zeugen dessen geworden, daß der Mensch »Hoffnung« hat, ein Wesen der Hoffnung ist.

Sagen wir es noch praktischer: Sind wir nicht alle in Gefahr, über dem täglichen Ärger die Gnade der Hoffnung zu verlieren? Je mehr wir bloß ins Äußerliche hinausleben, desto weniger kann die eigentliche, die große Hoffnung das Zerstörerische des täglichen Kleinkrams aufwiegen. Allmählich bleibt er doch das einzig Wirkliche, das Leben wird grau, die Hoffnungen werden abgenützt, der ursprüngliche Optimismus verbraucht sich und die Griesgrämigkeit wird zu einer schleichenden Form der Verzweiflung.

Hoffende können wir nur bleiben, wenn wir nicht bloß ins Empirische, ins Alltägliche hineinleben, sondern uns wirklich festmachen in der »Substanz«: Je tiefer wir dorthin gesammelt sind, desto realer wird Hoffnung und desto mehr überstrahlt sie die tägliche Mühsal. So erst werden wir sehend für das Helle in der Welt, das sich sonst unserem Blick immer mehr entzieht. Aus dem Sonnengesang wie aus der ganzen Gestalt des hl. Franziskus klingt diese Kraft der Hoffnung: Er ist Wegweiser in die Hoffnung hinein.

### c) Die soziale und die kosmische Dimension der Hoffnung

Aber wir müssen uns nochmals einer Frage stellen. Gegen das zuletzt Bedachte könnte gesagt werden, daß nun doch wieder alles auf die Flucht in die Innerlichkeit abziele und die Welt als Akzidens der Hoffnungslosigkeit überlassen bleibe. In Wirklichkeit gehe es gerade darum, Lebensbedingungen zu schaffen, in denen die Flucht in die Innerlichkeit nicht mehr nötig sei, weil das Leid ausgeräumt und die Welt selber zum Paradies gemacht werde. Nun kann im Rahmen dieser Besinnung selbstverständlich nicht eine Auseinandersetzung mit den marxistischen oder mit den evolutionistischen Hoffnungstheorien versucht werden.[14] Zwei Gegenfragen mögen genügen, um das Ganze einigermaßen ins rechte Licht zu rücken. Zunächst: beginnt nicht die Heraufkunft des Paradieses unter den Menschen dann am sichersten, wenn sie von der Habgier befreit sind und ihre innere Freiheit, ihre Unabhängigkeit gegenüber den Mächten der Habe zugleich eine große Heiterkeit und Güte in ihnen weckt? Wo anders sollte eigentlich die Umwandlung der Welt beginnen als in der Umwandlung der Menschen? Und welche Umwandlung könnte befreiender sein als diejenige, die ein Klima der Freude schafft?

Damit sind wir schon bei der zweiten Gegenfrage, die mit einer Feststellung

---

14 Das Wesentliche dazu bei Pieper, a.a.O., S. 37-102. Vgl. auch U. Hommes/J. Ratzinger, Das Heil des Menschen. Innerweltlich-christlich. München 1975; wichtige Hinweise (trotz der unbefriedigenden Schluß-Aussage) bei W. Post, Hoffnung. In: H. Krings/H. M. Baumgartner/Chr. Wild (Hrsg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe II. München 1973, S. 692-700. Wichtig für die Auseinandersetzung mit einem zum Mythos gewordenen Evolutionismus J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz 1978², S. 149-158.

beginnen muß. Die Hoffnung, für die Franziskus steht, war alles andere als ein Rückzug ins bloß Innerliche und Individualistische. Sie hat den Mut zur Armut und die Fähigkeit zur Gemeinschaft geschaffen. Sie hat zum einen in der Gemeinschaft der Brüder neue Maßstäbe des menschlichen Miteinander gesetzt und andererseits diese gemeinschaftlich vorgelebte Antizipation der kommenden Welt im Dritten Orden auch angewandt auf das alltägliche Leben der Zeit.[15] Wieder hat Bonaventura in einer seiner Adventspredigten diese umfassende menschliche Dimension der Hoffnung großartig in Bilder zu übersetzen gewußt. Er sagt, die Bewegung der Hoffnung müsse dem Flug der Vögel gleichen, die ihre Flügel weit ausbreiten und alle Kräfte aufbieten, um sie zu bewegen, ja sich selbst ganz zu Bewegung machen, um aufzusteigen. Genauso muß nach Bonaventura der Hoffende all seine Kräfte rühren, sich selbst und alle seine Glieder zu Bewegung machen, zu Aufstieg, um dem Anspruch der Hoffnung zu genügen. Bonaventura stellt das im einzelnen dar in einer sublimen Verschränkung der Lehre von den äußeren und inneren Sinnen: Der Hoffende muß das »Haupt erheben« durch seine Ausrichtung nach oben, die »Augen« durch die Umsicht seines Denkens und Seins, das »Herz« durch die Öffnung seiner Affekte, aber auch die Hände durch seine Arbeit. In die Dynamik der Hoffnung, in die umfassende Bewegung des Menschen, die sie sein will, gehört die konkrete körperliche Arbeit hinein, ohne die der Aufstieg des Menschen nicht möglich ist.[16] Sagen wir dasselbe nochmals ohne Bild: In der franziskanischen Gestalt der Hoffnung, die genau das vom Hebräerbrief vorgezeichnete Muster aufnimmt, geht es um die Überwindung der Habsucht. Die Habe als »Boden« des Seins wird durch einen neuen Grund überboten, so daß der Mensch frei wird ihr gegenüber. Aber gerade die Gier nach Habe ist es, die dem Menschen das Paradies verschließt: Hier liegt der Schlüssel sowohl zur ökonomischen wie zur ökologischen Frage, die beide hoffnungslos werden, wenn nicht eine neue »fundamentale Hoffnung« den Menschen befreit. Deswegen ist der vom Neuen Testament vorgebene Weg nach innen auch der einzige Weg nach außen, ins Freie.

Die Thematik der Hoffnung weitet sich hier mit innerer Notwendigkeit in die Frage des Verhältnisses von Mensch und Schöpfung aus. Der Mensch ist so tief mit der Schöpfung verbunden, daß es kein Heil für ihn geben kann, das nicht auch Heil der Schöpfung wäre. Paulus hat diesen Zusammenhang im 8.

---

15 Vgl. meinen Beitrag Eschatologie u. Utopie. In dieser Zeitschrift 2/77, S. 97-110; A. Rotzetter, Der utopische Entwurf der franziskanischen Gemeinschaft. In: »Wissenschaft und Weisheit« 37 (1974), S. 159-169; C. Del Zotto, Visione francescana della vita. Quaderno I e II, Settimana di Spiritualità Francescana. Santuario della Verna 1982.

16 Dominica I Adv. Sermo XVI, Opera IX 40 a; zur franziskanischen Wertung der Arbeit C. Del Zotto, a. a. O. II. S. 187-197.

Kapitel des Römerbriefs dargestellt. Auch die Kreatur wartet. Dabei ist wichtig, daß nach dem Apostel die Hoffnung der Schöpfung nicht etwa darauf geht, einmal wieder den Menschen abschütteln zu können. Sie wartet vielmehr auf den verklärten Menschen, auf den Menschen, der zum Sohn Gottes geworden ist. Dieser Mensch wird ihr auch ihre Freiheit, ihre Würde, ihre Schönheit wiedergeben. Durch ihn wird sie selbst göttlich. Heinrich Schlier kommentiert dazu: »Alle Kreatur ist auf dieses Ereignis wartend ausgerichtet und ausgespannt. Damit ist dem Menschen eine unendliche Verantwortung auferlegt: die Erfüllung aller Sehnsucht der Erde und des Himmels zu sein . . .«[17] Aber einstweilen erfährt die Schöpfung das Gegenteil: Sie ist »der Nichtigkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat« (8,20). Der sie unterworfen hat, das ist Adam.[18] Adam steht für den Menschen, der sich selbst der Habgier und der Lüge ausliefert. Adam knechtet die Schöpfung; sie stöhnt und wartet auf den wirklichen Menschen, der sie wieder zu sich selber bringen wird. Der Nichtigkeit ist sie unterworfen, d.h., sie selbst ist nun in die Seinslüge des Menschen hineinverstrickt; anstatt den Schöpfer zu bezeugen, gibt sie sich selber als Gott aus. »Sie begegnet nicht mehr in ihrer Wahrheit«, sie »erscheint nicht mehr als das, was sie ist, nämlich als Schöpfung.«[19] So nimmt sie am Sturz des Menschen teil, und nur der neue Mensch kann ihre Wiederherstellung sein; auf ihn hofft sie. Von daher hat die Vogelpredigt des hl. Franziskus, seine ganze Zuwendung zur Kreatur ihren tiefen theologischen und humanen Sinn. Im letzten hat Franz völlig recht gehabt, auch hier die Bibel wörtlich zu verstehen: »Verkündet das Evangelium aller Kreatur« (Mk 16,15). Die Schöpfung selbst wartet auf den neuen Menschen, und wo er auftritt, wird sie wieder als Schöpfung erkennbar und damit frei. Nur die »fundamentale Hoffnung«, um die es im Glauben geht, kann das Verhältnis zwischen Mensch und Natur heilen.

*

*Hoffnung und Gebet*

Als ich kürzlich zur Vorbereitung meines Vortrags über Katechese wieder im Catechismus Romanus las, ist mir eine merkwürdige Aussage zum Thema Hoffnung aufgefallen, die mir bisher entgangen war. Da werden die vier Hauptstücke der Katechese – Symbolum, Gebote, Sakramente, Vater-unser

17 H. Schlier, Das Ende der Zeit. Freiburg 1971, S. 250-270, Zitat 254.

18 Schlier, ebd., S. 255; ders. Der Römerbrief. Freiburg 1977, S. 261. Anderer Auffassung ist E. Käsemann, An die Römer. Tübingen 1973, S. 225, der aber auch die verhältnismäßig große Zahl der Exegeten nennt, die die Position Schliers teilen.

19 Schlier, Römerbrief, S. 260. Verwandte Überlegungen bei H. Gese, Zur biblischen Theologie. München 1977, S. 79 f.

– den verschiedenen Dimensionen der christlichen Existenz zugeordnet. Vom Vater-unser wird gesagt, daß es uns lehre, was der Christ zu hoffen hat.[20] Diese Zuordnung von Vater-unser und Hoffnung hat mich zunächst überrascht; sie gehört nicht zu unseren geläufigen Vorstellungen über eine Theologie der Hoffnung oder über eine Theologie des Gebetes. Und doch führt, wie mir scheint, diese Bemerkung sehr tief. Was Hoffnung ist, wird im Beten deutlich; was Beten bedeutet, begreifen wir, wenn wir die Sache der Hoffnung verstehen. Und weil das Vater-unser das maßgebende Gebet schlechthin ist, ist hier der Bezug von Gebet und Hoffnung maßstäblich vorgebildet. So lohnt es sich, dieser beim ersten Zuhören seltsam und eher willkürlich erscheinenden Bemerkung des römischen Katechismus nachzugehen. Das Vater-unser hat zunächst von seinem Inhalt her mit der Hoffnung zu tun. Es antwortet in seiner zweiten Hälfte auf die täglichen Ängste des Menschen und ermutigt ihn, sie durch die Bitte in Hoffnungen zu verwandeln. Es geht um den täglichen Unterhalt; es geht um die Furcht vor dem Übel, das uns in vielfältiger Weise bedroht; es geht um den Frieden mit dem Nächsten; es geht um den Frieden mit Gott und um die Bewahrung vor dem eigentlichen Übel: dem Absturz in die Glaubenslosigkeit, die Hoffnungslosigkeit ist. So weist die Frage der Hoffnungen auf die Hoffnung selbst zurück: auf unser Verlangen nach dem Paradies, nach dem Gottesreich, mit dem das Gebet beginnt. Aber das Vater-unser ist mehr als ein Katalog von Hoffnungsinhalten. Es ist Hoffnung im Vollzug: es beten heißt sich in die Dynamik dieser Inhalte, in die Dynamik der Hoffnung selbst hineingeben. Der Betende ist ein Hoffender: Er steht noch nicht in der Erfüllung, sonst bräuchte er nicht mehr zu bitten; aber er weiß, daß es einen gibt, der Macht und Güte hat, um Erfüllung zu schenken, und zu ihm hin streckt er sich aus. Der Betende, sagt Josef Pieper, »hält sich offen für eine ihm letztlich unbekannte Gabe; und wenn ihm das konkret Erbetene nicht zuteil wird, bleibt er dennoch der Nicht-Vergeblichkeit seines Gebetes gewiß«.[21] Deswegen sind die Lehrmeister des Betens keineswegs Vertröster, sondern die wahren Lehrmeister der Hoffnung.

20 Cat. Rom., Prooem. XII.
21 Pieper, a.a.O., S. 136, Anm. 32.

# Die Einheit der theologischen Tugenden

*Von Hans Urs von Balthasar*

## *I. Hoffnung als Mitte*

Die Einheit von Glaube, Hoffnung und Liebe ist an vielen Stellen des Neuen Testaments bezeugt[1], dennoch werden sie als unterscheidbare Vollzugsweisen der christlichen Existenz beschrieben; sie zerfließen nicht einfach ineinander, obschon sie nicht starr voneinander abgegrenzt werden können. Da an manchen Stellen die Hoffnung in der Mitte zwischen Glaube und Liebe steht und sie auch das Thema unseres Heftes bildet, wollen wir von dieser ihrer Mittelstellung ausgehen, die Péguy in seinem »Tor zum Geheimnis der Hoffnung«[2] so stark hervorhebt: Die »kleine Hoffnung«, »die nach gar nichts aussieht«, scheint zwischen ihren großen Schwestern Glaube und Liebe einherzutrippeln, aber in Wirklichkeit »ist sie es, die alles mit sich reißt«. »Der Glaube sieht nur, was ist. Sie aber sieht, was sein wird. Die Liebe liebt nur, was ist. Sie aber liebt, was sein wird.« »Und die beiden Großen tummeln sich nur für die Kleine.« »Blickt man auf die Ausrichtung des christlichen Daseins«, sagt Schlier, »so liegt das Gewicht auf der Hoffnung. Sieht man auf die Substanz seiner Seinsweise, so muß man die Liebe zuletzt nennen. Aber blickt man auf die Wurzel des christlichen Lebens, so ist es immer der Glaube.«[3] Für den Dichter wie für den Exegeten bildet somit die Hoffnung das dynamische Element des christlichen Daseins, ein Element, das spezifisch christlich ist, da die Heiden es nicht besitzen (1 Thess 4,13), da sie »ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt leben« (Eph 2,8).[4]

Gewiß setzt Hoffnung immer den Glauben voraus, der ihr das Erhoffbare vorgeben muß (Röm 5,1.9). Aber die Rettung, an die der Glaube glaubt, erfolgt doch erst »auf Hoffnung hin« (Röm 8,24). Ja, der Glaube selbst ist »eine Zuversicht auf das, was man hofft, eine Überzeugung von Dingen, die

---

1 1 Thess 1,2 f.; 5,8-10; 1 Kor 13,13; Kol 1,4; 1,27; vgl. auch Gal 5,5 f.; Röm 5,1-5; Eph 1,15-18; Hebr 10,22-24; 1 Petr 1,21 f.

2 Christliche Meister 9. Johannesverlag Einsiedeln 1980, Zitate S. 14-15.

3 Heinrich Schlier, Nun aber bleiben diese Drei. Grundriß des christlichen Lebensvollzuges. Johannesverlag Einsiedeln 1971, S. 12.

4 Zum trügerischen und fragwürdigen Charakter der Hoffnung in der griechisch-römischen Antike vgl. die ausführliche Darstellung bei K. M. Woschitz, Elpis, Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese. Theologie eines Schlüsselbegriffs. Wien 1979, S. 63-218. Eine bedeutsame Ausnahme bildet der platonische Sokrates, für den die Wahrscheinlichkeit der Unsterblichkeit der Seele eine »große und schöne Hoffnung« ist (Phaid. 66e; vgl. Apol. 40ce). Auch seinen Richtern wünscht er, sie »sollten gute Hoffnung haben in Hinsicht auf den Tod« (ebd. 41d; vgl. auch Politeia 496de). Diese Hoffnung besteht aufgrund des ungewordenen Charakters der Seele.

man (noch) nicht sieht« (Hebr 11,1). Petrus kann die Bewegung auf das durch die Auferstehung Jesu Christi uns eröffnete Heil so sehr als das Zentrum unserer Existenz sehen, daß er sein Schreiben mit einem Preis der Barmherzigkeit des Vaters eröffnet, der »uns wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung«, und erst zwei Verse danach vom Glauben an das durch die Auferstehung in Aussicht gestellte Gut sprechen (1 Petr 1,3.5), von einem Glauben, der Christus liebhat, »ohne ihn gesehen zu haben« und mitten in der irdischen Drangsal vorweg von »unaussprechlicher und verklärter Freude« erfüllt ist (ebd. 8). Ganz ähnlich treibt bei Paulus die Hoffnung seinen Glauben zuinnerst in jene Bewegung hinein, die dem noch unerreichten Glaubensziel nachjagt, von dem er (das ist sein Glaube) je schon eingeholt worden ist (Phil 3,12 ff.).

So versteht sich, daß der Glaube und die Hoffnung gemeinsam ihre Sicherheit haben, die nicht im Vermögen des Menschen, sondern in der Gewißheit und Zusicherung Gottes als ihres Gegenstandes haben. So kann der Christ ermahnt werden, »fest und unverrückt beim Glauben zu beharren und nicht wankend zu werden in der Hoffnung, die sich der vernommenen Frohbotschaft verdankt« (Kol 1,23), was den hoffenden Glauben gerade von einer subjektiven Heilsgewißheit unterscheidet.[5] Das wird sehr deutlich, wenn Paulus sagt, er habe sein Todesurteil erhalten, »damit wir das Vertrauen nicht auf uns selbst setzen, sondern auf Gott, der die Toten erweckt« (2 Kor 1,9), oder wenn er »feste Hoffnung« für seine Gemeinde hat, weil er weiß, daß sie seines Leidens wie seines Trostes teilhaft ist (ebd. 7), oder wenn er »Abraham gegen alle Hoffnung auf Hoffnung hin glauben« läßt (Röm 4,18), nämlich gegen »alle Hoffnung«, die der Mensch aus sich selbst (und seinem erstorbenen Leib) schöpfen kann, auf die Hoffnung hin, die ihm der Glaube an den Gott gibt, »der die Toten lebendig macht« (ebd. 17).

Natürlich hat der Glaube als die Grundlage alles christlichen Lebens zunächst seine eigene, nur ihm zukommende Gesetzlichkeit. Er ist Glaube aufgrund einer historisch vernommenen Botschaft (Röm 10,14-17), die die Boten selbst innerlichst zur Verkündigung verpflichtet (1 Kor 9,16), aber im Hörer des Wortes erst durch den Heiligen Geist vergegenwärtigt wird: in den Verkündern selbst (2 Kor 4,6) und in denen, die ihre Botschaft vernehmen

---

5 So kann Bonaventura von der »unfehlbaren Gewißheit« der Hoffnung aufgrund des Glaubens sprechen, wobei doch ungewiß bleibt, ob der Mensch am Glauben und an der Hoffnung festhalten wird (3, dist 26,1,5). Ähnlich der hl. Thomas (S. Th. II II, 18,4) und das Trienter Konzil: »Wenngleich alle auf die Hilfe Gottes die festeste Hoffnung setzen müssen, soll niemand sich etwas absolut Sicheres versprechen. Denn Gott vollendet zwar das gute Werk, das er begonnen hat, . . . doch sollen, die zu stehen glauben, zusehen, daß sie nicht fallen und ihr Heil mit Furcht und Zittern wirken« (DS 1541). Dazu Josef Pieper, Über die Hoffnung. Leipzig 1935, S. 39 f.; Juan Alfaro, Fides, Spes, Caritas. Ed. nova, Gregoriana, Roma 1964, Kp. 12: certitudo actus spei (540-561).

und im geistgewirkten und doch frei entschiedenen »Gehorsam« annehmen (Röm 1,5; 16,26; zur Entscheidung: 2 Thess 1,8 usf.). Glaube ist somit zugleich Empfang eines von außen und oben Geschenkten und freie Entscheidung zu dessen Annahme. Im Sich-Anvertrauen erhält er seine objektive Sicherheit, die so stark ist, daß Paulus diese ohne weiteres als ein »Wissen« bezeichnen kann: »Wir wissen, daß Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt« (Röm 8,28). »Wir glauben, . . . da wir wissen, daß der, welcher den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken . . . wird« (2 Kor 4,13 f.; vgl. ebd. 5,1.6; Röm 8,28; 13,11). Was nun gerade nicht heißt, daß dieses durch die Glaubenshingabe erlangte »Wissen« mit einer vom Menschen sich angemaßten Gnosis gleichgesetzt werden darf, die bloße »Aufblähung« des hohlen Menschen ist (1 Kor 8,1).[6] Zur Struktur des Glaubens gehört ein Sich-Anvertrauen, das erst »den freien Zugang zu Gott« gibt (Eph 3,12), ein Vertrauen, das erst die »Werke« des Glaubenden auf die rechte Grundlage, nämlich die seiner Selbstlosigkeit stellt, und somit »rechtfertigt« (Röm 3,28; Gal 2,16; Phil 3,4-11). Im Glauben liegt eine Sehnsucht zu Gott hin (Augustins zentraler Begriff des »desiderium«), der ihn, durch die Hoffnung beflügelt, zur Liebe hin treibt, ohne die er ja unnütz und vergeblich bliebe (1 Kor 13,2).

Die Hoffnung ist aber auch die Vermittlerin zur Liebe hin.[7] Die von der Hoffnung im Glauben angefachte Bewegung drängt zu ihr hin: »Jagt nach der Liebe!« (1 Kor 14,1). Im letzten ist ja die in Christus geoffenbarte Liebe das einzige Motiv, nur noch aus dem Glauben zu leben (Gal 2,20). Auch unsere Liebe ist nur christlich, wenn sie Antwort ist auf die vorausgehende Liebe Gottes in der Hingabe seines Sohnes für uns (1 Joh 4,10), also primär Liebe zu Gott (2 Thess 3,5) und zu Christus (»wenn einer den Herrn nicht liebt, der sei im Bann«, 1 Kor 16,22), und – aufgrund der Menschwerdung Gottes – Liebe zum Nächsten, und zwar grundsätzlich »zu allen« (2 Thess 3,12; 5,14 f.; Röm 12,18; Gal 6,10). Da die Liebe Gottes in der Hingabe seines Sohnes »jede Vorstellung übersteigt« (Eph 3,19), erhält nun auch die Liebe eine Beflügelung ins Unendliche, in der sie – nach der Lehre Gregors von Nyssa – sowohl dahinfliegt wie ruht, in der sie aber auch, nach Paulus, die Bewegtheit des Glaubens wie der Hoffnung in sich selbst rekapituliert: »Die Liebe glaubt

---

6 »Welcher Art die Gnosis auch sei, progressiv oder reaktionär, sie ›bläht auf, die Liebe aber erbaut‹ . . . Der ›mündige Christ‹, der ja kein anderer ist als der im Glauben und in der Erkenntnis reife Christ, ist unmündig ohne Liebe. . . Es ist klar, daß jedes charismatische Wort seinen Richter hat, etwa das der dichterischen Inspiration oder der philosophischen Intuition . . . So bedroht dieser Satz des Apostels . . . auch jeden Theoretiker und jede Intelligenz wie auch jeden Politiker und jeden Pragmatiker.« H. Schlier, a.a.O., S. 83-85.

7 Victor Warnach, Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie, Düsseldorf 1951.

alles, sie hofft alles« (1 Kor 13,7), und insofern ist sie von den dreien »das Größte« (ebd. 13).

Jede der drei Tugenden hat ihre eigene Struktur, was jene nicht hindert, einander zu durchdringen und in analoger Weise »eine Substanz« zu bilden, wie die göttlichen Personen in ihrer Je-Einmaligkeit substantiell eins sind.[8] Dieser Vergleich wird dadurch nahegelegt, daß Glaube, Hoffnung und Liebe ja als »göttliche Tugenden« bezeichnet werden, als solche demnach, die aus dem innern göttlichen Leben stammend dem noch pilgernden Menschen geschenkt werden. Hiermit stellen sich neue Fragen, denen im zweiten Teil dieser Arbeit schrittweise nachgegangen werden soll.

## *II. Die »Göttlichkeit« von Glaube, Hoffnung und Liebe*

1. Das erste, was von der Göttlichkeit der drei Tugenden Zeugnis ablegt, ist ihre gemeinsame Grundlage: die Selbstlosigkeit, die innerhalb der geschaffenen Welt abbildhaft die »Relationalität« der innergöttlichen Personen oder Hypostasen kennzeichnet: Der Vater ist nicht anders Vater, als indem er seine ganze Gottheit dem Sohn hinschenkt, jede Person ist sie selbst durch ihr Bezogensein auf die andern hin. Diese Selbstlosigkeit Gottes spiegelt sich am offenkundigsten in der von Gott der Welt geschenkten Liebe: Das »Hohelied«, das Paulus (1 Kor 13) auf sie singt, zeigt es in jedem Vers, und seine übrigen Ermahnungen bestätigen es: »Ertragt einander in Liebe« (Eph 4,1), »einer trage des andern Last« (Gal 6,2), »jeder achte den andern höher als sich selbst« (Phil 2,3). Wenn Gott in Christus »sein Leben für uns dahingegeben hat, müssen auch wir das Leben für die Brüder dahingeben« (1 Joh 3,16). Aber es geht aufgrund der Tat Gottes nicht nur um eine ethische Nachahmung, sondern um eine seinshafte Expropriierung: »Wenn einer für alle gestorben ist, sind alle gestorben«, so daß es fürder kein »Für-sich-selbst-Leben« mehr gibt (2 Kor 5,14), sondern nur noch ein »Leben und Sterben für den Herrn« (Röm 14,7 f.). Daß dies genauso für den Glauben wie für die Liebe gilt, zeigt Paulus, wenn er als Totalantwort an Christus, »der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat«, sein »Nur-noch-im-Glauben-Leben« bezeichnet (Gal 2,20). Aber kann man die Hoffnung selbstlos nennen? Das scheinbare Gegenteil, daß nämlich in der Hoffnung ein Rest von egoistischem Glücksstreben liege, hat manche Häretiker veranlaßt, die »reine Liebe« *(amour pur)* als etwas zu beschreiben, daß über die Hoffnung

8 Deshalb behalten die theologischen Spekulationen darüber, wie der Sünder auch im Verlust der (übernatürlichen) Liebe den Akt des Glaubens und der Hoffnung behalten kann (Trid. DS 1544, 1578; Myst. Corp. DS 3803), ihre Berechtigung, auch wenn dieser (tote) Glaube und diese (letztlich selbstsüchtige) Hoffnung nicht mehr durch die wahrhaft selbstlose Liebe beseelt sind. Vgl. auch DS 1963, 2312.

hinausgelangt ist. Die Kirche hat sich ihnen stets widersetzt.[9] Der irrgläubige Gedanke kann durch die verengende augustinische Vorstellung hervorgerufen sein, daß jeder Gläubige nur für sich selbst hoffen kann (weil Augustinus die Gewißheit hat, daß manche verdammt sind, kann seine Hoffnung nicht universal sein); aber gegen diese Verengung steht die Aussage des Römerbriefs, daß die ganze Schöpfung nach der erlösten Freiheit in Gott stöhnt und der Heilige Geist es »mit unaussprechlichen Seufzern« in den Gläubigen tut (Röm 8,19-26), diese Hoffnung somit nicht nur dem innersten Wesen jedes Geschöpfes entspricht, sondern vom Geist Gottes selbst mit angeregt, ja mitvollzogen wird. Dies gilt auch von dem andern Aspekt her, daß das Hoffnungsgut dem Glaubenden schon von der Taufe her grundsätzlich geschenkt ist, so daß »Christus in euch Hoffnung auf Herrlichkeit« ist (Kol 1,27), oder anders gesagt, der in uns wohnende Geist schon »Angeld« (2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14) auf das ist, worauf wir durch Gott selbst Anspruch haben. Es nicht anzustreben, wäre nicht bloß Undank, sondern ein seinshafter Widerspruch, sofern es unmöglich ist, das höchste Gut zu lieben, ohne es zu erstreben.

2. Man könnte deshalb auch von einer Art Deduzierbarkeit von Glaube und Hoffnung von der Liebe reden, die als das »Größte« ja nur die gottgeschenkte Antwort auf seine absolute Liebe in Christus ist. Denn der Glaube ist nichts anderes als das Für-wahr-Halten dieser Liebe und die Selbstüberantwortung an sie, was ihn zugleich innerlich nötigt, sich ihrem Wesen und Tun anzugleichen: »in Christus Jesus vermag. . . (nur) der Glaube etwas, der sich in Liebe wirksam erweist« (Gal 5,6). Die Liebe ist »das Werk des Glaubens« (2 Thess 1,11). In der noch nicht voll erlösten Welt ist die Liebe immer eine »mühselige« (1 Kor 15,10 u. oft), so daß 1 Thess 1,3 in einem Atemzug vom »Werk des Glaubens«, der »Arbeit der Liebe« und der »Ausdauer der Hoffnung« geredet werden kann. Mühsal und Geduld werden insbesondere der Hoffnung zugestaltet, so daß man in dieser durchhaltenden »Geduld« etwas wie die Zusammenfassung der ganzen christlichen Haltung erblicken konnte.[10] Das Hineingehaltenwerden der göttlichen Tugenden in

9 Gegen den Gedanken mancher Protestanten, es sei Sünde, auf Lohn hinzublicken: Trid. DS 1539, 1576, 1581; gegen den Quietisten Molinos: DS 2207, 2212 (»spem expugnare debet«); gegen den Jansenisten Quesnel: DS 2257. Fénelon hat diesen Gedanken nie verteidigt, obschon man ihn ihm polemischerweise unterlegt hat. Vgl. Jeanne-L. Goré, La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources. Paris 1956, Jacques Le Brun, La Spiritualité de Bossuet. Paris 1972, S. 603 ff.

10 Erich Przywara, Demut, Geduld, Liebe. Düsseldorf 1960, mit dem Verweis auf Cyprians »De patientia« und auf Augustins gleichlautenden Traktat, wobei es für uns bedeutungsvoll ist, daß der letztere die Geduld »wesentlich von der souveränen Geduld Gottes her« sichtet (37). Sie ist alt- und neutestamentlich ebensosehr ein Modus der Liebe Gottes wie es nach dem Exerzitienbuch Gottes »Mühe« ist: »Erwägen, wie Gott sich anstrengt und sich müht um meinetwillen in allen geschaffenen Dingen auf der Welt, das heißt, er verhält sich wie einer, der mühselige Arbeit verrichtet« (nr. 236).

das Medium der Versuchung und Anfechtung läßt gerade ihre Einheit erkennen, so wenn nach Röm 5,1 ff. das Sich-Rühmen über Glaube und Hoffnung zu einem Sich-Rühmen in der Trübsal wird, weil diese Geduld, die Geduld Bewährung, diese Hoffnung, diese die Liebe offenbar werden läßt, die Gott durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen hat. So auch wenn Glaube, Liebe und Geduld zusammengestellt werden (Tit 2,2), wenn Freude verlangt wird darüber, daß die Erprobung des Glaubens Geduld wirkt (Jak 1,2 f.), wenn in der Apokalypse »Glaube und Geduld der Heiligen« gefordert wird (13,10). So liegt in dieser Geduld nichts Passives, sondern die Standhaftigkeit dessen, der jede Anfechtung durchhält, etwas von der Kraft der Ewigkeit in der Zeit.

3. Ist dem so, dann wird es fraglich, ob, wenn nach Paulus die zeitlichen Charismen als »Stückwerk« vergehen, Zungenreden und unser Erkennen durch Spiegel und Rätsel hindurch, die am Ende genannten Drei, im Gegensatz zu diesen Charismen, nicht doch die Zeit überdauern. Auffallend ist schon, daß das Verb im Singular steht: »Nun aber bleibt diese Drei: Glaube, Hoffnung, Liebe« (1 Kor 13,13). Daß sie alle drei in Ewigkeit bleiben, hat schon Irenäus befürwortet, da wir in Ewigkeit immer etwas von dem stets größeren Gott zu lernen haben werden[11] und Origenes[12] ist ihm gefolgt. In neuerer Zeit hat nach P. Henry SJ[13] Dom M.-F. Lacan[14] die patristische Auslegung verständlich gemacht. Das »nun aber« hat nie zeitlichen Sinn bei Paulus, es kann nur adversativ verstanden werden: den vergehenden Charismen stehen die drei Bleibenden gegenüber, von denen (mit einem zweiten adversativen »de« bezeichnet: 13b) die Liebe die größte ist.[15] Gewiß verlangt dies eine Verwandlung des Glaubens wie der Hoffnung (zumal aufgrund von Röm 8,24-25), aber so wesentlich, wie die Hochscholastik es gefordert hatte, brauchen sie nicht verwandelt zu werden, wenn man ihren (letztlich trinitarischen) Hingabecharakter im Auge behält.[16]

4. Doch läßt sich dies nicht ohne Hinblick auf die Frage entscheiden, ob

---

11 Adv. Haer. II,28,3.

12 Comm. in Joh. X,43.

13 Mit höchster Qualifikation ausgezeichnete, aber ungedruckte Doktorarbeit an der Gregoriana.

14 »Recherches de Science Religieuse« 46 (1958), S. 321-343.

15 Im gleichen Sinn F. Dreyfus: »Maintenant la foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois«. In: »Studiorum Paulinorum Congr. internat. cath. Analecta Biblica« 17/18 (Rom 1963). »Menein exprime l'appartenance au monde des réalités éternelles, réalisant dès ici-bas une présence anticipée du monde à venir« (S. 412).

16 Näheres in meinem Aufsatz »Fides Christi«. In: Verbum Caro (Johannesverlag Einsiedeln 1960), S. 45-79. Vgl. etwa Hugo von St. Cher, zu 1 Cor 13,13 (Werke VII, 110d), Albertus Magnus, In 3 d 31 a 7 (Borgnet 28, 586), Matthäus von Aquasparta, Qu. de fide q. 6 (Bibl. francisc. schol. med. aev. I, 1957, S. 141 ff.).

Jesus Christus in seinem Erdenleben den Glauben und die Hoffnung besessen hat. Die Frage wird von protestantischer Seite oft bejaht.[17] Für die Hoffnung Jesu hatte schon P. Charles SJ eine Lanze gebrochen, sicherlich mit Recht.[18] Er hatte betont, daß auch ein unfehlbares Vorwissen Christi die Hoffnung nicht hindert, da das Moment der Ungewißheit in dieser nicht wesentlich sei, sondern eher als der Wurm in der Frucht der Hoffnung des Sünders bezeichnet werden muß. Die Hoffnung der Kirche auf Christus ist unfehlbar. »La source unique d'où jaillit la vie spirituelle dans le monde entier, nous pouvons avec certitude la découvrir dans l'espérance immuable et infallible du Christ triomphant.«[19] Für den Glauben Christi ist (nach meinem Aufsatz 1960) mit großer Umsicht und Zurückhaltung der Exeget Jacques Guillet SJ eingetreten.[20] Bei allen Aspekten des Verhaltens Jesu wird immer wieder gefragt: Ist dies mit Glaube vereinbar, setzt es nicht vielmehr die unmittelbare Sicht des Vaters voraus, wie mittelalterliche Theologie sie Jesus zugeschrieben hatte? Aber zuletzt wird dann doch – in einer Fortsetzung des alten »simul viator et comprehensor« die Vereinbarkeit seines (gewiß archetypischen, dem unsern überlegenen) Glaubens mit jener höchsten Sicherheit herausgestellt, die sich in seiner einzigartigen Hingabe an den Vater bis hinein in die vollkommene Dunkelheit des Kreuzes offenbart: »Sein Glaube ruht auf nichts anderem als auf dem Band, das ihn mit dem Vater vereinigt.« In diesem Sinn ist »die Schau vereinbar mit dem Glauben, hat Jesus sein Leben lang seinen Vater sehen können mit der unmittelbaren Gewißheit seiner Gegenwart, und zugleich an ihn glauben, mit seiner ganzen Menschheit auf ihn zugehen, in der Geduld der reifenden Zeitlichkeit«. Ja, man dürfte die Formel wagen: »Der Glaube ist der Modus, in welchem er seine Schau lebt«, er ist »bis zum letzten Augenblick echte Finsternis und völlige Hingabe«.[21] In

17 Vgl. außer den in meinem Aufsatz (Anm. 16) zitierten Autoren: G. Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens. Tübingen 1959: Jesus als der Zeuge des Glaubens wird zum Grund des Glaubens (48-85). Schlatter, Glaube im NT ($^{3}$1905). R. Schäfer, Jesus und der Gottesglaube. Tübingen 1970; dazu W. Thüsing in: Rahner/Thüsing, Christologie, Quaest. Disp. 55, Freiburg i. Br. 1972, S. 168 f.; E. Gräßer, Der Glaube im Hebräerbrief. Marburg 1963. Katholischerseits: Frank-Dusquesne, in: Etudes Carmélitaines (1947), S. 28 f.; Lavalette, in: «Recherches de Science Religieuse« (1962), S. 130-132; J. Alfaro, in: Gregorianum (1961-3); H. de Lubac, Augustinisme et Théologie Moderne. Paris 1965, S. 129 f.; 132; dt. Die Freiheit der Gnade, Bd. 2: Das Erbe Augustins. Johannesverlag Einsiedeln 1971, S. 146-148, 150 f.

18 Spes Christi. In: »Nouvelle Revue Théologique« (1934), S. 1009-1021; (1937), S. 1057-1075.

19 Ebd. 1934, S. 1019. Péguy war mit seiner Verherrlichung der Hoffnung Christi vorangegangen.

20 La foi de Jésus-Christ, in der Sammlung: »Jésus et Jésus-Christ« 12. Paris 1980. Deutsch: Was glaubte Jesus? Salzburg 1982.

21 Ebd. (frz. Ausgabe), S. 183-184. Außer meinem Aufsatz werden von P. Guillet L. Malevez, W. Kasper, W. Pannenberg angeführt, auch die Artikel von J. M. McDermott in: »Revue Biblique« 84 (1977) und 85 (1978). H. Schürmanns Werk »Jesu ureigener Tod« (Freiburg i. Br. 1975) wird vielfach beigezogen.

Jesus wird die gemeinsame Wurzel der drei göttlichen Tugenden, die in der Liebe besonders sichtbare, aber auch Glauben und Hoffnung begründende Selbstlosigkeit am deutlichsten wahrnehmbar, weil er auch die in der Welt höchste Offenbarung des trinitarischen Geheimnisses ist.

5. Aber wenn wir die »drei Bleibenden« mit Recht als »göttliche Tugenden« bezeichnen, müssen wir dann ihren Urquell nicht wirklich im trinitarischen Leben Gottes selbst suchen? Bilden die Drei doch jene Haltungen, die, von Gott »eingegossen«, den Menschen am meisten Gott annähern. Niemand hat dies zugleich kühner und besonnener ausgedrückt als Adrienne von Speyr, von der wir hier freilich nur ein paar Zeilen anführen können. »Die Liebe«, sagt sie, »ist unter den bleibenden Dingen das Größte. Aber es bleiben mit ihr die Hoffnung und der Glaube«, sind diese doch »ein Sich-öffnen des Himmels über der Erde, um sie näher an sich zu ziehen«. Der Alte Bund war lauter Hoffnung, aber indem der Sohn diese auf Erden erfüllte, weckte er »in den Glaubenden eine ganz neue Hoffnung«, die auch »für die Liebe eine innere Form bleibt, die sie stärkt und aufrichtet«, nicht anders als der Glaube. Adam war in den Glaubensgehorsam hinein erschaffen worden, und der ganze Alte Bund zeigt im »offenen Raum, den Gott den Menschen gewährt«, »die enge Verbindung zwischen Glaube und Hoffnung«. In Christus aber »gewinnt der Glaube eine gewaltige Erweiterung, die ihren Ursprung nimmt in der ewigen Beziehung zwischen Vater und Sohn, und die Gott dem Sohn mit auf den Erdenweg gibt«. Der Sohn darf diese Beziehung dem Glauben einsenken, so daß im Sohn »die überschwengliche Erfüllung des Glaubens« diesem »neue Räume der Hoffnung aufschließt«. »Die Gewißheit, die der Sohn vom Himmel auf die Erde mitbringt, seine Schau des Vaters in der bleibenden Verbundenheit mit ihm, wird dem Glauben wie das Ferment eines Je-Mehr eingesenkt, . . . eine Sicht in das Unsichtbare«. Diese Gewißheit kann im Heiligen Geist verborgen bleiben, so wie am Kreuz und in seiner Verlassenheit die »unabweisbare Gewißheit von Schau und Wissen« bestehen bleibt, mitten in der Nichtschau und im Nichtwissen. Glaube und Hoffnung aber sind nur »Wegbereiter der Liebe«, die in Gott in trinitarischer Fülle lebt, und »jene Substanz von Glaube und Hoffnung, die selber Ausdruck zuständlicher Liebe ist, geht mit ein in das ewige Leben. Dort wo der Sohn auf Erden vor dem Vater die Haltung des Pilgerstandes auf sich genommen hat, die das Urbild christlichen Glaubens und Hoffens ist, dort ist bereits in der Zeit das erreicht, was von unserem Glauben und Hoffen in der Ewigkeit überstehen kann«. Gewiß gehen beide durch eine Verwandlung hindurch. »Das Ergebnis aber, für das wir weder Wort noch Begriff haben, wird nicht der Abbruch des Gewesenen sein, sondern seine Erfüllung. Gott zerstört die Gefäße nicht, die gut genug waren, um seine Liebe durch die Weltzeit zu tragen.«[22]

22 »Korinther I«, Johannesverlag Einsiedeln 1956, S. 422-429.

Das ist Sicht von der Welt über Christus zu Gott hin. Aber man kann auch von Gott absteigend blicken. Dann muß man sagen, daß »jenseits der Zeit der Ursprung von Glaube, Liebe und Hoffnung liegt«. »Glaube, indem der Vater dauernd seine Erwartung in Sohn und Geist erfüllt findet«, aber so, daß »die Entsprechung immer wie frisch geschenkt erscheint«. Das »unendliche Wissen des Vaters steht ihm nicht im Weg, wenn er dauernd erwarten will. Wenn er sein Wissen in den Dienst der Liebe stellen will – und das tut er seit ewig –, verträgt sich in ihm das Wissen mit dem Glauben und dem Vertrauen. Dieser Glaube ist in der göttlichen Liebe verankert, die dafür bürgt, daß es zu keiner Enttäuschung kommen kann. Was man in Gott Glauben und Vertrauen nennen kann, ist nur dazu da, der Liebe jede Möglichkeit der Entfaltung zu geben, ihr jenen Raum zu schaffen, den ihr ein totes Immerschon-Wissen nicht geben kann, und den sie doch braucht, weil sie ohne Hingabe, Bewegung und Flug nicht sein kann. Es gibt in der Liebe immerdar dieses Vertrauensmoment, diese Art Sehnsucht, dieses ehrfürchtige Warten auf die Freiheit des andern, auf sein unberechenbares Geschenk. Der Liebe dieses Moment streitig machen, heißt sie ertöten. Und in diesem ehrfürchtigen göttlichen Warten liegt die Urquelle der Hoffnung. Jener Hoffnung, die der Vater auf den Sohn und den Geist setzt« und die sich, wie der Glaube, »im Sohn und im Geist unabgeschwächt wiederfindet«. »Nun hat es gewiß etwas Unzulängliches, ja Mißverständliches, in Gott von einem Moment des Glaubens zu reden. Und doch ist dieser Begriff nicht entbehrlich. Wollten wir auf den Begriff des Glaubens zur Verdeutlichung des göttlichen Lebens verzichten, so wäre es uns überhaupt nicht mehr zugänglich.« Aber Gott kann unsere unzugänglichen Begriffe verwandeln. »Und gerade jene höchsten Geschenke Gottes, die unmittelbar aus seinem innergöttlichen Leben stammen, die ein Teilhaben an seinem dreieinigen Leben sind: Glaube, Liebe und Hoffnung, sind zur Enthüllung seines Wesens weit besser geeignet als das, was wir aus unserer geschöpflichen Natur von uns aus mitbringen können.« Gewiß wird sich unser Glaube beim Eintritt ins ewige Leben völlig verwandeln. Aber »die unmittelbare Schau wird dann eine viel konkretere, offenbarere, bewiesenere und evidentere Form des Glaubens sein, den sie nicht zerstören, sondern erfüllen wird«.[23]

23 Die Welt des Gebetes. Johannesverlag Einsiedeln 1951, S. 26-28.

# Zwischen »Verheißung« und »Erfüllung«

*Von Antonio M. Sicari*

Das Thema der christlichen Hoffnung wird auf eine beeindruckende Reihe von Inhalten und Problematiken bezogen. Wenn man eine Veröffentlichung durchgeht, die vor ungefähr zehn Jahren erschienen ist,[1] finden sich diese »Dimensionen« der Hoffnung bereits aufgelistet: die zeitliche, geschichtliche, innerweltliche, aktive, kollektive, politische, christologische und leibliche, die pneumatologische und prophetische, die eschatologische, ewige Dimension.

Wer es fertig bringt, die Bedeutung und den Unterschied all dieser Adjektive, wenn auch nur unklar, zu erfassen, ahnt auch deren unentwirrbare Verknäuelung und ahnt erst recht, daß sie verschiedene – manchmal sogar gegensätzliche – Weisen besagen, die konkrete christliche Existenz zu verstehen und zu verwirklichen.

Man könnte vielleicht sagen, die Lösung bestehe im vollkommenen Gleichgewicht sämtlicher harmonisch verstandener und respektierter Dimensionen, doch diese könnte bloß als eine naive und ein wenig verkehrte Formel erscheinen – wie wenn man einem Knaben einen magischen Würfel in die Hand geben und ihm erklären wollte, es gehe dabei bloß darum, die Farben in Übereinstimmung zu bringen.

Hier möchten wir deshalb einige Grund-»Regeln« besprechen, die zumindest dazu dienen sollten, die Rede über die Hoffnung theologisch korrekt anzusetzen – »Regeln«, die dann anzuwenden sind im Gespräch über die eine oder andere »Dimension«.

Vor allem ist zu sagen, daß der eigentliche »Raum« der theologalen Hoffnung im Spannungsfeld zwischen der von Gott gemachten Verheißung und deren Erfüllung liegt.

Doch hier ist gleich ein erster Entscheid zu treffen. Man kann sich nämlich zu der geduldigen Erziehungsarbeit des biblischen Vorgehens entscheiden, das heißt, man kann von der einen oder anderen innergeschichtlichen Verheißung (von der des Exodus oder so man vorzieht von der an Abraham) ausgehen und sodann den typischen Dynamismus der Hoffnung aufzeigen: Jede Verheißung Gottes strebt nach einer Erfüllung, doch diese erweist sich stets als unzulänglich, als unfähig, der Hoffnung selbst Genüge zu leisten, so daß jede Erfüllung im Grunde nichts anderes als die Ausweitung der Verheißung und deren Sich-Ausstrecken nach einer weiteren Erfüllung ist. Vor uns tut sich das Mysterium des dreifaltigen Gottes auf: Gott erschafft im

1 René Laurentin, Nouvelles dimensions de l'espérance. Paris 1972.

Logos. Der Logos ist nicht nur das Wort oder die Weisheit des Vaters, als ob er eine psychologische Funktion von ihm wäre; er ist der Sohn – »Gott von Gott« – , derjenige, »in dem, von dem her und auf den hin all das existiert, was am Dasein ist«. Die Schöpfung stammt aus einem ewigen, dauernden Liebesdialog. Wenn die Schöpfung sich selbst dazu verdammt, sich vom Vater zu entfernen, hat dieser – obwohl er sie absolut frei läßt – deswegen schon im voraus sich dazu entschlossen, sie mit seiner noch freieren Liebe einzuholen und zu umringen, indem er den Sohn als »Schöpfer« (in Begleitung des Geistes der absoluten Liebe zwischen ihm und dem Vater) dahin sendet, wohin die Schöpfung sich verloren hat, und sie wieder in den totalen Gehorsam einbringt, dem sie entstammt.

Die Verheißung und die Erfüllung (und deshalb auch die Hoffnung) sind also Frucht eines ewigen trinitarischen Gesprächs, das der ganzen Schöpfungsgeschichte und jedem einzelnen Punkt dieser Geschichte Zusammenhang und Sinn gibt.

So beginnt auch der Wert der verschiedenen erzieherischen Momente sich zu erhellen, die von der Schrift offenbart werden: Gott »verheißt« (und erfüllt) seinem Volk stets »etwas« von dem, was er von Ewigkeit her sich selbst und dem Sohn in bezug auf die ganze Schöpfung versprochen hat.

Der beständige Abstand zwischen Verheißung und Erfüllung – der so lange dauert wie die Geschichte – ist der Abstand, der zwischen der wahrgenommenen Silbe und dem Liebesgespräch als ganzem besteht – einem Gespräch, das definitionsgemäß nicht einmal ausschließt oder Angst davor hat, daß man ihm nicht zuhört oder daß die Schöpfung hartnäckig in Schweigen verharrt oder daß sie scheitert.

Wer über die Schönheit dieses Mysteriums nachsinnen will, könnte diesbezüglich mit Nutzen die »Neun trinitarischen Romanzen« lesen, die der hl. Johannes vom Kreuz verfaßt hat.

Wir führen bloß die dritte Romanze an, worin bezeichnenderweise im ewigen Dialog zwischen Vater und Sohn die Schöpfung und die Kirche in eins gesetzt werden.

»Eine Braut, die so dich liebet,
will ich dir, mein Sohn, nun geben,
die es deinethalb verdienet,
hier mit mir gemein zu leben;
mit an meinem Tisch zu speisen,
von dem Brote, das ich esse,
daß die Seligkeit sie koste,
die mir solch ein Sohn gewähret,
daß sie sich mit mir erfreue
deiner Klarheit, deiner Ehre.«

»O wie dank' ich dir, mein Vater«,
sprach der Sohn zu solcher Rede.
»Meine Klarheit will ich teilen
mit der Braut, die du mir geben
willst, damit sie meines Vaters
Herrlichkeit und Allmacht sehe;
und damit sie auch gewahre,
wie ich all mein glorreich Wesen
aus dem deinen nur empfange.
In den Arm will ich sie nehmen,
daß sie flamm' in deiner Liebe,
daß sie deine Güt' erhebe
in endlosen Jubelliedern.«[2]

Verheißung und Erfüllung sind somit Thema eines tätigen Dialogs zwischen Gott und seiner Schöpfung, *insofern* sie ewiger Dialog zwischen Gott Vater und Gott Sohn sind.

Als sodann – infolge der schon vorausgesehenen Sünde – der Sohn Mensch wird, ergeben sich daraus drei Konsequenzen:

– die, daß in den chronologischen Zeitverlauf ein Zeitabschnitt (die 33 Jahre Christi) eingefügt wird, der von gleicher Natur wie die sonstige Zeit und zugleich von absolut anderer Qualität ist. Die Zeit Christi erstreckt sich horizontal, bringt aber in sie, zu jedem Punkt der Zeit vertikal, den ewigen Dialog.

– Daß zudem in der Zeit Christi Verheißung und Erfüllung aufeinandertreffen (im Abgrund, worin die Freiheit des Vaters – durch den Gehorsam des Sohns – die aufrührerische Freiheit seiner Geschöpfe einholt und wieder umfängt).

– Daß im chronologischen Zeitverlauf die Verheißung dennoch so weit von der Erfüllung entfernt bleibt, wie dies bei den freien Geschöpfen der Fall ist, die Gott weiterhin frei erschafft und die stets zwischen Verheißung und Erfüllung »wahrhaft« anzusiedeln sind. Jede dieser erschaffenen Freiheiten (angefangen mit denen, die Christus zuerst begegnet sind) wird das ganze Itinerar des Weggehens von Gott und des Wirkens, worin er sie einholt und rettet, wiederum zu durchlaufen haben.

All dies gehört zu dem, was die Kirche glaubt.

Ihre Aufgabe ist es, Verkündigerin, sakramentale Vermittlerin zu sein zwischen der Freiheit Christi und der Freiheit der Geschöpfe. In der Kirche tritt geschichtlich in Erscheinung, wie die schöpferische Freiheit Gottes sich

2 Zitiert nach: P. Aloysius ab Immac. Conceptione (Übs.), Des Heiligen Johannes vom Kreuz kleinere Schriften. München ³1956, S. 207-208.

von der zerstörerischen Freiheit des Menschen (vor allem der Kirche selbst) nicht besiegen läßt, sondern sie weiterhin voll Erbarmen von neuem umfängt.

Die Kirche – als trefflich gegliederter und von seinem Geist beseelter Leib Christi – lebt im chronologischen Verlauf der Zeit weiterhin aus dieser neuen, entscheidenden Qualität, die die Zeit nun besitzt, denn sie ist als Braut zum Gespräch zwischen dem Vater und dem Sohn zugelassen. Die Kirche vernimmt die Verheißung und erfährt die Erfüllung ohne jeden Verzug außer dem, der von daher kommt, daß sie der chronologischen Zeit angehört, in der die menschlichen Freiheiten wachsen, sich entfalten, fehlgehen und aus Erbarmen erlöst werden: in ihrem Mutterschoß.

Deswegen kann ihre Hoffnung widerspruchslos eine der Erfüllung »gewisse« Hoffnung sein. Beim Tod jedes einzelnen Menschen treffen für einen jeden Verheißung und Erfüllung auch chronologisch für einen Augenblick aufeinander. Und dann ist die Ewigkeit da.

Zuweilen wird dieser glühende Kontakt (zwischen den beiden) zum Teil vorweggenommen in der Transparenz dessen, was wir »Heiligkeit«, und dessen, was wir »Wunder« nennen: im Heiligen und in der Wundertat geht die Verheißung für einen Augenblick auch schon in diesem Leben in Erfüllung.

Wie verhält es sich dann mit der theologalen Hoffnung?

Vor allem ist zu sagen, daß die Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung, die jedem geschichtlichen Ereignis innewohnt (und von dieser Spannung wird die Hoffnung bestimmt), nun eine Qualität und Kraft hat, die objektiv anders sind als das, was chronologisch in Erscheinung tritt oder sich ereignet.

Dies will konkret heißen: Wenn sich im Herzen oder Tun eines Menschen oder eines Volkes eine wahre Hoffnung Bahn bricht, läßt sich die Beziehung, die zwischen Verheißung und Erfüllung vorliegt, mit der Analyse dessen, was geschichtlich und chronologisch in Erscheinung tritt, nie adäquat beschreiben.

Weder die Analyse der in der chronologischen Zeit angesiedelten Ereignisse noch auch die Analyse der Ergebnisse genügt, um sagen zu können, ob eine Hoffnung sich erfüllt hat oder nicht, ob die Verheißung aufrechterhalten worden ist oder nicht, ob die erwartete Erfüllung wahr geworden ist oder nicht.

Als Beispiel diene die Gestalt des Blutzeugen, der eine Verheißung besitzt, im Vergleich zu der die chronologische Zeit nichts anderes als ein Scheitern bedeutet; und doch ist gerade dieses Scheitern das In-Erfüllung-Gehen seiner Hoffnung.

Damit wollen wir nicht bloß sagen, daß die Beziehung zwischen Verheißung und Erfüllung sich allgemein und immer im Jenseits verwirklicht, sondern wir wollen sagen: Kraft der Inkarnation Christi, kraft der neuen Qualität, welche die Zeit von seiner Ankunft her annimmt, erhält eine echte

Verheißung auch schon im Diesseits eine gewisse Erfüllung, obwohl die Geschichte bloß das Scheitern zu dokumentieren vermag.

Der »Einsatz in der Gegenwart« unterliegt selbstverständlich einigen »Regeln« und einigen dialektischen Spannungen:

1) Die Kirche weiß mit Gewißheit, daß am Ende der Zeit allen chronologischen Ereignissen bloß die Substanz der Liebe entnommen wird, die diese Ereignisse explizit oder implizit aus dem zentralen Christusereignis gezogen haben. Man wird zur Endgültigkeit gelangt sein, wenn die Schöpfung von der trinitarischen Liebe völlig entwickelt, ans Licht gehoben und umfangen sein wird.

2) Die Kirche in ihrer Gegenwart muß auch die Programmierung der Zukunft ernst nehmen; sie muß sich ernsthaft nach vorn ausstrecken (ihre »Gegenwart« darf nie »resigniert«, sondern muß stets »nach vorn ausgestreckt« sein). Dabei muß sie jedoch vor allem als »gesellschaftliches Subjekt der Verantwortung für die göttliche Wahrheit« (Johannes Paul II., »Redemptor hominis«, 19) handeln. Das will heißen: Ihre vordringliche Pflicht ist es, von Mal zu Mal mit ihrem ganzen Wesen die Wahrheit zu behaupten, die Gott über den Menschen und über die Schöpfung sagt, und zwar muß sie dies trotz ihrer Sünden tun.

Sie ist beispielsweise gesellschaftliches Subjekt der Verantwortung für diejenige Wahrheit, wonach keine einzige menschliche Freiheit je mit Füßen getreten, unterdrückt werden oder als Material für den Aufbau der Zukunft dienen darf. Eine oder tausend Menschenrechtsverletzungen dieser Art (die Geschichte dokumentiert eine Unmenge davon) können als nützlich, ja notwendig erscheinen, wenn man auf die chronologisch verstandene Zukunft blickt (man denke an das Problem der Gewalttätigkeit als Befreiungspraxis). Doch sie sind als sicherlich schädlich zu beurteilen, wenn man auf das zentrale Hoffnungsereignis blickt. Darin hat sich »Christus irgendwie mit jedem Menschen vereint«, und deshalb kann ein Geschehen, das dieser höchsten Freiheit Gottes widerspricht, nie wirklich befreiend sein. Dies zu sagen heißt gesellschaftlich für eine Utopie einstehen, im Wissen darum, daß gerade sie eine reale Daseinsstätte hat.

3) Die »gesellschaftliche Verantwortung der Kirche für die göttliche Wahrheit« muß aber eine tätige Verantwortung sein. Doch auch in bezug auf diese »Wirksamkeit« der Kirche kann man sich leicht täuschen, weil viele und verschiedene Menschen darauf ausgehen könnten, sie zu ihrem Komplizen zu machen (und immer wieder gelingt es jemandem, sie in den Dienst seines eigenen Verlangens zu stellen), oder auch weil die Kirche heute (aus einer Reaktion der Angst vor einstigen Fehlern, die unter entgegengesetztem Vorzeichen geschahen) von einer Art falscher »Kenose« fasziniert ist, die sie annehmen läßt, sie müsse »ihren Herrn Jesus Christus damit nachahmen«, damit sie sich in einem beständigen Karfreitag in der Welt zunichte macht.

Man sagt: »Die Kirche muß in der Welt sterben, damit die Welt zur Kirche wird.« Dies ist eine »Kenose«, die aus einer Mystik der Selbstverstümmelung und Selbstverdrängung hervorgeht. Und sie erblickt ihre größte »Aktivität« darin, daß sie an jedem Projekt eines anderen, das sie unklar dem eigenen (das jedoch verborgen gehalten wird) angleicht, als demütige, verschüchterte Magd mitarbeitet.

Statt dessen muß man wieder den Mut aufbringen zu sagen, daß die notwendige Betätigung der Kirche vor allem und einfachhin darin besteht, als Kirche zu existieren: ärmlich, so weit man will, aber zu existieren. Das gottmenschliche Sein Christi und das gottmenschliche Sein der Kirche entsprechen sich mystisch, d. h. »wirklich«. Alles, was über die Notwendigkeit der Inkarnation (auch was die »Hoffnung« betrifft) zu sagen ist, ist auch von der Kirche zu sagen. Sodann liegt es am Entscheid oder an der Zulassung Gottes, ob dieser trefflich inkarnierte Leib der Kirche zuweilen froh sein soll (in Augenblicken der Verklärung) oder zuweilen am Karfreitag gering geschätzt oder zuweilen verherrlicht durch die Transparenz einer bereits geschehenen Auferstehung.

Gott hat darüber zu entscheiden, ob die einzelnen Glieder der Kirche als Sauerteig in der Masse unbekannt zu verschwinden haben, oder ob sie als Licht auf dem Leuchter öffentlich erstrahlen sollen. Sichtbar zu sein gehört zur Sendung der Kirche; ja die Existenz von dem, was verborgen bleibt, muß von der Kirche als solcher sichtbar behauptet werden.

Ihre Verantwortung (das ganze Leben liturgisch zu heiligen, den Menschen zu befreien, indem man ihm dient, und prophetisch zu wirken, indem man hartnäckig die Wahrheit »Gottes« verkündigt) ist riesengroß, und das Urteil steht allein Gott zu.

Doch ist es nicht Stolz, wenn man behauptet, daß die ganze Gegenwart bloß in der Kirche und durch sie zukunftsfähig ist, welche geschichtlichen Gebrechen dieser Leib der Kirche auch aufweisen mag.

Ein Christ, der dies nicht versteht, der über dieses Mysterium nicht ernst und ehrfürchtig nachdenkt – mag man auch noch so sehr debattieren und protestieren –, hat aufgehört, ein Christ zu sein.

Die Welt kann der Kirche zuvorkommen oder sie für eine Behinderung in ihrem Lauf halten. Die Kirche kann sich wohl auf dem Weg verspäten (und dafür wird Gott sie »mit Feuer« reinigen), und doch hat sie als einzige die Gewißheit, die Jahrhunderte zu überdauern und in das ewige Leben einzugehen.

Wer sie während der ganzen Reise als unwillkommene, hintanhinkende Gefährtin verachtet hat, kann sich am Ende bloß wünschen, durch ein Wunder an Mitleid als ihr Sohn anerkannt und an der Hand genommen zu werden, um die Schwelle zu überschreiten.

# »In der Heilsgeschichte liegt die Heilszukunft«

## Messianische und endzeitliche Vorstellungen des Judentums

*Von Ernst Ludwig Ehrlich*

*Matthäus 11,1-6*

*1 Und es begab sich, da Jesus solch Gebot an seine zwölf Jünger vollendet hatte, ging er von dannen weiter, zu lehren und zu predigen in ihren Städten.*

*2 Da aber Johannes im Gefängnis die Werke Christi hörte, sandte er seine Jünger*

*3 und ließ ihm sagen: Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?*

*4 Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Gehet hin und saget Johannes wieder, was ihr höret und sehet:*

*5 Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote stehen auf und Armen wird das Evangelium gepredigt;*

*6 und selig ist, der nicht Ärgernis nimmt an mir.*

Unser Text, Mt 11,1-6, enthält eine große Frage; sie ist nicht Ausdruck einer Sicherheit, sondern eher Zeichen einer Offenheit, freilich nicht Beweis einer Gewißheit. Alles ist um diesen einen Satz gruppiert: »Bist DU es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten.« Für unser Gespräch ist es durchaus von geringer Bedeutung, ob sich um diese Frage und ihre Beantwortung historische Ereignisse ranken, d. h. ob der im Gefängnis befindliche Johannes wirklich Jünger aussandte, um Jesus eine solche Frage zu stellen: Sie ist in jedem Fall relevant, wer sie auch gestellt haben mag; als Frage bleibt sie wesentlich, selbst wenn man sie gar nicht an Jesus gerichtet hätte. Warum konnte sich diese Frage überhaupt zu Jesu Zeiten und später ergeben?

Wir müssen uns dabei vergegenwärtigen, daß trotz der in unserem Text aufgeführten »Beweise und Zeichen« die Masse der Juden jener und späterer Zeit in Jesus kaum das gesehen haben konnte, was den Messias auszeichnen sollte: Seine Aufgabe bestand u. a. darin, die feindlichen Mächte zu überwinden, also konkret, Rom aus dem Lande Israel zu vertreiben, die widergöttliche Macht, welche die Juden unterdrückte. Jesus tat nichts, was hätte anzeigen können, er würde ein innerlich und äußerlich freies und erneuertes Israel schaffen. Ferner schien er auch nicht gekommen zu sein, um den

Menschen ein umfassendes Verstehen der Tora, d. h. der schriftlichen und der mündlichen Lehre zu ermöglichen, und damit die wahre und volle Erkenntnis Gottes. Auch war sein Wirken offenbar nicht dazu angetan, die Sammlung der Zerstreuten Israels im Lande Israel zu bewirken. Was die Menschen von ihm verkündeten, waren wundersame Heilstaten an anderen Menschen, und so gewann er seine Anhänger, aber den mannigfachen Vorstellungen, die Juden mit dem Messias verbanden, entsprach er damit kaum. In Jahrhunderten hatten Juden Ideen vom Heil, von der Erlösung, vom Ende dieser Welt, vom Reich Gottes entwickelt und angesammelt. Solche Gedanken hat Jesus, so wie die Juden ihn sahen und verstanden, nicht erfüllt, vermutlich lag ihm auch gar nicht daran, nach allem, was wir den Evangelien entnehmen können. Damit soll keineswegs bestritten werden, daß Jesu Tun, wie es uns gerade in Mt 11 beschrieben wird, durchaus Menschen dazu brachte, in ihm eine Persönlichkeit zu sehen, die Besonderes bewirken konnte, die den Eindruck erweckte, er würde zu Gott in einer andere Menschen überschreitenden Beziehung stehen: Der in Jahrhunderten überlieferten Messiasvorstellung entsprach er nur äußerst bedingt. Hier hatten sich allmählich relativ festgefügte, wenn auch stark divergierende Vorstellungen gebildet, an denen Jesus von vielen Menschen gemessen wurde, und in diesen Rahmen paßte Jesus nicht. Wir wollen im folgenden nur einige Gedanken aufzeigen, welche die jüdischen Erwartungen zum Inhalt haben.

Als der große jüdische Religionsphilosoph Hermann Cohen im Jahre 1914 eine Reise nach Rußland unternahm, besuchte er in Wilna auch eine Kinderschule, einen Cheder. Dort fragte er einen Schüler: »Nun sag mir mal, was wird am Ende der Tage sein?« Und Hermann Cohen erhielt die prompte Antwort: »Nun, was wird schon sein? Alle Menschen werden Juden!« In der Antwort des Knaben liegt mehr, als es scheinen will. Sie enthält zunächst den universalistischen Gedanken von der Einheit der Menschheit, von dem Bekenntnis der Welt zu dem einen Gott der Bibel. Die Antwort birgt aber auch das Wissen in sich, so dürfen wir sie wohl interpretieren, daß die vielen Teilgemeinschaften, so also u. a. auch Judentum und Christentum, am Ende der Tage zur Einheit gelangen werden. Freilich hat das Judentum in seiner vieltausendjährigen Geschichte mannigfache Vorstellungen über das entwikkelt, was geschehen werde, wenn diese unsere Welt zu ihrem Ende komme. Die Juden sind hier wie auch anderwärts jedoch nicht den Weg einer Dogmatisierung gegangen, weil u. a. eine Behörde gefehlt hat, die für alle verbindliche Normen hätte durchsetzen können. Die zahlreichen Erlösungshoffnungen und mannigfachen Spekulationen über das Ende dieser Welt und den Anbruch eines neuen Aeons konnten sich entwickeln, ohne daß ihnen eine Verbindlichkeit verliehen wurde. Daher finden wir eine Vielzahl von Gedanken, die immer dann besonders üppig wucherten, wenn die Not der

Zeit eine Erlösungsbedürftigkeit hervorrief. Freilich hatte man sich dann auch je und je bemüht, diese endzeitlichen Spekulationen zurückzudämmen, und die rabbinische Tradition der ersten Jahrhunderte nach Christus sah in ihnen eher ein anarchisches Element, welches dazu angetan wäre, den reinen sich in der Weisung der Gebote zeigenden Gotteswillen zu verdunkeln.

Am Beginn der langen Entwicklung messianischer und endzeitlicher Vorstellungen steht die Figur des Messias. Das Wort bedeutet »der Gesalbte« und stammt ursprünglich aus dem politischen Bereich. Mit dem Gesalbten wurde in der Bibel der israelitische König bezeichnet, der bei seinem Regierungsantritt mit Öl gesalbt wurde. Dieser Vorgang spiegelt den Gedanken wider, durch die Salbung würde göttliche Lebenskraft übertragen. Die besondere Form dieses israelitischen Königtums besteht nun darin, daß der König als Erwählter Gottes gilt, der mit dem König einen Bund geschlossen hat. Dadurch wird die israelitische Dynastie, also diejenige der Davididen, zu einem von Gott eingesetzten Herrschergeschlecht. Die sogenannten Königspsalmen liefern uns einen entsprechenen Kommentar für diese Konzeption. Wenn diesem König die Weltherrschaft verheißen wird (Ps 2), so hat man kaum realpolitische Hoffnungen daran geknüpft, sondern ein theologisches Postulat aufgestellt: Gott ist der Herr dieser Welt, und er handelt durch seinen Gesalbten, den König. Der Bund Gottes mit seinem Gesalbten ist allerdings mit einer Bedingung verbunden: Nur wenn dieser König in Treue Gott anhängt, Recht und Gerechtigkeit übt, wird Gott einmal das ewige Königtum Davids aufrichten, werden alle verheißenen Segnungen dem Gesalbten zuteil (Ps 89). Der Herrscher bleibt nach israelitischer Auffassung also ein irdischer König, aber durch seine Salbung hat er eine in die Zukunft weisende Komponente erhalten. Die ideale Persönlichkeit des Herrschers als Gesalbter Gottes auf Erden ist niemals völlig realisiert worden, wurde jedoch ständig erhofft. Das Königtum bleibt in einer Spannung zwischen einer glorifizierten Vergangenheit und einer erhofften Zukunft. Da das israelitische Königtum in geschichtlicher Stunde und nicht in dunkler Vorzeit entstanden ist, fand niemals eine Mythologisierung statt und damit zusammenhängend eine Vergöttlichung des Herrschers, wie wir diese in den Nachbarkulturen Ägyptens und Mesopotamiens finden. Wenn der Prophet Jesaja im 9. Kapitel vom Friedensfürsten spricht, so sieht er von der aktuell historischen Gestalt ab, sondern blickt auf einen Herrscher, der Bundespartner Gottes ist. Die Propheten haben daher den idealen Fürsten gemeint, nicht den empirischen, dessen Gestalt immer wieder enttäuscht hat. Der Messias wird so zur zukünftigen, endzeitlichen Realisation des Ideals vom Königtum. Eine solche Wiederherstellung, auch nach dem Untergang der davidischen Dynastie im Jahre 586 v. Chr., durfte man erhoffen, da David einst von Gott die Verheißung zuteil geworden war, er werde ein ewiges Königtum erhalten. Daran haben Juden im allgemeinen durch die Zeiten hindurch festgehalten.

In der Folge durchziehen zwei miteinander verbundene Vorstellungen die jüdische Religionsgeschichte: In der Endzeit werde sich Israel von den Völkern vor allem durch ethische Kraft und die völlige Umkehr zu Gott unterscheiden. Neben diesem Gedanken findet sich jedoch eine stärker national bestimmte Hoffnung: Die Endzeit würde die Einsammlung der Zerstreuten bringen, die Wiedervereinigung der getrennten Reiche Israel und Juda, welche schließlich in ein Friedensreich eingehen, in das die gesamte Natur einbezogen ist. Wesentlicher aber als alles materielle Heil war den Propheten die allen Völkern zuteil werdende Erkenntnis Gottes. Die Gestalt eines Heilsmittlers tritt bei einigen Propheten zurück: Gott selbst erscheint als der alleinige Erlöser.

Spätestens im 2. vorchristlichen Jahrhundert hat sich jedoch eine weitere individualisierte Heilsgestalt herausgebildet, erwachsen aus der Erlösungssehnsucht des jüdischen Volkes: Es ist der im 7. Kapitel des Danielbuches erwähnte Menschensohn, eine Gestalt, die dann im Neuen Testament als Selbstbezeichnung Jesu eine weitere Ausprägung und Verdichtung erfahren hat.

Wir befinden uns mit solchen Spekulationen bereits im Bereich der jüdischen Apokalyptik, die in den außerhalb des biblischen Kanons stehenden Büchern zu voller Blüte gekommen ist. In ihnen tritt uns das auch aus der Prophetie bekannte Katastrophenmoment entgegen, gekennzeichnet durch die Konzeption des »Tag des Herrn«. Gott wird diese Welt vernichten, um einem neuen Aeon Raum zu geben, einer neuen Welt. Sie ersehnte man, weil in der Geschichte des jüdischen Volkes eine Katastrophe der anderen gefolgt war und keine Hoffnung mehr bestand, unsere Welt würde dazu taugen, sich zum verheißenen Gottesreich zu entwickeln. Eine völlig neue Welt, so meinte man, würde nicht vom Messias begründet, sondern er ginge ihr voran. Die Erlösung wurde also nicht mehr als ein Prozeß innerweltlicher Entwicklungen verstanden, sondern es handelt sich hier um einen Einbruch der Transzendenz in die Geschichte, ein Vorgang, bei dem die Geschichte selbst zugrundegeht, der Messias sollte diesen Prozeß einleiten.

In derartigen Spekulationen liegt ein ungemein dynamisches, drängendes, vorwärtseilendes Element, und in den folgenden Jahrhunderten treten beide Vorstellungen nebeneinander auf: Die restaurative Vorstellung, nach der ein schon einmal dagewesener oder angeblich vorhanden gewesener Zustand wieder heraufbeschworen wird, etwa ein idealisierter König David samt seinem endzeitlichen Königtum; daneben jedoch besteht dieses utopisch-apokalyptische Element weiter, das nach etwas nie Dagewesenem strebt und ein schlechthin Neues erhofft. Wie vielschichtig sich die eschatologischen Hoffnungen des Judentums ausgeprägt haben, läßt sich z. B. im Neuen Testament nachweisen: Hier geht die Davids-Vorstellung mit der vom Menschensohn und vom endzeitlichen Hohenpriester samt einigen anderen

eschatologischen Komponenten einher. Das Neue Testament ist hier ein Spiegel des ihm zeitgenössischen Judentums. Anderseits aber hat dann gerade die fixierte Christus-Idee des Neuen Testaments dazu beigetragen, apokalyptische Strömungen im Judentum zurückzudrängen und die Bahnen jüdischen Denkens von der Spekulation auf eine kommende Welt auf unsere Erde zurückzulenken. Gerade angesichts der Person des christlichen Erlösers wurden die Juden nicht selten dazu gedrängt, eine eigene konkrete Erlösergestalt in den Hintergrund treten zu lassen und Gott als alleinige Heilsperson in den Mittelpunkt zu stellen. Da die junge Christengemeinde mit Jesus die Messiaspersönlichkeit verband, ließen Juden die Vorstellung vom Messias gelegentlich zwar nicht fallen, relativierten sie jedoch und stellten den einen Gott als den Herrn der Geschichte in den Mittelpunkt. Von Rabbi Jochanan ben Sakkaj, der zur Zeit der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. lebte, stammt der Ausspruch: »Wenn du gerade beim Pflanzen bist und man sagt dir, siehe, der Messias kommt, so pflanze deine Pflanzung weiter, und erst dann geh heraus und empfange ihn.« Dieser Satz soll bedeuten, man dürfe sich nicht durch Zukunftshoffnungen daran hindern lassen, das hier und heute aufgegebene Werk zu tun, d. h. den von Gottes Willen gebotenen Weg zu beschreiten. Freilich wußten die Rabbiner, daß es selbst durch Gerechtigkeit und gute Werke allein keine Möglichkeit gäbe, das Leiden abzuwenden, welches etwa die sogenannten »Geburtswehen des Messias« mit sich bringen würden. Gegen eine solche Behauptung einer Machtlosigkeit des Menschen angesichts der endzeitlichen Dinge hat es jedoch auch Widerspruch gegeben: Die Leiden werden als Sühne für die Sünden verstanden. Anknüpfend an das Wort des Propheten Jesaja 56,1: »Wahret das Recht und übt Gerechtigkeit, denn bald wird mein Heil kommen und meine Gerechtigkeit sich offenbaren«, fügt der Talmud die Erwägung an: »Groß ist die Gerechtigkeit, denn sie bringt die Erlösung näher« (Baba b. 10a). Aber auch die Umkehr zu Gott vermag die Erlösung zu beschleunigen: »Wann wird für Zion der Erlöser kommen? Wenn sie von der Sünde ablassen«, eine Vorstellung, die mit der des Täufers verwandt ist. Hier verbindet sich das prophetische Element mit dem apokalyptischen, indem ein Schutz gegen die kommende Katastrophe und zugleich gegen die bedrängende Gegenwart durch die Hinwendung zu Gott gewährleistet wird. Daneben bleibt aber immer auch das Unberechenbare, das der menschlichen Möglichkeit entzogene Element in der messianischen Erwartung bestehen. Trotz allen Schwelgens in apokalyptischen Bildern vom Untergang herrscht aber doch die Gewißheit: »Auf wen anders sollten wir uns verlassen, als auf unseren Vater im Himmel«, heißt es in einer frühen rabbinischen Überlieferung des Talmud (Ende Mischna Sota).

So hat also das Judentum im Laufe einer langen Religionsgeschichte keine einheitliche Konzeption von endzeitlichen Vorstellungen entwickelt. Diese war auch nicht, wie erwähnt, in neutestamentlicher Zeit vorhanden. Es gibt

daher nicht die eine Idee von der jüdischen Hoffnung. Diese Tatsache zeigt sich auch heute noch im jüdischen Gebetbuch. Auf der einen Seite beten Juden im dreimal täglichen Achtzehngebet, Gott möge den Sproß Davids bald erblühen lassen, anderseits aber heißt es im Alenu Gebet, Gott allein sei König über Israel und keiner sonst. Man erhoffe bald den Glanz der göttlichen Macht zu sehen. Alle Menschen werden vor Ihm niederknien und Seinen Namen preisen, das Joch Seiner Herrschaft auf sich nehmen, denn Sein ist die Herrschaft auf immer und ewig. Hier tritt also der Reichsgedanke zugunsten eines persönlichen Messias in den Vordergrund, während anderwärts die Idee vom messianischen Davididen unverkürzt bestehen bleibt. Diese Doppelspurigkeit mußte sich aus den vorher erwähnten Gründen ergeben, weil mit den messianischen Vorstellungen zugleich ein die Ordnung der göttlichen Weisung bedrohendes Element in die Religion eines Volkes einzubrechen drohte, das sich nur erhalten konnte, wenn es sich in einem festgefügten Rahmen bewegte. Die eschatologisch ausgerichteten jüdischen Gruppen im Laufe der langen nachbiblischen jüdischen Geschichte haben jedoch je und je ihren Protest angemeldet und diese messianisch-drängende Erlösungssehnsucht wachgehalten. Die Urgemeinde ist ein Teil einer solchen Bewegung. In der Neuzeit war es dann u. a. die chassidische Bewegung, der der Rückzug auf ein normiertes Judentum in dieser Welt nicht genügt hat. Mit dem Nachdenken über das ganze Wesen der Eschatologie tauchten zahlreiche Fragen auf. Eine von ihnen bewegte zentral auch das Christentum, für das Paulus die autoritative Antwort gefunden hat. Es handelt sich hier um das Problem, in welcher Weise denn nun das Gesetz durch die messianische Erfüllung berührt würde. Sehr verschiedene Möglichkeiten boten sich dar: Die Tora konnte entweder erleichtert oder aber auch erschwert werden, indem alle Hemmnisse dahinfallen, sie ganz zu erfüllen, denn unter den Bedingungen des Exils war manches nicht mehr realisierbar. Andererseits aber gibt es eine Reihe von Geboten, deren Sinn durchaus nicht einsichtig ist. So nahm man an, der Messias würde die Gründe für diese Gebote erklären. Das Gesetz konnte also auch in die messianische Vorstellung hineingenommen werden, ohne daß auf diese Weise eine dürre und moralistische Konzeption entstünde, im Gegenteil: Das Verstehen von Gottes Willen und dessen Vollzug werden in der erfüllten Endzeit unendlich reicher als jetzt sein, und durch die volle und tiefe Einsicht in Gottes Offenbarung gelänge dem Menschen eine vollkommene Harmonie mit seinem Schöpfer.

Wie vielschichtig die endzeitlichen Konzeptionen im Judentum gewesen sind, sei an zwei Beispielen aus den Evangelien aufgezeigt. In Mk 14 fragen die Priester und Schriftgelehrten Jesus: »Bist Du der Christus (also der Messias), der Sohn des Hochgelobten?« Jesus aber antwortete: »Ich bin's, und ihr werdet den Sohn des Menschen sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen mit den Wolken des Himmels.« Der Autor dieses Berichtes will

also hier für Jesus ein christologisches Zeugnis ablegen. Dabei aber werden zwei aus völlig verschiedenen Bereichen stammende Vorstellungen miteinander verbunden: Für die Urgemeinde ist diese Verbindung dann gerade entscheidend geworden. Die Stelle bringt nämlich die Annahme von Jesu messianischer Würde (Ps 110,1) mit dem Glauben an seine Parusie als Menschensohn (Dan 7,13) zusammen. Die in der hebräischen Bibel und in der nachbiblischen jüdischen Literatur getrennt einherfließenden Traditionsströme sollen hier verknüpft werden; dies war für die Urgemeinde um so notwendiger, als Jesus für sich offenbar nur die Menschensohnwürde beansprucht hatte, wenn er sich überhaupt auf derlei Titel eingelassen haben sollte.

Ähnlich ist es bei der Frage von Lk 9,18 ff., wenn Jesus von den Jüngern wissen will, für wen er imVolke eigentlich gehalten wird. Es sind dies alles aus dem Bereich der hebräischen Bibel gewonnene Möglichkeiten: der Prophet Elia, der wiedergekommene Prophet (Dt 18) oder schließlich der Messias. Das also waren etwa jüdische Vorstellungen aus dem Hoffnungsinventar um die Zeitenwende.

Für das Verständnis des Konflikts zwischen Jesus und einigen seiner jüdischen Zeitgenossen ist schließlich noch die apokalyptische Stimmung von Bedeutung, weniger der Inhalt der messianischen Vorstellungen mit seiner im Judentum erstaunlichen Variationsbreite. Hier spielt das Problem eine Rolle, *wann* der Messias erscheinen werde, oder genauer: Ob man bereits das Stadium des Herannahens des messianischen Reiches erreicht habe. Für Jesus war es gekommmen: »Es ist in eurer Mitte« (Lk 17,20 f.), das aber bedeutete die Erkenntnis von einem absoluten Bruch in der Zeit, vom Aufbrechen eines Neuen, das andere Juden nicht wahrzunehmen vermochten, obwohl man sich im Judentum durchaus Gedanken über das »Wann« des Eintreffens des Messias gemacht hat: »Es wird kommen«, so lautet eine Meinung, »wenn man aufhört, auf ihn zu hoffen«, oder »Drei Dinge kommen, wenn man sich ihrer nicht versieht: der Messias, ein Fund und ein Skorpion.« In derartigen Gedanken zeigt sich das Bestreben, ein Nachsinnen über das Eintreffen der eschatologischen Dinge in den Hintergrund zu verbannen, das heißt also ein rationales Zurückdrängen der Apokalyptik. Sie hingegen ist das Aufbegehren gegen die oft herrschende Haltung, die messianische Spekulation zu vermeiden. Ein charakteristisches Beispiel dafür ist der große jüdische Religionsphilosoph des Mittelalters, Maimonides. In den dreizehn Grundprinzipien, die Maimonides in seiner Einleitung zum Mischna-Kommentar zu Sanh. X formuliert, heißt es: »Das 12. Prinzip betrifft die Tage des Messias. Es besteht darin, zu glauben und fürwahr zu erkennen, daß er kommen wird, und nicht zu denken, daß er sich verspäten wird. Auch wenn er sich verzögert, hoffe auf ihn. Und man soll keine Zeit für ihn bestimmen und keine Vermutungen über den Sinn von Bibelversen anstellen, um die Zeit seiner

Ankunft herauszubekommen. Und schon die Weisen haben gesagt: Mögen, die das Ende berechnen wollen, ihren Geist aushauchen. Vielmehr soll man an ihn glauben, ihn verherrlichen und lieben und um ihn beten nach der Maßgabe dessen, was die Propheten von Mose bis Maleachi über ihn geweissagt haben. Und wer Zweifel über ihn hat oder wer gering von seinem Range denkt, der hat die Tora verleugnet, die ihn nachdrücklich verheißen hat.« Stellenweise liest sich dieser Abschnitt nicht nur wie eine scharfe Polemik gegen die Apokalyptik, sondern auch gegen Saadjia, der immerhin selbst noch die Endfrist berechnete. Das messianische Gedankengut soll man nicht mehr der Spekulation entnehmen, sondern Mose und den Propheten. Der Bruch mit der Apokalyptik, der Rückbezug auf die hebräische Bibel, ist hier streng vollzogen. In den beiden letzten Abschnitten der Mischne Tora, des großen Gesetzesbuches des Maimonides, im Abschnitt über die Einsetzung von Königen (Hilchot Melachim) bietet er ein ausführliches Bild seiner Messiasvorstellung: »Der Messias wird auftreten und das Königtum David in seiner vormaligen Macht wiederherstellen. Der Tempel wird wiederaufgebaut, die Versprengten Israels gesammelt, alle Rechtssatzungen werden ihre frühere Geltung wiedererlangen.« Soweit bleibt Maimonides durchaus im Rahmen des traditionellen Bildes. Aber dann heißt es: »Laß es dir nicht in den Sinn kommen, daß es dem Messias obliegt, Zeichen und Wunder zu wirken, daß er etwa einen neuen Stand der Dinge in der Welt herbeiführen oder die Toten zum Leben erwecken wird und dergleichen mehr.« Dann wagt Maimonides den großen Einschnitt: »Die Satzungen unserer Tora gelten für immer und ewig, ihnen kann nichts hinzugefügt und nichts weggenommen werden.« Hier polemisiert Maimonides gegen diejenigen, deren Phantasie und Spekulation sie weit über das in der Bibel Gesagte hinausführen. Im folgenden nun setzt Maimonides gewisse Kriterien dafür, wer der Messias wirklich ist, woran man ihn erkennen kann, damit nicht wieder ein falscher Messias, selbst von respektierten Persönlichkeiten wie einst von R. Aqiba, der Ben Kosba für den Messias hielt, proklamiert werden kann. Der Messias ben David soll über die Tora nachdenken, die Gebote üben, die Kriege des Herrn führen, das Heiligtum aufbauen, die Verstoßenen Israels sammeln. Wenn eine Messiasgestalt dies alles vollbringe, sei sie der wahre Messias, der die Welt so einrichten wird, daß sie Gott dient, wie es Zefanja in 3,9 verheißen hat.

Und nun folgt ein weiterer Angriff auf die Apokalyptik: Man möge nicht denken, daß in den Tagen des Messias irgend etwas, das dem natürlichen Lauf der Welt entspricht, aufhören, oder eine Neugestaltung innerhalb des Schöpfungswerkes stattfinden werde. Vielmehr wird sich alles in der Welt nach der gewohnten Norm vollziehen. Die Schriftstellen Jesaja 11,6 (der Wolf wird beim Lamm wohnen, der Panther beim Böcklein lagern) sei nur ein Gleichnis und eine Allegorie, und es bedeute nur, Israel werde in Sicherheit auch bei

den Frevlern unter den heidnischen Völkern siedeln, die hier mit Wolf und Panther verglichen werden. Diese werden sich schließlich zur wahren Religion bekehren und aufhören, Verderben zu stiften. Alle auf den Messias bezüglichen Schriftstellen sind als Gleichnisse aufzufassen. Ihren eigentlichen Sinn wird man erst in der messianischen Zeit erfahren. Bei dieser durchaus rationalen Deutung kann sich Maimonides immerhin auf den Talmud beziehen, der an drei Stellen (Ber 34 b; Schabbat 63a, 151 b) darauf verweist, daß es keinen anderen Unterschied zwischen dieser Welt und der Messianischen Zeit gebe als die Unterjochung durch die Königreiche. Was schließlich die Kriege des Gog gegen Magog anbetrifft und die Ankunft des Propheten Elija, von dem manche meinen, er werde vor dem Erscheinen des Messias kommen, so meint Maimonides, daß niemand genau weiß, wie sich das alles zutragen werde, da die Aussagen der Propheten hierüber dunkel sind. Und nun folgt ein sehr schwerwiegender Satz: »Auch die Weisen besitzen keine Überlieferung hinsichtlich dieser Dinge, sondern lassen sich von dem Zusammenhang der Schriftstellen leiten, darum bestehen unter ihnen Meinungsverschiedenheiten über diesen Gegenstand.« Eine solche Haltung nahm nicht erst der mittelalterliche Philosoph ein, sondern sie war Jahrhunderte vorher maßgebend für viele rabbinische Lehrer.

Was ist nun der Sinn dieser messianischen Zeit? Maimonides definiert sie nicht als eine Zeit, wo es sich die Menschen wohl sein lassen sollen, nicht eine Zeit, wo Israel etwa die Welt beherrsche, Nichtjuden unter seine Botmäßigkeit bringe, oder sich über die Völker erhebe, sondern es ist eine Zeit, wo Israel Muße für das Studium der Tora hat und darin nicht mehr durch einen Bedränger gehindert wird. Es handelt sich schließlich um ein Zeitalter, in dem keine Hungersnot, kein Krieg, keine Mißgunst oder Zwietracht herrscht. Die ganze Welt wird nur einen Willen haben: Gott zu erkennen; und Maimonides schließt diese Ausführungen mit dem Jesaja-Wort (11,9): »Denn die Erde wird voll sein der Erkenntnis Gottes, wie die Wasser das Meer bedecken.«

Wir sahen also, wie sich seit Jahrtausenden die messianische Vorstellung in Wellenbewegungen in die jüdische Religionsgeschichte ergießt. Dabei war es so, daß die einzelnen Triebe niemals völlig abgehauen wurden, sondern immer wieder aufsproßten, selbst, wenn anderes sie überlagerte. Gerade die restaurative, vor allem an der hebräischen Bibel orientierte Konzeption des Mittelalters ist ein Zeichen dafür, wie sehr eine lange Tradition lebendig blieb. Aber in gleicher Weise kann dann auch die um die Zeitenwende blühende jüdische Apokalyptik zu neuem Leben erwachen. Bei aller Verkürzung und Einseitigkeit der Gottesreich-Konzeption muß aber zugleich beachtet werden, daß sich die Vertreter einer solchen Vorstellungswelt teilweise auf die alttestamentlichen Propheten berufen konnten. Ihr sittliches Ideal wird in einer modernen Sprache neu formuliert.

In unseren Tagen ist nun ein weiteres Faktum hinzugekommen: der Staat

Israel. Christen und weit weniger Juden haben hier die Frage nach der messianischen Erfüllung gestellt. Das jedoch ist nicht der Fall.

Die Gründung des israelischen Staates hat keine direkte heilsgeschichtliche Bedeutung, wohl aber vielleicht eine indirekte, als ein Zeichen dafür, daß Israel noch immer unter Gottes Treue steht und das jüdische Volk vor Gott eine Zukunft hat.

Christen und Juden leben seit zwei Jahrtausenden im Grunde in einer sehr ähnlichen Spannung. Diese erwarten das Heil in einer vielleicht noch so fernen Zukunft, jene erhoffen das Ende eines für sie bereits angebrochenen Heilprozesses. Der Blick beider ist nach rückwärts gerichtet: Von der Vergangenheit her gewinnt der Christ die Zuversicht und die Gewißheit für das Kommende, denn er lebt in der Erwartung des Wiederkehrenden. Das in der Vergangenheit Geschehene verbürgt das Kommen des zukünftigen, endgültigen Heiles. Christus ist Vergangenheit und Zukunft zugleich; in diesem Wissen lebt der Christ in der Gegenwart. Aber auch der Jude lebt in einer Spannung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft: Der mit Israel in der Geschichte geschlossene Bund zeugt zugleich je und je für die Erfüllung dieses Bundes in der Zukunft. Gegenwart bedeutet für den Juden die in Treue zu bewahrende Hingabe an diesen Bund, das Sich-Bewähren und das Bewahren des mit Gott geschlossenen Bundes. Niemals kann Israel aus diesem Bundesverhältnis entlassen werden, und niemand hat Israel daraus je entlassen! Dieser Bund, in der Vergangenheit geschlossen, verbürgt dem Volk der Treue das zukünftige Heil. Die Geschichte Israels verläuft so ohne Bruch und Zäsur: Am Anfang steht der Bund, am Ende das Heil, dazwischen liegt die dem Juden gestellte Aufgabe, sich dieses Bundes würdig zu erweisen, indem er ihn in Treue wahrt.

Juden und Christen trennt die den Juden fehlende Mitte der Geschichte, der für den Christen unabdingbare Einschnitt. Aber die Christen und die Juden eint das Bewußtsein, daß am Ende der Tage diese Trennung aufgehoben wird und sie sich am Ziele dieser Welt zu einer Einheit fügt. Ein weiteres verbindet Juden und Christen: Das gemeinsame Warten auf die Erfüllung und das gemeinsame Leben in der Spannung einer Erwartung. Dieses Harren auf das Reich Gottes haben Christen und Juden miteinander geduldig zu ertragen, als Menschen stets des Heiles bedürftig, der Erlösung in der Zukunft gewiß.

Wir versuchten an wenigen Beispielen anzudeuten, daß die verschiedensten Strömungen und Stränge in der dreitausendjährigen Entwicklung des Judentums vorhanden sind. Wesentlich dabei ist die Tatsache, daß das Judentum die Geschichte mit einer religiösen Bedeutung ausgestattet hat. Der Sinn dieser Geschichte, so meinte man, würde zwar jetzt nur bruchstückhaft enthüllt, am Ende der Tage jedoch völlig offenbar werden, auch jene

Epochen der Geschichte, die heute nur als Tragik und Schrecken erscheinen können.

So gelang es dem Judentum, bis zum heutigen Tage zu überleben, weil es drei weitere Anschauungen entwickelte, kraft deren es allen Bedrohungen zu widerstehen vermochte.

1. Der Jude arbeitete, und er wartete auf das Ende der Tage. Würde er ausschließlich hoffen und warten, bedeutete dies das Heil oder die Erlösung als einen göttlichen Einfall zu betrachten, von menschlicher Handlung völlig unabhängig und ohne Bezug auf sie. Alle vorhergehende Geschichte wäre so bedeutungslos.

Wenn der Mensch nur arbeitete, würde es bedeuten, den Menschen als zur Selbsterlösung befähigt zu betrachten, irgendeine göttliche Handlung, ein Erlösungsakt wäre also überflüssig. Hoffen und harren auf das Ende der Tage, ohne Aktion des Menschen, führt zur Gefahr, in Müdigkeit, Faulheit, Chaos zu versinken. Die menschliche Handlung als alleiniges Heilmittel könnte den Menschen dazu verführen, in einen unrealistischen Optimismus zu verfallen, der den Juden nicht dazu befähigt hätte, die Tragödien seiner an Tragik reichen Geschichte zu ertragen und zu überleben.

Wenn der Jude bisher die geistige Kraft besaß zu überstehen, so war es gewiß auch, weil die Juden handelten, als ob alles nur von ihnen abhinge, und beteten, als ob alles nur in Gottes Hand läge.

2. Die Vorstellung vom Begriff des »Endes der Tage« war ursprünglich als ein Terminus aus dem Inventar des messianischen Zeitalters in der Zukunft konzipiert worden, wenn die Geschichte zu ihrem Ende gelangt. Daraus erwuchs aber, nicht ganz deutlich davon geschieden, allmählich der Begriff der »kommenden Welt«, jenseits aller Zeit. In diesem Begriff und dem, was hinter ihm steht, erfüllt sich die Bedeutung jedes individuellen Lebens. Mit dem »Ende der Tage« meinte man, es würden Frieden, Gerechtigkeit und Liebe auf Erden für alle Völker heranbrechen, mit dem Begriff der »kommenden Welt« wollte man das umschreiben, was den einzelnen jenseits von Zeit und Erde erwartete, durch das der Mensch seine Vollendung erfahre. Dabei muß aber bedacht werden, daß beide Begriffe nicht immer scharf auseinandergehalten werden, denn man war sich stets darüber klar, daß diese Dinge das menschliche Verstehen überschritten. Die Juden haben darauf stets den Vers des Propheten Jesaja angewandt: »Es hat außer dir, o Gott, kein Auge geschaut, was er denen tut, die auf ihn harren« (Jes 64,3).

3. Obwohl die Erlösung erst «am Ende der Tage« erfüllt werden kann, entschwand diese Hoffnung dennoch nicht aus der jüdischen Erfahrung. Wäre das Bewußtsein von einer Erlösungshoffnung geschwunden, hätte sich der Jude vom lebendigen Gott abgeschnitten gefühlt, zwar im Besitze der Tora, aber von dem getrennt, der sie gegeben hat. Durch die Tatsache, daß der Jude Gottes Heilstaten im Hier und Jetzt, genauso wie in der Geschichte

wahrnahm, ergriff er bereits etwas vom Zukünftigen, das gewiß nur dunkel und unvollkommen geahnt werden kann.

Arbeiten und Hoffen, das Tun des göttlichen Gebots ist bereits etwas, das in die Heilszukunft hineinragt. Dieser Gedanke war möglich, weil die Feier der historischen Feste im Judentum – Pessach, Schawuot, Sukkot[1] – das göttliche Heil in der Geschichte vergegenwärtigt. Heilsgeschichte wird also vor Augen geführt, freilich nicht in dem Sinne, als handle es sich um einen in sich abgeschlossenen Vorgang, vielmehr geht es auch um das Zeichen für kommendes Heil, in der Heils*geschichte* liegt die Heils*zukunft* begründet.

So vermochte das Judentum beides zu verwirklichen: Aktion und Hoffnung. Die jüdische Hoffnung verwirklicht sich ständig – bis zum Ende hin.

Wollen wir das Gesagte noch einmal an einem Text zusammenfassen, läßt sich das an einem Satz im Alenu-Gebet tun: Dort heißt es: ». . . Darum hoffen wir auf Dich, Herr unser Gott . . ., die Welt zu ordnen durch das Reich des Allmächtigen.« Am Anfang dieses Abschnittes steht: »Wir hoffen. . .« Dann aber ist der Mensch angerufen, er möge das Reich Gottes in diese Welt des Menschen eintreten lassen, so daß die kommende Welt, das kommende Reich, das Reich Gottes heute und hier bei diesem Menschen beginne. Das könnte die kürzeste Formel für diese merkwürdige Dialektik sein: »Wir hoffen auf Dich, Herr«, gleichzeitig ist es aber uns aufgegeben: »Letaken olam bemalchut schaddaj«, »Gottes Reich bei uns einzulassen«.

1 Pascha, Fest der Wochen mit Gedenken der Sinaioffenbarung, Laubhüttenfest.

# Hoffnung bei fremden Religionen

*Von Horst Bürkle*

Wir müssen uns des denkerischen Risikos bewußt sein, wenn wir zentrale christliche Inhalte und deren Begriffe, wie sie uns im Neuen Testament begegnen, auch nur vergleichsweise auf andere Religionen übertragen. Aber damit stehen wir vor einem Grundproblem des Verstehens fremder Religionen. Sie stellen uns vor eine hermeneutische Aufgabe besonderer Art. Auf der einen Seite können wir nicht davon absehen, daß wir in der verstehenden Zuwendung zu den Ausdrucksformen anderer Religionen die uns eigenen christlichen Anschauungsweisen mitbringen. Das aber ist nicht ein »handicap«, als was es in der vergleichenden Religionswissenschaft lange Zeit angesehen worden ist. In ihm liegt vielmehr die einzige Möglichkeit, einer anderen Religion mit der in dieser Sache erforderten Voraussetzung zu begegnen. Sie liegt in der gleichen Betroffenheit, um die es in der Religion für den Menschen geht. Eine solche Voraussetzung wird durch die Zurückhaltung, die ein Forscher wie G. van der Leeuw für ein sachgemäßes Begreifen fremdreligiöser Inhalte fordert,[1] gerade nicht ausgeschlossen.

Zu welchen grundlegenden Verzerrungen der Hoffnungsthematik es im Blick auf die Religionen kommen kann, wenn diese Voraussetzung fehlt, zeigt E. Blochs Behandlung dieser Thematik bei den Religionen in seinem Werk »Das Prinzip Hoffnung«. Hier kommt unser Thema explizit vor, aber es fehlt »der liebevolle Blick des Liebhabers auf den geliebten Gegenstand. Denn alles Verstehen ruht in der hingebenden Liebe«.[2]

Blochs Interpretation der Hoffnung in den einzelnen Religionen kommt von einer anderen Voraussetzung, einer den Zugang zur Sache diametral versperrenden Betroffenheit her. Er verrechnet die Hoffnungshaltungen in den Religionen ins Diesseits, macht sie zu Vorläuferhaltungen einer sie überbietenden, ja – sie endgültig beseitigenden marxistischen Erfüllungsideologie.

---

1 »Wir würden weder von Religion noch von Glauben je etwas wissen können ohne das existentielle Verhalten. Es kann gut und nützlich sein, die *Epochē* methodisch voranzusetzen; es ist das auch darum ratsam, weil sich so leicht ein großes Vorurteil an die Stelle drängt, wo nur ein vorgegebenes existentielles Verhalten das Recht hätte, sich breitzumachen. Aber wie werden wir das Leben der Religion verstehen, wenn wir betrachtend aus der Ferne zusehen? Ja, wie werden wir verstehen können, was sich grundsätzlich unserem Verstehen entzieht?« (Phänomenologie der Religion, Tübingen $^{2}$1956, S. 782.) In diesem Zusammenhang ist G. van der Leeuws Bezug auf E. Przywara und die Gültigkeit des *duplex ordo* in seinem Werk: Die Problematik der Neuscholastik (Kantstudie 33, 1928) von Interesse.

2 Ebd., S. 783.

So interessant und in vieler Hinsicht auch glänzend nachempfunden bei ihm die einzelnen Passagen zu unserem Thema in den Religionen auch sind, das Ganze steht unter dem unglücklichen Vorzeichen eines das Wesen der Religion pervertierenden Grundansatzes. Die Art und Weise, wie E. Bloch das Hoffnungsthema in den Religionen umwendet in die reine Horizontale menschlicher und gesellschaftlicher Prospektiven und Sehnsuchtshaltungen, hat deutliche Spuren in der zeitgenössischen Theologie hinterlassen. Es wäre einer eigenen Studie wert, diese »Wirkungsgeschichte« näher auszuleuchten. Wir finden sie in der Bereitschaft, das Thema »Hoffnung« theologisch eindimensional im gesellschaftlichen Horizont anzusiedeln. In der Preisgabe der Ewigkeitsdimension, im Verlust der eschatologischen Perspektive, im Verzicht auf das Mysterium des Glaubens und der Kirche begegnen wir einer theologisch verblasenen und ihres religiösen »Erstgeburtsrechts« beraubten Hoffnung. Den szenischen Hintergrund für diesen Auszehrungsprozeß christlicher *elpis* bildet freilich ein Zeitklima, das von dem Vorzeichen, das E. Blochs Denken und Deuten bestimmt, längst angenagt war. Darum ist er hier als der herausragende und geniale Antipode zu einer theologischen Behandlung des Themas »Hoffnung« zu nennen.

Das Gespräch mit anderen Religionen über die Hoffnung vermag uns wieder zu verdeutlichen, daß ihr Stellenwert jedenfalls nicht verrechenbar ist im Rahmen ihrer Rollenfunktion für die Gesellschaft und deren geschichtliche Entwicklung. Schon gar nicht läßt sie sich einsperren in das Ghetto, das eine säkulare und geschichtsimmanente Betrachtung der Religion zuzuweisen bereit ist. Bei aller grundlegenden Verschiedenheit zwischen der dem christlichen Glauben eigenen *elpis* und dem, was wir in den anderen Religionen – mit Ausnahme des Islam – sachgerechter eher als »Prinzip der Hoffnung« bezeichnen, bleibt hierin das Gemeinsame bestehen. Das Geheimnis ihrer Stiftung, das sich darin meldet und dessen man sich auch in den anderen Religionen sehr wohl bewußt ist, läßt sich nicht in das Kunstlicht autonomer Geschichtsentwürfe zerren. Beides wird uns darum im folgenden begleiten: Zum einen die *differentiae specificae* der uns tragenden Hoffnung zu dem, was in anderen Religionen zu unserem Thema zu finden ist, zum anderen die Bedeutung, die diese Grundhaltungen haben sowohl im Blick auf Zugang und vertiefendes Verstehen christlicher Hoffnung als auch in der gemeinsamen Abwehr eines autonomen Menschenbildes. Wir beschränken uns dabei auf Hinweise und Beispiele aus dem Hinduismus, Buddhismus und aus den sog. Stammesreligionen. Im Falle des hier nicht behandelten Islam bleiben wir uns bewußt, daß diese Religion wie auch die Entwicklung der arabisch-islamischen Theologie – auch und gerade im Blick auf die Rolle der Hoffnung – nur im Traditionszusammenhang israelitisch-christlicher Glaubensgeschichte zu verstehen ist. Das macht ihre Sonderstellung gegenüber den anderen genannten Religionen aus.

*Hinduismus*

Sucht man nach der Grundverfassung, die im Hinduismus dem am nächsten kommt, was wir mit »Hoffnung« bezeichnen, so sieht man sich der Tatsache gegenüber, daß wir es hier mit höchst unterschiedlichen, z. T. gegensätzlichen religiösen Wegen zu tun haben. Auf dem Wege der *Pravṛtti* gilt dem Menschen die Verheißung, daß er seinen *karma*-bedingten Lebenszustand durch entsprechende Verhaltensweisen aufzubessern vermag. Hierher gehören Opfer, Askese, aber auch schon die korrekte und pflichtgemäße Verrichtung der täglichen religiösen Observanzen. Es ist der Weg des anstrengenden Sichbemühens, der hier dem Adepten zumindest für die nachfolgenden Wiedergeburten die Hoffnung auf Änderung seiner Lebensumstände eröffnet. Dieser auf den kausalen Zusammenhang sich verlassenden Haltung steht eine andere gegenüber. Für sie geht es nicht so sehr um die Erwartung von Wirkungen, die in der Tatenfolge des eigenen Verhaltens ihre konsequenten Folgen zeitigen. Hoffen kann danach nur der, dem die Einsicht in die größeren Zusammenhänge zuteil wird, in denen sich solcher Wirkungszusammenhang vollzieht. Dieser Weg ist der Weg der Erkenntnis des göttlichen *Brahman*. Man muß also den Weg der Erkenntnis *(Jñāna)* gehen, der die Unwissenheit *(Avidyā)* beseitigt, die darin besteht, daß der Mensch sich an das vordergründig Sichtbare hält. Es ist diese die wahre Wirklichkeit verstellende *Māyā*-Welt, die dazu veranlaßt, seine Erwartungen immer wieder in die falsche Richtung zu lenken. Es geht um die neue Perspektive, die zur Korrektur dieser irreführenden Erwartungshaltung führt. Sie hat mit dem Streben nach »Erleuchtung«, nach der rechten Einsicht in die wirklichen Umstände und damit mit der anzustrebenden Durchsicht auf die verborgene Wirklichkeit des göttlichen Seins zu tun.

Anders erlebt der *Bhakti*-Fromme, was ihn hoffen läßt. Für ihn ist die hingebende Gottesliebe zu einer der im Hinduismus personal verehrten Gottheiten Inhalt und Ziel seiner Sehnsucht. Rudolf Otto hat diese Tradition im Hinduismus als die Form der »Gnadenreligion« in Indien bezeichnet, in der das mystische Erlebnis des »Ich bin nichts, Du bist alles« am deutlichsten zum Ausdruck kommt.[3] Hoffnung erfüllt sich hier in der totalen Partizipation, ja – Identifikation des Menschen mit dem von ihm verehrten Viṣṇu, Śiva oder um welche Gottheit des Hindupantheon auch immer es sich handeln mag. »Bhakti ist . . . das auf Ehrfurcht gegründete ununterbrochene Gefühl höchster liebevoller Zuneigung zu Viṣṇu . . . Ohne Bhakti werden die verdienstvollen Handlungen zur Sünde . . . Die wahre Bhakti wird geradezu zum Selbstzweck, hinter dem sogar die Erlösung als Ideal zurücktritt.«[4] Die

3 So in: Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum. Vergleich und Unterscheidung. München 1930.

4 J. Gonda, Die Religionen Indiens, Bd. II. Stuttgart 1963, S. 148/49.

für den heutigen Hinduismus mit Abstand wichtigste Heilige Schrift, die Bhagavadgita (6. Buch des Mahäbhārata), ist eine Synthese der genannten Wege religiöser Hoffnungen in Indien. Sie will die sich widerstreitenden Systeme, vor allem das personalistische der Gottesverehrung, mit dem a-theistischen versöhnen. Zu dem letzteren gehört vor allem die in unseren Landen heute an Einfluß gewinnende Praxis des Yoga. Sieht man von den z. T. in sich sehr unterschiedlichen Yoga-Traditionen Indiens ab, so geht das »Prinzip Hoffnung« in ihnen über in die Zielvorstellung einer möglichen Verwandlung. M. Eliade hat ihn sicher aus westlicher Sicht überinterpretiert,[5] wenn er ihn als mysterienhaften Vorgang des Sterbens und Wiedergeborenwerdens deutet. Aber so viel kann doch gesagt werden, daß es sich hier um eine autogene Praxis immer tiefer gesteigerter »Meditation« handelt, die eine sie tragende und beflügelnde Erwartungshaltung widerspiegelt. Dieses angestrengte und im Kontext entsagungsvoller Begleiterscheinungen vollzogene »Training« wird deutlich von einem hoffnungsvollen Erwarten gespeist. Das Ziel heißt »Unsterblichkeit«. Gemeint ist damit ein Zustand des Lebens, in dem das »Gottsein« im eigenen Körper zu einer Art »Transsubstantiation« (J. Gonda) eben dieses Leibes führt. Fragen wir nach dem, was in den indischen Religionen – hier müssen wir sachgemäß im Plural sprechen – den Menschen hoffen läßt, so schält sich als das verbindende und charakteristische Gemeinsame folgendes heraus. Es ist kein Vorlauf zu einem Endgültigen, keine im Heideggerschen Sinne Vorwegnahme einer »Zukunft«.[6] Es ist schon gar nicht die Antizipation eines Glaubens, der aus der Aussicht auf die ihm zugesagte, weil geschichtlich verbürgte, Zukunft Gottes lebt. Aber indisches Hoffen ist darin eine echte religiöse Haltung, daß es den immanenten Orientierungsrahmen des Menschen hinter sich läßt. Es geht um Wege in die Transzendenz, sei es in der Hoffnung auf eine Gottheit, sei es durch die Reintegration in die verborgenen kosmischen Dimensionen göttlichen Ursprungs. Hoffnung begegnet hier als Sehnsucht nach der Verwandlung des Menschen. Nie ist sie stillbar, denn die Wege, die zu ihrer Erfüllung führen, münden wieder ein in den großen, unendlichen Strom des ewigen Stirb und Werde indischer Wesensschau. Hoffnung ist hier nicht festzumachen, es sei denn im beseligenden Zwischenzustand auf Zeit. Aber in solchem »Zwischenzustand auf Zeit« bewegt sich das Geheimnis dieser Religion, in der entscheidende Zugangsvoraussetzungen für den christlichen Glauben liegen, dessen »gewisse Zuversicht« (Hebr 11,1) Hoffnung *contra speciem* schenkt.

---

5 Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit. Zürich 1960.

6 »Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein . . .« (Sein und Zeit. Tübingen $^{6}$1949, S. 266).

*Buddhismus*

Man kann die Entstehung des Buddhismus durchaus als einen Aufbruch der Hoffnung verstehen. Ihn lediglich als eine Reformbewegung innerhalb der indischen religiösen Überlieferungen zu deuten, wie es gelegentlich geschehen ist, wird seiner Dynamik und religiösen Eigenständigkeit nicht gerecht. Zieht man den zeitgeschichtlichen Hintergrund der das Indien des 6. Jahrhunderts v. Chr. bestimmenden Erstarrung des Brahmanismus[7] voll in Erwägung, so wird begreiflich, warum die Stiftung des Gautama einen hoffnungsvollen Aufbruch zu neuen Ufern bedeutet. Im hoffnungslosen Gewirr widersprüchlicher brahmanischer Lehrmeinungen lag der Ausweg, den der Gautama wies, in einer Perspektive, die diese ins unmaßgebliche Vorfeld menschlichen Meinungsstreites verwies. Buddha selber hatte einige von ihnen durchlaufen, aber er konnte sich in keiner von ihnen beheimaten. Worin bestand die Hoffnung, die er aus dem selbstgewonnenen religiösen Erfahrungspotential seines achtfachen Weges zur Erleuchtung schöpfte? Im Blick auf den hīnayānistischen älteren Buddhismus wird man die Antwort in folgendem zu suchen haben. Hoffnung heißt hier Abschiednehmen – innerlich vor allem, aber auch äußerlich. Äußerlich kommt dies im zentralen Begriff der »Hauslosigkeit« zum Ausdruck. Sie ist nicht nur wie später Symbol für eine von allen falschen, vorzeitigen Beheimatungen sich freihaltende Einstellung, sondern gelebtes Bettelmönchtum. Dem dient auch der Orden und der durch das Kloster *(saṅgha)* gewährte Rahmen für die zielorientierte Praxis jedes einzelnen. Das Ziel selber aber, das hier als Stimulanz die Funktion einer Hoffnung hat, bleibt erhalten. Es ist ein nur für wenige gänzlich einzuholender Zustand letzter Selbstbefreiung aus den Fesseln dieser welthaft eingebundenen Existenz. Insofern bleibt das Ziel wirksam. Das Leben sorgt dafür, daß das Element »Hoffnung« in der notwendigen Dynamik des zu gehenden Weges nie entfällt. Buddha selber scheute davor zurück, sein »Prinzip Hoffnung« bekannt zu machen. Er war zutiefst davon überzeugt, daß es die Menschen überfordert. Die Überlieferung weiß davon zu berichten, daß die Götter ihn mit Nachdruck an seine Bestimmung erinnern mußten. Grundlage der Hoffnung für andere aber ist ein Eigenerleben. Was der ins Nirvāṇa eingetretene Buddha im Tierpark von Benares »realisiert«,[8] bleibt realisier-

7 Absagen an die brahmanischen Schulmeinungen kommen z. B. in dem folgenden Buddha-Wort zum Ausdruck: »Gleichwie etwa, Vasettha, eine Reihe von Blinden wäre, in welcher der eine an dem anderen hängt – weder sieht der erste noch sieht der in der Mitte, noch sieht der letzte –, genau so, Vasettha, sind die Worte der in den drei Veden bewanderten Brahmanen nur Worte einer Reihe von Blinden; weder sieht der erste, noch sieht der in der Mitte, noch sieht der letzte. Diese Worte der in den drei Veden bewanderten Brahmanen offenbaren sich also als lächerlich, offenbaren sich als inhaltlos, offenbaren sich als leer, offenbaren sich als eitel« (Dīgha-Nikāya XIII, 12-15. K. Seidenstücker, Pāli-Buddhismus, 1923, S. 228ff.).

8 »Nachdem aber jene vier edlen Wahrheiten in voller Reinheit mir zu eigen waren, erkannte ich, als ein solcher, dem es offenbar war, daß ich in dieser Welt samt ihren Göttern, ihren Māras

bare Möglichkeit auch für andere, aber es ist keine »Verheißung« als Hoffnung tragende und rechtfertigende göttliche Zusage. Wenn theologisch oft vom »Wagnis« des Glaubens gesprochen wurde – wie ich meine unzutreffend; denn er bleibt Niederschlag der Selbstkundgabe Christi – hier im Falle des risikovollen und abenteuerlichen Buddhaweges ist die Rede vom Wagen voll gerechtfertigt.

In diesem Wagnischarakter eines zwar nicht fernen, aber kaum erreichbaren Hoffnungszieles lag denn wohl auch das auslösende Motiv für die Entwicklung einer anderen Richtung des Buddhismus: des Mahāyāna mit seinem ausgeprägten Angebot an Hoffnung auf die persönliche Aushilfe eines *Bodhisattva*. Dieser durch unüberschaubare kosmische Zeitalter hindurch »Vollendete«, der in zahlreichen Wiedergeburten ein Potential an Erlösungskräften angesammelt hat, vermag anderen in ihrer Bedürftigkeit davon abzugeben. Es geht – will man das mahāyānistische Wesen der Hoffnung auf einen kurzen Nenner bringen – um Mitleid und Stellvertretung. Aber auch diese im persönlichen Vertrauen auf eine der vielen Bodhisattva-Gestalten gründende Hoffnung bleibt bezogen auf das Wesentliche und Charakteristische des buddhistischen Prinzips des Hoffens: Sie ist Anleihe und Hilfe im Verlaufe eines Prozesses im Annäherungsverfahren, Emanzipationshilfe für das Selbst vom Selbst.[9]

Angesichts der auch im Buddismus höchst unterschiedlichen Erscheinungsformen und Entwicklungen wird man sich vor Verallgemeinerungen zu hüten haben. Nimmt man etwa eine Tradition wie die des Zen hinzu, wird sofort deutlich, daß wir uns mit dem auch nur annähernden und vergleichenden Umgang mit dem Begriff der Hoffnung schwer tun. Dennoch bleiben auch hier die genannten Grundbefindlichkeiten buddhistischer Frömmigkeit gültig, die uns Anlaß waren, die Funktion, die dem Hoffen im Buddhismus zukommt, aufzuspüren. Hoffen bleibt gerade auch hier an einen Imperativ gebunden, den es zu verwirklichen gilt. Kein indikativisches »Du bist« und darum »Du kannst« ist hier der Grund eines neuen zugewandten Seins. Intention, nicht Glaube erschließt die Richtung, in der das Neue erhofft wird.[10]

---

und Brahmās, mit ihren Asketen und Brahmanen, ihren Göttern und Menschen der höchsten und völligen Erleuchtung teilhaftig geworden war.
Und es stieg mir die Erkenntnis und innere Schau auf: Unwandelbar ist für mich die Befreiung des Geistes. Dies ist die letzte Geburt, nicht gibt es nun ein Wiedersein« (Reden des Buddha, Stuttgart 1964. S. 37/38).

9 Wir sehen hier davon ab, daß sich im Mahāyāna, etwa in der Amitābha-Verehrung, für den Buddhismus gänzlich untypische Formen entwickelt haben, auf die diese Feststellung nicht mehr zutrifft. A. Bareau spricht mit Recht vom »Eindringen einer ganz anderen Religion in den Buddhismus« (Die Religionen der Menschheit, hrsg. v. C. M. Schröder, Bd. 13, S. 152).

10 Das kommt sehr schön bei D. T. Suzuki zum Ausdruck: »Richte Dein schlichtes Vertrauen auf dies, erziehe Dich selbst entsprechend; verwandle Leib und Geist in ein unbelebtes Stück

Dabei wird man nicht übersehen dürfen, was das buddhistische Prinzip in seiner ganz anderen Art prägt. Es bedingt eine höchst aktive, engagierte Gestalt der Religion. Auch ist es nicht zu übersehen, daß gerade japanische Buddhisten besonderen Zugang zu existentialphilosophischen Schriften eines M. Heidegger u. a. fanden. Diese auf die eigene Existenz bezogene Haltung mutet sich merklich und sichtbar einiges zu. Was sich von außen als *via negationis* darstellt, sind von Engagement und Vollzügen erfüllte dynamische Vorgänge, die es dem Menschen spürbar und erlebbar machen, daß er nicht nur eine Religion hat, sondern selber dieser *homo religiosus* ist. Die Aussagen des Neuen Testamentes, die der christlichen Hoffnung auf Grund einer ganz anderen Voraussetzung Spannkraft und Wachheit verleihen, werden durch diese Beobachtungen auf buddhistischer Seite neu akzentuiert. Die gespannte Aufmerksamkeit, mit der christliches Hoffen auf die Erfüllung des Verheißenen harrt,[11] die in die entscheidende Zielgerade eingemündete Existenz, die in voller Konzentration auf die verbleibende Strecke alles andere beiseite läßt,[12] die große Sehnsucht nicht mehr länger »im Leibe«, sondern »außerhalb des Leibes« und darin bei Christus zu sein[13] – diese und andere Attribute christlicher *elpis* treten wieder heraus aus ihrem heute zeitbedingten theologischen Strafwinkel, wenn man ihnen die Wegweisung zur buddhistischen Befreiung an die Seite stellt. Dort gehen die Hoffnungsimpulse nicht in Nebenaffekten des Hoffens auf, die sich als erreichbare »Früchte« in Gestalt humanitärer, gesellschaftlicher, politischer Nahziele an ihre Stelle schieben. Primärziel und damit einziger und letzter Inhalt dieser Hoffnungsimpulse ist und bleibt die Religion selber. Sie läßt sich nicht neue und andere Motivationen unterschieben, um sich auf diese Weise überflüssig zu machen und sich in säkulare Zielkollektive einbinden, geschweige denn von ihnen sich auslösen zu lassen.

*Stammesreligionen*

Fragt man nach dem, was Hoffnung für den Menschen in einer Stammesreligion ausmacht, so ist man in das religiöse Geheimnis dieser Gemeinschaften selber verwiesen. Sozialanthropologen und Ethnologen haben hilfreich in die komplizierten Strukturen und gliedschaftlichen Zuordnungen dieser Ver-

---

Natur wie ein Stein oder ein Stück Holz; wenn der Zustand vollkommener Bewegungslosigkeit und Insichgekehrtheit erreicht ist, wird jedes Zeichen von Leben verschwinden und damit auch jede Spur von Grenzen« (Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. Konstanz $^{3}$1947, S. 64).

11 Darauf verweisen u. a. die Paränesen der Synoptiker im Blick auf die bevorstehende Endzeit, so vor allem die Gleichnisse von der Wachsamkeit (Mt 24,43f.), vom wachsamen Knecht (V 45-54), von den den Bräutigam erwartenden Jungfrauen (25, 1-13).

12 So das apostolische Beispiel vom Wettkampf in 1 Kor 9,24-27.

13 2 Kor 5,8.

bände eingeführt und damit Verstehensvoraussetzungen freigelegt. Aber auch hier gilt: Das Geheimnis liegt tiefer. Ihm nahezukommen, bedarf es des religiösen, ja – des theologischen Zuganges zum Phänomen. Erst so wird man auch dessen ansichtig, was hier Grund des Hoffens ist. Wir begegnen einem *corpus mysticum,* das Raum und Zeit übergreift und von dem die jetzt lebenden Zugehörigen nur die sichtbare Erscheinungsform darstellen. Die Einheit greift weit über die Generationen zurück in den allein im Mythos und im Kult noch gegenwärtigen Herkunftszusammenhang. Hinter dem mit dem Begriff »Ahnenkult« bezeichneten Verhalten verbirgt sich ein Bezugssystem, das für den afrikanischen Menschen einen universalen Rahmen in seiner Religion eröffnet. Er ist kein einzelner nicht nur in bezug auf sein soziales System, sondern auch in seiner Integration in die ihn umgebende Natur. Sie ist ein einziges von Kräften durchwaltetes Bezugsfeld, von denen sein Leben in positiver wie in negativer Weise abhängt. Pl. Tempels hat darum mit seiner ontologischen Deutung afrikanischer Religionen ins Schwarze getroffen. Mit der Frage nach der hier alles entscheidenden *force vitale* hat er das Herzstück dieser Religionen angesprochen.[14]

Was »Hoffnung« genannt werden kann, bewegt sich und schöpft in diesem über- und umgreifenden Zusammenhang. Diejenigen, die als »Lebend-Tote«[15] die raum-zeitlichen Grenzen der Gemeinschaft hinter sich gelassen haben, werden zu den eigentlichen Garanten solcher Hoffnung. Der gesamte Kult des Stammes ist Ausdruck solcher Erwartung an die wiederkehrenden »höheren Machtträger«[16] in Gestalt der Ahnengeister. Alle konkreten Erwartungen im Blick auf Dieses oder Jenes wurzeln in solchem prinzipiellen Hoffen auf die bleibende Zugehörigkeit und damit auf die Wiederkehr derer, von denen die Lebenden hier zwar unterschieden, aber niemals geschieden sind. Alle die Lebensaltersstufen begleitenden Rituale (keineswegs nur die Initiation selber) sind auf solche letzte »Vollendung« in der höheren Gemeinschaft in und mit den Ahnen ausgerichtet. Dort liegt die Bestimmung des Menschen, dann erst enthüllt sich sein wahres Wesen.[17] Hoffnung, so läßt sich

14 Pl. Tempels, Bantu-Philosophie. Heidelberg 1956.

15 J. S. Mbiti, Afrikanische Religion und Weltanschauung. Berlin 1974, S. 32ff.

16 E. Dammann, Die Religionen Afrikas. Die Religionen der Menschheit, hrsg. von Chr. M. Schröder, Bd. 6. Stuttgart 1963, S. 6ff.

17 Das kommt sehr schön in einer Grabrede der Lugbara zum Ausdruck, in der erst das zukünftige Verhalten des Ahnen Aufschluß über den wahren Charakter des Verstorbenen gibt: »Jetzt bist du tot, mein Bruder Ondua. Dein Körper verfällt im Grab. Jetzt bist du ein Nichts. Jetzt bist du fort, und jetzt hast du Furcht . . . Wir alle kennen deine Worte und vernahmen dich und die Worte deines Herzens. Jetzt bist du tot wie ein Topf, der zerbrochen ist. Vielleicht war dein Herz gut; vielleicht war es aber auch böse . . . (Es folgen Erinnerungen an den Vater des Verstorbenen) . . . Jetzt bist du tot. Es ist gut, daß du dich fürchtest. Ob dein Herz gut war, das werden wir morgen sehen. Dann werden wir dein Herz entdecken. Jetzt bist du tot. Deine Worte sind nichts. Du selbst bist nichts. Morgen aber werden wir alles wissen.« (J. Middleton, Lugbara Religion. Ritual and Authority among an East African People. London $^{2}$1964, S. 201/202.)

sagen, gründet für den Stammesangehörigen in der Zuversicht, daß dieser übergreifende Zusammenhang »funktioniert« und ihm innerhalb desselben die Kräfte zufließen, deren es zu einem sinnerfüllten Leben immer wieder bedarf.

Natürlich haben wir damit abstrahiert von den vielfältigen Einzelakten, in denen sich religiöses Hoffen und Tun einer solchen Stammesreligion vollzieht. Den einzelnen rituellen und sonstigen Verhaltensweisen wohnt in sich ein spezifisches Element der »Hoffnung« ein, das für die theologische Deutung nicht unerheblich ist. Für den Angehörigen einer solchen Stammesreligion ist der vollzogene Ritus nicht bloß »Ritus«. Er bewirkt *ex opere operato,* was er soll und wozu er vollzogen wird. Das ungeteilte Vertrauen auf die Wirksamkeit dessen, was in sich die Verheißung auf das Erhoffte trägt, macht hier letzte Gewißheit aus. Das gilt auch für die Rolle des Symbols schlechthin. Es ist, darauf hat P. Tillich immer wieder nachdrücklich hingewiesen, nie *nur* Symbol. Mit ihm stellt sich ein, was es bezeichnet. Es wirkt repräsentativ und bewirkt als solches das Repräsentierte. Faßt man beide Beobachtungen zusammen, so läßt sich sagen, daß die Besonderheit des afrikanischen religiösen Hoffens in der hier beheimateten Fakultas »sakramentaler« Vergegenwärtigung liegt. Das gilt sowohl im Blick auf das Mystisch-Korporative des eigenen Seins wie auch hinsichtlich des konkreten Vollzuges der Religion.

Angesichts einer Verflachung des Kirchenverständnisses, das die paulinische sakramentale Wirklichkeit der Leibgestalt der Kirche zugunsten der soziologisch erhebbaren und gesellschaftlich verrechenbaren Gestalt vergessen läßt, bringt die afrikanische Kirche aus ihrer Stammesreligion entscheidende und unverzichtbare Verstehensvoraussetzungen für die Ekklesiologie mit. Die apostolische Feststellung, die dieser sakramentalen Dimension christlicher Leibgemeinschaft Rechnung trägt,[18] gibt dem afrikanischen »Vertrauenszusammenhang« noch einmal eine ihn aufnehmende und zugleich in der universalen Christuswirklichkeit aufhebende neue Hoffnung. An die Stelle der begrenzten, vorläufigen Verläßlichkeit im Verbund des je eigenen und blutsmäßig Zugehörigen tritt hier das Neue Sein in der unbegrenzten Einheit mit dem, der in sich das Ganze göttlichen Seins ist.[19] Der Hoffnungshorizont wird hier weit; denn er hat eine Gliedschaft zur Voraussetzung, die nicht mehr abstammungsbedingt ist.[20] Aber die Erfahrung, aus der sich auch diese Hoffnung immer wieder speist, ist nicht weniger sinnenfällig, nicht weniger unmittelbar in ihrer Vermittlung und nicht weniger leibhaftig in ihrer

18 So die Identifikationsformel des *en Christo einai* (Gal 1,20) und die Heilsordnung des sakramentalen Geheimnisses der Kirche (Eph 3,9 u. 10).

19 *Ta panta* ist »In Christus« und »auf ihn hin« *(eis auton)* erschaffen: Kol 1, 16 u. 17.

20 Gal 3,28.

sakramentalen Vergegenwärtigung, als es das vorläufige Hoffen Afrikas in seinen traditionellen Religionen vermochte.

Fragen wir abschließend nach den Impulsen, die für die Kirche in dieser Zeit aus der Begegnung mit Elementen der Hoffnung in fremden Religionen zu erwarten sind. Angesichts der in vieler Hinsicht auf den zeitgeschichtlichen Horizont eingeengten Erwartungsinhalte wird christlicher Glaube in diesem Dialog an seine die Geschichte übergreifende endgültige Hoffnung verwiesen. Allein seine eschatologische Ausrichtung bewahrt die ihm eigene Qualität. Verliert er sich in seiner Thematik in die kurzfristigen Perspektiven vermeintlicher Tagesaktualitäten, büßt auch die Kirche als Hüter dieses *thesaurus fidei* Zugänge zum Verständnis und zur Erfahrung ihres mystisch-sakramentalen Seins ein. Ohne eine Hoffnung, die getragen ist vom Blick auf das Ende, verliert christlicher Glaube die Kraft, die verborgenen Geheimnisse zu schauen: im Zeugnis der vielen den Zusammenhang des Mysteriums ekklesialer Einheit, in Symbol, Ritus und Wort die Gegenwart des Herrn und in jedem einzelnen Akt des Christseins die Antizipation des Verheißenen. Das für den Christen konstitutive Element der Hoffnung verweist damit immer von neuem in den unverrechenbaren, Zeit und Raum übergreifenden Gesamtzusammenhang. Er allein bewahrt vor dem Verlust des inkarnatorischen Geheimnisses. Die »Attraktion« der Kirche wird nicht dadurch zunehmen, daß sich in ihr die mancherlei Erwartungen des Tages echohaft wiederfinden. Nur wo die Transparenz des Unzweideutigen ihres göttlichen Geheimnisses unverstellt und ohne Verfremdung durchzuleuchten vermag, wird sie als Ort des Heils in dieser Zeit wahrgenommen und gesucht werden.

Das hat auch seine Konsequenzen für den Weg zur Einheit der Kirche. Er kann nicht kurzfristig in Nebenzielen liegen, die leicht erreichbar scheinen, etwa durch eine summarische Bestandsaufnahme pluraler und divergierender kirchlicher Erscheinungsformen. Je mehr der Wunsch nach Einheit sich in Vereinbarungen und zu treffenden Maßnahmen im Stile von Fusionierungsstrategien zu erschöpfen droht, desto weniger bleibt er auf dem Wege, dem vertiefend und verwandelnd in das Geheimnis des Kircheseins hinein die Einheit verheißen ist. Hoffnung, die davor schützt, den Prozeß der Verwandlung aus dem Geheimnis des Leibes des Herrn durch Konstrukte schneller Manifestationen zu ersetzen, bleibt hier bewahrendes und den Weg garantierendes Element. Sie verleiht auf ihm jene Spannkraft, die den biblischen Gleichnissen des Harrens eigen ist. Sie trägt die Sehnsucht weit über das heute Mögliche hinaus. Sie macht das Leiden auf diesem Wege liebenswert, weil es die Gnade der Verwandlung in die Gabe des unteilbaren Leibes des Herrn begleitet. In der Begegnung christlichen Hoffens mit fremden Religionen erweist sich gerade auch in dieser Hinsicht seine göttliche Kraft, »die nicht zu Schanden werden läßt« (Röm 5,5).

# Politischer Messianismus und Theologie der Befreiung

*Von Ricardo Vélez Rodríguez*

Im Kontext der lateinamerikanischen Kirche präsentiert sich die Theologie der Befreiung heute als progressive und originelle Option, hervorgegangen aus der besonderen Situation der Abhängigkeit unseres Kontinents. In der vorliegenden Arbeit geht es uns darum, die angebliche Originalität zu untersuchen und aufzuzeigen, inwieweit die Grundlinien der angesprochenen Theologie überkommene politische und religiöse Entwürfe wiedergeben.

Es kommt uns darauf an, die Tradition herauszustellen, die das neue Phänomen Befreiungstheologie inspiriert. Diese Tradition ist in dem politischen Messianismus verwurzelt, der in der Moderne seine Systematisierung in der Schule Saint-Simons gefunden und eine Reinterpretation in den Markierungen des Traditionalismus Lamennaisscher Prägung erhalten hat.

## *I. Der politische Messianismus der Saint-Simonschen Schule*

Ein zutiefst apokalyptisches Gefühl beherrschte den Grafen Saint-Simon (1760-1825); er sah eine universale, der Gesellschaft ein friedliches Zusammenleben garantierende Religion heraufdämmern. »Sagen wir es geradeheraus: Die Tage der unvollkommenen Lösungen sind gezählt. Sich ganz resolut in Richtung des allgemeinen Wohls zu bewegen, ist unumgänglich. Die Wahrheit in ihrer Totalität muß unter den aktuellen Umständen hervortreten; der kritische Moment ist gekommen. Diese in vielen Texten des Alten Testaments prophezeite Krisis, die die Völker der Bibel über lange Zeit erwartet haben, ist es, die die Institution der Heiligen Allianz unter Beweis stellt, der Einheit, die auf den edelsten Prinzipien der Moral und der Religion gründet. Das ist die von den Juden erwartete Krise, die, als sie ihrer Heimat beraubt umherschweiften und Opfer von Verfolgungen wurden, niemals die Hoffnung aufgaben, den Tag zu erleben, an dem die Menschen wie Brüder zusammenleben. Schließlich tendiert diese Krisis direkt auf die Errichtung einer glaubwürdigen universalen Religion und deren Einsetzung für alle in einer friedlichen gesellschaftlichen Organisation.«[1]

Entsprechend sah Saint-Simon die Krise der europäischen Gesellschaft im Untergang des *Ancien Régime,* ausgehend von der industriellen Revolution und der Französischen Revolution insbesondere.

Nach dem Empfinden des Philosophen war die Französische Revolution nicht eine *révolution régéneratrice,* sondern ein Schauspiel der Zerstörung, der nutzlosen Wortgefechte und sozialen Unordnung. Im Blick auf diese Krisenlage hebt er hervor: »Das Fehlen allgemeingültiger Ideen hat uns zum Ruin geführt; eine wirkliche Wiederge-

1 Zit. n. Talmon (J. L.), Mesianismo Político, la etapa romántica (span. Übers. v. Antonio Gobernado). México 1969, S. 21.

burt werden wir nicht erleben, es sei denn mit der Hilfe allgemein verbindlicher Ideen; die alten Ideen sind untergegangen . . . und nicht mehr zum Leben zu erwecken. Wir brauchen neue Ideen . . ., ein System, d. h. eine Form von Auffassung, die von Natur aus einprägend, absolut und exklusiv ist.«[2]

Während Saint-Simon den Protagonisten der Französischen Revolution jeglichen heroischen Wert aberkennt, sieht er indes Napoleon als die Verkörperung dieses Wertes, nicht jedoch aufgrund seiner Qualitäten als Soldat oder Eroberer, sondern hauptsächlich als » . . . den geistigen Führer der Menschheit . . . und deren politisches Haupt«,[3] das auf der Grundlage rationaler Prinzipien Gesetze erläßt.

Saint-Simon bemühte sich um das Aufspüren eines Ganzheitsprinzips, welches die rationale Erklärung des Universums erlaubte. Auf der Suche danach bekannte er sich schließlich zu einer deterministischen Sicht des Menschen, die Talmon so klassifiziert: »Der Mensch ist wie eine kleine Uhr inmitten eines anderen Größeren, des Universums, von dem er seine Bewegungsenergie erhält. Saint-Simon glaubte, schrittweise die Determinationsgesetze des Universums der Reihe nach entschlüsseln zu können und schließlich zu den Gesetzen der sozialen Organisation zu gelangen vermittels einer bald zu erwartenden Rekonstruktion der Interdependenz des Organischen und des Anorganischen, der festen und flüssigen Körper, der Materie und der Bewegung.«[4]

In diesem Zusammenhang wird die Gesellschaft als »wirkliche, organisierte Maschine« begriffen oder als Organismus, der sich im Laufe der Zeit eigene Organe schuf zur Anpassung an verschiedene Situationen. Die intelligible Einheit der Geschichte ist weder der Staat noch die Nation, sondern die als Organ gesehene Gesellschaft. Ihre Kräfte und Prozesse entspringen nicht einer willkürlichen Schöpfung, sondern sind das Ergebnis des gesellschaftlichen Organismus.

Das Wesentliche der sozialen Prozesse schlägt sich indessen in den philosophischen Systemen nieder, die so zum wichtigsten Mechanismus bei der Anpassung des sozialen Organismus an die verschiedenen Zeitläufe werden. Nach Talmon ist jedes gesellschaftliche System »die Anwendung eines philosophischen Systems. Religion, Moral, Politik, Schulwesen sind nichts anderes als Reflex und Anwendung eines Gedankensystems, einer Weltanschauung.«[5]

In der Formulierung des gesellschaftlichen Heilsplanes durch eine Elite, der es obläge, ihn auszuführen, durchschritt das Saint-Simonsche Denken zwei Etappen: eine wissenschaftliche und eine religiöse. Dieser doppelte Zug ist übrigens auch typisch für Auguste Comte, einen Jünger Saint-Simons; sein Werk zeigt diese zweiseitige Prägung durch das Wissenschaftliche und das Dogmatisch-Religiöse.

In der ersten Phase seines Wirkens sah Saint-Simon in der denkenden Elite den lenkenden Kopf des sozialen Gefüges. Sie sollte sich aus den Industriellen zusammensetzen, die an der Front der Implantation des industriellen Systems standen. Ihre Führungsrolle in der Gesellschaft bedürfte nicht mehr des Zwangscharakters früherer Epochen, denn nun würde ja nicht mehr die Gewalt, sondern die Vernunft den Vorrang haben. Die noch zu verrichtende Arbeit bestünde daher darin, dem einzelnen

2 Ebd., S. 26.

3 Ebd., S. 26.

4 Ebd., S. 27.

5 Ebd., S. 30.

seinen in der industriellen Gesellschaft zukommenden Platz zuzuweisen. Saint-Simon bekräftigt, daß in dem industriellen System »bei dieser Ordnung der Dinge die Menschen sich des höchsten Grades an Freiheit erfreuen, der mit dem Zustand der Gesellschaft vereinbar ist«.[6]

Ebenso wie den irreversiblen Charakter der Industriegesellschaft betonte er, daß ihr Advent von einer weiteren Elite, den aufgeklärten *savants positifs,* an deren Spitze er sich selbst stellte, eingeleitet werden müsse. Ihre Rolle bestünde in der Vorbereitung der großen Revolution, die den Schritt von der traditionellen zur industriellen Gesellschaft vollzieht. Saint-Simon sah einen Umschwung voraus, der »aus der Natur der Sache heraus jäh und einschneidend ist, denn sein Anbruch wird den intellektuellen Habitus plötzlich verändern«.[7]

Er glaubte, daß dem religiösen Faktor eine Rolle allererster Ordnung in der sozialen Organisation zufalle. »Die Religion«, schrieb der Philosoph, »hat immer als Basis der sozialen Organisation gedient, und sie wird dieses immer tun ( . . .); die Menschheit hatte immer dann Krisen wissenschaftlicher, moralischer und politischer Art zu bestehen, wenn die religiöse Ideologie eine Veränderung erfuhr.«[8] Den letzten Teil seines Lebens widmete er der Suche nach diesem religiösen Fundament für die Industriegesellschaft.

Für die Religion Saint-Simons, die er das »allgemeine und definitive Christentum« nannte, können wir fünf Grundmerkmale aufzeigen:

a) Sie muß für die Menschen eine zusammenhängende und eng verflochtene Weltanschauung sein, »die zugleich den Rahmen des Universums und den Schlüssel für das Leben bietet und den Gläubigen an den Platz stellt, der ihm innerhalb der universalen Ordnung zukommt«.[9]

b) Diese Religion hängt unlösbar mit politischen und sozialen Faktoren zusammen, insofern sie deren Fundament bildet. Daher ist kein Platz für irgendeine Art von Trennung zwischen geistlicher und temporaler Macht, zwischen Kirche und Staat, vorhanden.

c) Die religiöse Lebensweise verhindert die egoistische Beherrschung der einen durch die anderen.

d) Diese vitale Religion wird das wiederbelebte Christentum sein; mit der Einverleibung aller wissenschaftlichen Errungenschaften und der totalen Identifikation mit dem konstruktiven Aufbruch der die Produktion antreibenden Klasse werden die metaphysischen Ideen und transzendentalen Hoffnungen durch soziale, volksnahe Ideen ersetzt.

e) Der Lebensraum des neuen Christentums ist eine neue Kirche, welche die Initiative ergreifen muß, damit das industrielle System seine Früchte bringt durch die Mobilisierung von Wissenschaft, Kunst und Industrie, und Pläne für eine maximale Entwicklung von Intelligenz und Produktivität erarbeitet werden. Der Kirche fällt daher die Aufgabe zu, auf friedlichem Wege den Übergang ins industrielle Zeitalter zu bewirken.

---

6 Ebd., S. 41.

7 Ebd., S. 43.

8 Ebd., S. 50.

9 Ebd.

Saint-Simon prophezeite im Blick auf den Anbruch des »allgemeinen und definitiven Christentums«: »Das Volk Gottes, welches bereits vor der Ankunft Christi die Offenbarung empfing, das am weitesten über die Erde zerstreute Volk hat immer gewußt, daß die von den Kirchenvätern begründete christliche Lehre unvollkommen ist. Immer schon hat es den Advent einer großen Zeit vorausgesehen, der es den Namen des Messiasreiches gegeben hat, einer Zeit, in der die religiöse Doktrin in ihrer ganzen Allgemeinheit des ihr Zugänglichen erscheinen und sowohl das Wirken der weltlichen als auch der geistlichen Macht lenken wird. Die ganze Menschheit wird sodann unter einer einzigen Religion und Organisation geeint sein.«[10]

Nach Saint-Simons Tod arbeiteten seine Schüler an der Entstehung des »nouveau christianisme« weiter. Sie waren von der messianischen Sendung Saint-Simons vollkommen überzeugt. Sein bedeutendster Schüler, Olinde Rodrigues, bekannte kurz nach dem Begräbnis seines Lehrers: »Die Welt erwartete einen Erlöser . . . : Saint-Simon ist erschienen.«[11]

Der von Saint-Simon gepredigte »nouveau christianisme« hat seine Wurzel in der »religion civile«, die der Genfer Philosoph Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) im letzten Teil seines Werkes »Du Contrat Social« (1762) entwickelt hat. Ausgehend von der Tatsache der durch die Gesellschaft hervorgebrachten menschlichen Ungleichheit, die Rousseau in seinem Buch »Der Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen« (1753) erklärt, betont der Philosoph, daß allein mit dem Aufkommen einer bürgerlichen Religion, welche Denken und Wollen im staatlichen Bereich vereinigt, die soziale und politische Ordnung aufgebaut werden kann.

Rousseau beschreibt die Natur der von ihm vorgestellten »religion civile« wie folgt: »Es gibt nämlich ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis, dessen Fixierung in Glaubensartikeln dem Souverän obliegt, jedoch nicht in Form religiöser Dogmen, sondern als gesellschaftliches Bewußtsein, ohne das man kein guter Staatsbürger sein kann . . . Die Dogmen der bürgerlichen Religion müssen einfach sein, klein an Zahl und genau formuliert, ohne Erläuterungen und Kommentare: Die Existenz der mächtigen, weisen, fürsorgenden und voraussehenden Gottheit; das künftige Leben; das Glück der Gerechten; die Bestrafung der Bösen; die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze. So weit die positiven Dogmen. Was die negativen Dogmen anbelangt, so reduziere ich sie auf eines, die Intoleranz: Diese gehört zu den Erscheinungen, die wir ausgeschaltet haben.«[12]

Der Nutzen der so verstandenen »religion civile« ist nach Rousseau sehr groß. Ohne daß der Souverän jemanden zum Glauben an das von der neuen Religion gepredigte gesellschaftliche Bewußtsein zwingen könnte, wäre er doch in der Lage, ». . . den, der nicht an sie glaubt, aus dem Staat zu verbannen; nicht als Ungläubigen, sondern als antisoziales Element, das unfähig ist, Gesetz und Justiz gebührend zu achten und sein Leben pflichtgemäß dem Notwendigen unterzuordnen«.[13]

---

10 Ebd., S. 53/54.

11 Ebd., S. 55.

12 Rousseau, Du contrat social (Chronologie et introduction par Pierre Burgelin). Paris 1966, Ch. VIII, »De la religion civile«, S. 179.

13 Ebd., S. 179.

In dem Anspruch Rousseaus und Saint-Simons, die Einheit der Gesellschaft unter der Führung einer totalen geistlichen und weltlichen Macht zu finden, liegt der Ursprung des heutigen Totalitarismus. So paradox es erscheinen mag, entstand der dem politischen Messianismus innewohnende Totalitarismus nicht deshalb, weil die Philosophie der bürgerlichen Religion » . . . die Werte des 18. Jahrhunderts bezüglich des liberalen Individualismus zurückgewiesen hätte, sondern weil er von Anbeginn ihnen gegenüber eine zu perfektionistische Haltung eingenommen hatte. Er macht aus dem Menschen einen absoluten Bezugspunkt. Der Mensch mußte befreit werden, aber nicht nur von seiner historischen Begrenztheit. Alle bestehenden Traditionen, Institutionen und sozialen Ordnungen mußten zertrümmert und neu aufgebaut werden, allein zu dem Zweck, dem Menschen die Totalität seiner Rechte und Freiheiten zu garantieren. Ihn von aller Abhängigkeit zu befreien, war unumgänglich.«[14]

Dieser Befreiungskraftakt à la Rousseau beinhaltete, historisch betrachtet, zwei Dinge: an erster Stelle die Erklärung eines provisorischen Kriegszustandes an alles, was die menschliche Befreiung behindert; an zweiter Stelle »den Versuch der Umerziehung der Massen zu Menschen, die fähig sind, freiwillig ihre wirklichen Wünsche zu wollen«.[15] Die Weiterentwicklung dieses Entwurfs globaler Beherrschung ist der heutige Totalitarismus, dessen einziges Ziel in der »totalen Beherrschung des Menschen«[16] besteht und dessen Voraussetzung die Existenz einer einzigen Autorität, einer einzigen Lebensform, einer Ideologie in allen Ländern und Völkern der Welt ist.

Dieser Einfluß der bürgerlichen Religion als Garant der politischen Stabilität setzte sich im Verlauf des vergangenen Jahrhunderts in ganz Lateinamerika durch und schuf die kulturelle Grundlage für die Aufnahme neuer Formen des Messianismus, die mit den totalitären Ideologien oder diesen nahestehenden Formen identisch sind. Nur so können wir die Tatsache erklären, daß ein der Denkweise Rousseaus folgender Liberaler wie der Befreier Simón Bolívar (1748-1830) nicht dem Utilitarismus Benthams (1748-1832), sondern der Unterstützung des Klerus und der religiösen Traditionen als Fundament der politischen Stabilität den Vorzug gab.

Die rapide Verbreitung der Theologie der Befreiung in den letzten Jahrzehnten, einer totalisierenden Ideologie mit Blickrichtung auf die Befreiung des lateinamerikanischen Menschen von den Fesseln der Abhängigkeit durch Implantation der Diktatur des Proletariats, ist ein Beweis für die furchtbare Kraft, die der politische Messianismus bei uns immer noch besitzt.

Die messianische Dimension dieses Hanges zur Befreiung zu verdeutlichen, ist nicht schwer. Er rechnet übrigens auch mit eigenen Aposteln und Heiligen. Der Beitrag des kolumbianischen Autors Plinio Apuleyo Mendoza ist in dieser Hinsicht sehr erhellend: »Vielleicht mehr als in Europa sind in Lateinamerika die Universitäten Traumfabriken und Getti der Inkonformität. Wenn wir von dort herauskommen, erwachen wir in die Wirklichkeit einer Welt hinein, die nur wenige Entscheidungen zuläßt. Einige beharren auf der Intransigenz und vertikalen Naivität der Jugend, auf

14 Talmon (J. L.), Los orígines de la democracía totalitaria (span. Übers. v. Manuel Cardenal Iracheta). México 1956, S. 272.

15 Ebd., S. 273.

16 Hannah Arendt, The origins of totalitarianism. New York 1951, S. 429.

diesem Rigorismus und Ungestüm: Camilo (Torres) oder Che Guevara beispielsweise. Unfähig zum Ausgleich übertragen sie ihre ethischen Gesichtspunkte auf die Politik, sublimieren sie in eine revolutionäre Berufung und sterben fast immer den Tod einer unheilbaren Vernichtung. Sie sind die neue Version Christi und seiner Apostel.«[17]

### *II. Der messianisch-politische Traditionalismus bei Lamennais*

Wie Saint-Simon war auch Hugo Félicité-Robert Lamennais (1782-1854) zutiefst von Rousseau beeinflußt. Durch seinen Bruder, der Priester war, fand Lamennais zum Glauben, den er unter dem Einfluß des Genfer Philosophen verloren hatte. 1811 trat er ins Seminar von Saint-Malo ein und wurde 1816 in Rennes zum Priester geweiht. 1834 brach Lamennais mit der katholischen Kirche und blieb bis zu seinem Tod mit ihr unversöhnt.

Zwei Phasen kennzeichnen sein Werk: die erste, von seinem Eintritt ins Seminar bis zum öffentlichen Bruch mit der katholischen Kirche 1834; die zweite, von 1834 bis zu seinem Tod. In der ersten Phase verteidigte Lamennais die Emanzipation der Kirche vom Staat, damit sie ihre Freiheit zur Einsetzung einer theokratischen Ordnung nutze und unter dem Primat des Papstes eine Herrschaft der Freiheit und Gerechtigkeit in einer universalen Republik aufrichte.

T. Urdanoz untersuchte die Ideen Lamennais' im Hinblick auf diesen heilspolitischen Entwurf: »Die Menschheit ist in eine neue geschichtliche Epoche eingetreten. Der Weg in die Freiheit ist unzerstörbar in dem fundamentalen Gesetz des Fortschritts der Völker vorgegeben, die sich von den Fesseln der Kindheit befreien und zur Reife gelangen durch ein fortentwickeltes Christentum. Die Zeit dafür ist für die christlichen Völker angebrochen, denn die Sendung Christi ist die der Befreiung. Die Allianz zwischen Katholizismus und Freiheit drängt sich auf, denn der Katholizismus kann nur durch die Freiheit und die Freiheit nur durch den Katholizismus gesichert werden. Im Licht dieser christlichen Botschaft von der (politischen) Befreiung rief Lamennais nach der radikalen Emanzipation der Kirche von der königlichen Paternität und nach voller religiöser Freiheit der Intelligenz und ihrer Ausdrucksformen. Gleichzeitig jedoch forderte er nicht nur Presse-, Versammlungs- und Wahlfreiheit von seiten der königlichen Gewalt, sondern dasselbe auch im Innern der Kirche von seiten ihrer geistlichen Führung, denn der Christ soll nur in Freiheit gehorchen, und die Freiheit des Denkens und des Gewissens wird in der Wahrheit ihren Platz finden.«[18]

Der Einfluß Rousseaus im Denken Lamennais' ist ebenso offenkundig wie die Parallele zum Denken Saint-Simons. Angesichts der durch die Französische Revolution entstandenen Krise bedarf es eines Prozesses der heilenden Erneuerung des Individuums unter dem Schutz einer mit der Kirche identischen Elite. Das umwandelnde Element wäre wie bei Saint-Simon ein »nouveau christianisme«, der dem menschlichen Fortschritt gegenüber offen und mit der politischen Wirklichkeit untrennbar verbunden ist. Sehen wir nun, wie Lamennais in der zweiten Phase seines Werkes den politischen Messianismus in den Traditionalismus einfügte.

---

17 Apuleyo Mendoza (Plinio), »Entretien«, Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien. Université de Toulouse 1976, S. 227.

18 São Paulo, Editora Convívio, 1979, S. 175.

Obgleich Lamennais in der ersten Phase auf der politischen Dimension des Christentums bestand, blieb er in einigen Punkten auf der Linie des katholischen Dogmas: Er bejahte die übernatürliche Dimension des Glaubens und stand zur päpstlichen Autorität. Die Konfrontation mit der katholischen Hierarchie indessen, welche sich durch seine liberalen Ideen über die Freiheit des Denkens innerhalb der Kirche angegriffen sah, entfremdete ihn ihr schließlich, nicht ohne der Radikalisierung seines Denkens Auftrieb zu geben.

In der zweiten Phase seines Werkes erkennt Lamennais dem Christentum jede übernatürliche Dimension ab und sieht es nur noch als Erbe der dem Menschengeschlecht innewohnenden Tradition, die die fundamentalen, für sein Überleben wesentlichen Wahrheiten bewahrt. Christus wäre demnach eine Art Katalysator dieser Tradition, der Ausdruck des Gemeinsinns der Menschheit. Der Kirche obläge es, das Menschengeschlecht bei der Bewahrung und Entwicklung dieser Tradition zu führen, der einzigen, die die Vervollkommnung und Befreiung des Menschen gestattet. Am Ende dieser letzten Phase verkündet Lamennais, man müsse sogar dem Papst widerstehen und auf der Basis der Formeln von der Erneuerung des Christentums die Freiheit von der Hierarchie erwirken. Er bleibt aber bei der Idee einer universalen Kirche und Religion, ähnlich der bei Saint-Simon, jedoch bar jeglicher übernatürlichen Ausrichtung unter alleiniger Hinwendung auf die politische Befreiung.

»Nach dem Aufschwung der Wissenschaft (und Technik)«, sagt Rafael Cambra, »nähert sich der Mensch seiner ganzen Fülle und zugleich der künftigen universalen bzw. planetarischen Religion, in die (vermutlich) alle Religionen der Welt einmünden. Die Religion des Menschen, der Gott wird, wird so identifiziert mit der Religion des Gottes, der Mensch wird.«[19]

Im Anschluß werden wir die wichtigste zeitgenössische Manifestation und säkularisierende Tendenz des Lamennaisschen Traditionalismus und des von Saint-Simon inspirierten politischen Messianismus analysieren: die Theologie der Befreiung.

### *III. Die Theologie der Befreiung – Erbe Saint-Simons und Lamennais'*

Hubert Lepargneur charakterisierte in seinem Buch »Theologie der Befreiung«[18] dieses Phänomen, das in den letzten Jahrzehnten einen Großteil des Klerus und der Laien in Lateinamerika in seinen Bann gezogen hat. Dem Autor zufolge ist diese Theologie »eine Bewegung, die die Einheit christlich-humanen Handelns angesichts der Abhängigkeit und Unterentwicklung in Lateinamerika im Auge hat. Sie ist daher die Interpretation der Zeichen der Zeit, . . . die eine tiefgreifende Veränderung der ökonomischen und sozialpolitischen Strukturen fordert, damit der niedergetretene und ausgebeutete Mensch dieses Kontinents zum freien Menschen werde.«[20]

1. Das politische Engagement der Theologie der Befreiung ist ein eindeutiger Aspekt aller Befreiungstheologen. Die Theologie als rationaler Diskurs über das Religiöse

19 Rafael Gambra, Tradición o mimetismo, la encrucijada política del presente. Madrid 1976, S. 34/35.

20 São Paulo, Editora Convívio, 1979, S. 9/10.

kann im politischen Blickfeld nicht neutral sein. Dazu der französische Theologe Claude Geffré: »Die lateinamerikanische Theologie ist mit Absicht parteilich und militant: Vor rechten oder linken Positionen kann sie nicht neutral bleiben. Für die lateinamerikanischen Theologen soll Theologie immer von der politischen Praxis ausgehen, z. B. von der Befreiungsbewegung auf dem südamerikanischen Kontinent. Für sie ist daher eine ganz allgemein betrachtete Befreiungstheologie sinnlos.«[21]

Schon für Enrique Dussel, bolivianischer Theologe und Professor für Moral an der Universidad Nacional de Cuyo (Argentinien), ist die Kirche »eine befreiende Gemeinschaft und Institution«, was ihre Identität »mit den Unterdrückten zum Einreißen der von der Sünde und Ungerechtigkeit beherrschten Systeme (im nationalen und internationalen, wirtschaftlichen und sozialen, kulturellen und sexuellen Bereich) erforderlich macht«.[22]

Wir erinnern hier an die Voraussagen Saint-Simons bezüglich der Ankunft des messianischen Reiches, eines rein weltlichen Gebildes, und der wesentlichen Rolle seines »nouveau christianisme« als dynamisierendem Element des revolutionären Prozesses. Desgleichen erinnern wir an die von Rousseau der »religion civile« zugedachten Rolle, die den Grundstein für die rechte politische Organisation legen soll.

2. Die wissenschaftliche Grundlage der Theologie der Befreiung. Daß der Marxismus die wissenschaftliche Basis ist, auf der ihre Analysen der lateinamerikanischen Wirklichkeit beruhen, ist unbestrittenes Prinzip unter den Befreiungstheologen. Claude Geffré sagt dazu: »Die kritische Entdeckung der Welt der Unterdrückten dank einer neuen wissenschaftlichen Rationalität hat in Kürze zu einer radikalen Infragestellung der Lebensweise, des Verständnisses und der Verkündigung des Glaubens geführt. Wie kann man gläubig sein in einem Kontinent, der von Ausbeutung und Abhängigkeit gekennzeichnet, der Gewalt der herrschenden Ordnung unter dem Vorzeichen der kapitalistischen Herrschaft unterworfen ist? Und wie kann man den Glauben leben und denken innerhalb des bewegenden und aufbauenden Dynamismus einer gerechten und brüderlichen Gesellschaft? Die Antworten einiger christlicher Gemeinschaften Lateinamerikas gehen von der Einlassung mit der historischen Praxis der Befreiung aus, der konkreten Version der befreienden Liebe Christi.«[23]

Diese marxistische Analyse der lateinamerikanischen Abhängigkeit ging nach den Befreiungstheologen eine geglückte Synthese mit der sog. »Dependenztheorie« ein, die als unmittelbare Quelle der Inspiration gesehen wird.[24]

Im Hinblick auf die Wissenschaftlichkeit Saint-Simons scheinen die Befreiungstheologen die beiden Etappen, in denen sich das Denken des französischen Philosophen entwickelte, auf eine Linie zu bringen. So begegnen wir ihrer Wissenschaftsgläubigkeit in den Marxismus ebenso wie ihrem Anspruch auf eine neue christliche Tradition, deren Träger sie selbst sind.

---

21 Claude Geffré, »Le choc d'une théologie prophétique«. In: »Concilium«, Juni 1974.

22 Enrique Dussel, »Domination-Libération: pour un discours théologique original«. In: »Concilium«, Juni 1974.

23 Claude Geffré, »Le choc d'une théologie prophétique«, a.a.O., S. 8/9.

24 Enrique Dussel, »Domination-Libération«, a.a.O., S. 36.

3. Die Negation der Offenbarung als Quelle der Legitimation christlichen Lebens. In der traditionellen Theologie erhält das christliche Leben seine Legitimierung aus der Offenbarung und muß sich nach der geoffenbarten Lehre und dem Lehramt der Kirche ausrichten. Wie Lamennais sehen die Befreiungstheologen die Lage anders: Der orientierende und legitimierende Faktor ist die historische Praxis, im konkreten Fall die Praxis der Befreiung.

Geffré schreibt dazu: »Während die traditionelle Theologie sich auf die Offenbarung zur Wertbestimmung der christlichen Praxis stützte, hat hier die Übernahme der historischen Praxis der Befreiung ihre Legitimierung in dieser selbst und wird zu einem theologischen Ort. Das geschieht vor dem Hintergrund einer Reinterpretation des Evangeliums und eines zunehmend radikalen Engagements der Christen an revolutionären Aktionen.«[25]

Schon für den peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez, den Autor des Werkes »Theologie der Befreiung«,[26] ist der einzige Gesichtspunkt, unter dem das Evangelium richtig zu bewerten ist, der der gesellschaftlichen Randgruppen. So entsteht für ihn ein einziger theologischer Bereich, in dem sich die einzige kirchliche Tradition formiert. Aus der Mitte der Unterdrückten strahlt das Licht auf, das zur Auslegung der Schrift befähigt.

Galilea betont, daß nach Überzeugung der Befreiungstheologen zwei Weisen der Christusbegegnung existieren: Eine, kontemplativ und durch Gebet; die andere, aktiv und durch Solidarität mit den Unterdrückten. Er sagt nun, daß die zweite Weise der Begegnung die erste legitimiert: »Die erste Begegnung geschieht beim kontemplativen Gebet und den verschiedenen Formen der Gottesbeziehung; die zweite kommt durch den Kontakt mit der Welt als christliche Erfahrung zustande. Die zweite Begegnung ›inkarniert‹ die erste und verleiht der Begegnung mit Gott und unserem Gebetsleben eine historische Dimension.«[27]

Wie Lamennais, so verkünden auch die Befreiungstheologen, daß die Spiritualität bei dem das christliche Leben legitimierenden Befreiungsprozeß in den Dienst des menschlichen Fortschritts gestellt werden muß. Joseph Comblin, belgischer Theologe an der Universität Löwen, sagt dazu: »... Im Christentum kann der Mensch nur Kind Gottes werden, wenn er als echter Mensch handelt; aus einer einzigen Bewegung heraus findet der Mensch zu seinem menschlichen Wesen und göttlichen Sein. Noch niemand bejahte diesen Zusammenhang mit dieser christlichen Radikalität.«[28]

Im Zusammenhang mit dem praktischen Realismus verkünden die Theologen der Befreiung einen neuen Agnostizismus bezüglich all dessen, was nicht unmittelbar mit der befreienden Praxis als übereinstimmend erachtet wird. So werden rein theologische Begriffe der christlichen Tradition wie etwa die Gnade zu in sich inkognitiven Elementen, während die konkrete (politische) Befreiung des Menschen allein Gegenstand der theologischen Reflexion ist.

---

25 Geffré, a.a.O., S. 10.

26 Gustavo Gutiérrez, Teologia da Libertação (übers. v. Jorge Soares). Petrópolis $^{2}$1976, S. 276.

27 Segundo Galilea, »La libération – Rencontre de la politique et de la contemplation«. In: »Concilium«, Juni 1974.

28 Joseph Comblin, »Liberté et libération, concepts théologiques«. In: »Concilium«, Juni 1974.

»Für den Christen«, fährt Comblin fort, »lautet die Frage: Auf welche Weise befreit die Gnade, wie stellt sie die Freiheit wieder her? Der Raum menschlicher Freiheit ist das Leben in der Gesellschaft. Der Mensch ist frei mit den anderen und in seiner Beziehung zu ihnen. Er ist frei im gemeinsam herrschenden Handeln über die Natur. Darum muß die Bindung zwischen dem Geist und diesem Bereich der Freiheit deutlich werden: Das ist der Gegenstand der christlichen Botschaft. Der Rest ist relativ billige philosophische Spekulation.«[29]

Die Vision der Befreiungstheologen vom wahrhaft freien Menschen nähert sich der philanthropischen und universalistischen Konzeption Saint-Simons und Auguste Comtes. Joseph Comblin drückt das so aus: »Frei ist der Mensch, der unter dem Einfluß des Geistes steht und Früchte des Geistes bringt. Freisein heißt mit-anderen-sein, eintreten in eine neue, aus der Liebe hervorgehenden menschlichen Beziehung. Der konkrete Inhalt der Freiheit ist das gegenseitige Sich-Öffnen und der Dienst der Menschen aneinander. Die Befreiung geht aus dem über alle Menschen ausgegossenen Geist hervor, damit ein neuer Mensch entsteht. Der Geist bringt einen sozialen Menschen hervor, der, auf gegenseitiges Dienen ausgerichtet, öffentlichkeitsbewußt und politisch ist und in vollkommener Gegenseitigkeit lebt.«[30]

Diese determinierende und totalisierende Sicht des Menschen geht mit einem neuen Christusverständnis einher, das nach dem Bild und Gleichnis des Menschen gemacht ist. Der brasilianische Theologe Leonardo Boff zieht die Leitlinien dieser neuen Theologie, wenn er sagt: »Christus erlebt in jeder Generation eine neue Parousie, denn jede Epoche zeichnet ein neues Bild von ihm als Ergebnis der schwierig zu bewirkenden Synthese zwischen Leben und Glauben . . . Der Rahmen seines Lebens und Mysteriums ist noch nicht bestimmt; erst am Ende der Zeiten wird man wissen können, wer Christus ist und war. Heute wird er in der Glaubenserfahrung vieler Christen in Lateinamerika gesehen und geliebt als der Befreier.«[31]

Die Leugnung des Übernatürlichen wie auch die Identifikation Christi und der Gnade mit dem zeitlichen Ablauf der politischen Befreiung der Unterdrückten fällt im Grunde mit der Aussage Lamennais' zusammen, wonach Kirche und Religion eine Realität *in fieri* und mit dem menschlichen Bemühen um Entwicklung und Fortschritt des sozialen Lebens deckungsgleich sind. Außerdem deckt sich der von der Befreiungstheologie angekündigte Prozeß auch mit der Idee von Lamennais und Saint-Simon, diese innerweltlichen Anliegen in eine universale Religion umzuformen. Auch findet innerhalb der Theologie der Befreiung der Saint-Simonsche Entwurf der Reduktion des Individuums auf eine Zelle des großen organischen Körpers, welcher die Gesellschaft ist, seine Fortführung, indem die Freiheit des einzelnen mit der absoluten Unterwerfung unter das soziale Ganze identifiziert wird.

Im Gefolge der Lehre von Lamennais entsteht mit der Befreiungstheologie eine neue Tradition, die die von Gott kommende Offenbarung durch eine von Menschen in ihrem Befreiungskampf gegebene Offenbarung zu ersetzen sucht. Ironischerweise erhält diese Umkehrung der Begriffe von den Theologen der Befreiung den Namen

29 Ebd., S. 87.

30 Ebd., S. 91.

31 Leonardo Boff, »Salut en Jésus Christ et processus de libération«. In: »Concilium«, Juni 1974.

»Kampf gegen die Säkularisierung der Theologie«. Über die Entstehung einer neuen theologischen Tradition schreibt Comblin: »Die Entfremdung der Theologie enthüllt sich in der Tatsache, daß das Christentum sein Ziel in den zeitgenössischen Befreiungsbewegungen nicht gefunden hat.«[32]

Der dogmatische Totalitarismus der neuen befreiungstheologischen Tradition wird deutlich, wenn seine Vertreter ganz selbstbewußt behaupten, daß die Theologie der Befreiung die einzig gültige christliche Tradition darstellt.

In acht Punkten können wir die charakteristischen Merkmale dieses Traditionalismus à la Lamennais darstellen. Sie kennzeichnen die Theologie der Befreiung:

a) Entstehung einer neuen christlichen Tradition, deren Quelle nicht eine dem Menschen von außen zukommende und von Gott herkommende Offenbarung durch die Schrift ist, sondern aus der eigenen, befreienden Tat der Unterdrückten hervorgeht, deren Kampf zum theologischen Ort wird, der die Charakteristika der religiösen Offenbarung annimmt.

b) Beurteilung der Gültigkeit religiöser Wahrheiten nach ihrer praktischen Effizienz im Befreiungskampf der Unterdrückten.

c) Reinterpretation der Bibel unter Berücksichtigung des mit dem Befreiungskampf der Unterdrückten identifizierten »theologischen Orts«. Agnostizismus gegenüber Themen, die sich nicht auf praktische Termini dieses Kampfes reduzieren lassen (z.B. Gnade).

d) Behauptung, daß der befreiende Aspekt der für das Leben des Christen einzig gültige ist. Die Theologie der Befreiung ist die einzig mögliche Theologie.

e) Aufkommen einer revolutionären Mystik, die dem Befreiungskampf der Unterdrückten angepaßt ist und die herkömmliche christliche Spiritualität ersetzt.

f) Universaler Charakter der neuen befreienden Tradition, die von den Missionaren der Befreiung den mit den Armen der Dritten Welt identischen Unterdrückten verkündet werden soll.

g) Entstehung einer neuen (klerikalen) Elite, die die neuen »Zeichen der Zeit« im Licht der Befreiungstheologie deutet und dem Despotismus der Technokraten Widerstand leistet.

h) Deterministische und totalisierende Sicht des Menschen: Dem Individuum an sich kommt kein Sinn zu. Diesen hat es nur, insofern es sich in die Gesellschaft einfügt und am Befreiungskampf beteiligt ist. Die Freiheit besteht in der persönlichen und bedingungslosen Hingabe an das befreiende Ziel.

Parallel zur Theologie der Befreiung entstand in Lateinamerika eine Strömung, die den Begriff der sog. »Philosophie der Befreiung« in die Debatte werfen möchte. Es handelt sich hierbei um einen ebenso engagierten wie militanten Anspruch, den der Argentinier Carlos Cullen so charakterisiert: »Stellen wir uns vor, wir befänden uns im Krieg; nicht als Martyrer, noch weniger als Helden. Der neue Ausgangspunkt könnte beschrieben werden als kämpferisches Bewußtsein im Heerbann der Befreiung. Die philosophische Front ist ein Moment des allumfassenden Krieges. Vielleicht wird die letzte philosophische Gebärde der Weltgeschichte darin bestehen, das kämpferische Bewußtsein in seinem Kampf zu radikalisieren. Wenn die Völker triumphieren, und

32 Comblin, a.a.O., S. 86/87.

das werden sie, dann wird die Menschheit weise sein. Wenn aber das Imperium gewinnt, wird die Philosophie lediglich an Alter und Heuchelei zunehmen.«[33]

So entsteht eine neue philosophische Tradition, die den Anspruch erhebt, den Bruch mit der europäischen philosophischen Tradition herbeizuführen (auch wenn ihre Vertreter an europäischen Universitäten studiert haben, in europäischen Kategorien denken, sich in europäischen Sprachen ausdrücken und von europäischen Philosophen inspirierte totalitäre Modelle anzuwenden versuchen), und die, indem sie sich in einen Befreiungsvorgang von eminent politischem Charakter projiziert, die Umsetzung der Theorie in revolutionäre Praxis anstrebt.

*

Die Herausforderung der Kirche in Lateinamerika durch die Theologie der Befreiung ist groß. Die Radikalität, mit der ihre Herolde die soziale Realität analysieren, sowie der Anspruch auf Exklusivität ihres theologischen Wissens versetzt uns, die wir den neuen politischen Messianismus zu kritisieren wagen, in eine Position der Unterlegenheit. Bei Diskussionen, in Hörsälen, ja selbst bei liturgischen Feiern besteht die Tendenz, jene als reaktionäre Elemente zu marginalisieren, die, der kirchlichen Tradition getreu, die sozialen Probleme weniger in Begriffen der Politik als des Evangeliums darzustellen versuchen, in der Weise, wie sie immer von der Soziallehre der Kirche gesehen worden sind.

Indessen ist die Frage nicht mehr die eines gesunden kulturellen Pluralismus, der in der katholischen Kirche erhalten bleiben soll. Durch ihre Radikalität, durch die faktische Leugnung der Offenbarung als legitime Quelle des christlichen Lebens hat sich die Theologie der Befreiung außerhalb des Evangeliums gestellt. Noch mehr als eine Theologie der Befreiung verkündet die messianisch-politische Aussage jener kühnen Pseudotheologen eine Befreiung von der transzendenten Bindung der Theologie. Den wichtigsten Punkt der Tagesordnung bildet die politisch-ökonomische Befreiung unter Inkaufnahme der Abkehr von der christlichen Tradition und, so paradox es klingt, der Hinnahme des Umstandes, daß eine so geartete Befreiung zu neuen Formen des Despotismus und der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen führt.

33 Carlos Cullen, »El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía«. In: Oswaldo Ardiles et alii, Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. Buenos Aires 1973, S. 93.

# Kirchenmusik im Dienste des Kultes

*Von Johannes Overath*

Das Ziel kultischer Musik ist nicht der Beifall, sondern die Verherrlichung Gottes und geistliche Erbauung. Kultische Musik ist nichts anderes und hat nichts anderes zu sein als ein Teil der Liturgie selbst, an deren Inhalt und Würde sie teilhaben soll.

Wenn also Hieronymus im 4. Jahrhundert »gegen die jungen Leute, die in der Kirche den Dienst des Psallierens am Sänger-Ambo versehen, ihre Theatermanier, Affekthascherei und Eitelkeit« zu Felde gezogen ist, so mag dies zwar zur Abschaffung des Sänger-Ambo der ersten Zeit beigetragen haben, aber es zeigt auch, daß es zur damaligen Zeit schon eine künstlerisch entwickelte Kultmusik gegeben hat. Die Einheit von liturgischem Wort und Klang, die charismatische Ausdeutung und Entfaltung des Inhalts als Gebet der Kirche, als Lobopfer für Gott selbst, blieb von solcher Kritik an der Art und Weise der Darbietung unberührt.

Indes: Auf diesem Hintergrund wird verständlich, daß sich die Kirche im Laufe ihrer Geschichte, vor allem aber in den letzten hundert Jahren, um der Heiligkeit und der Würde des liturgischen Geschehens willen, zum Thema Kult und Musik sooft amtlich geäußert hat. Während die Kirche in ihrer Liturgie ihren kostbarsten Schatz, das reale Christusmysterium, in geziemender Ehrfurcht wachsam zu hüten hat, bleibt die Musik selbst, das Opus der Musik als Menschenwerk, vielen Gefahren ausgesetzt, wie ihre Geschichte beweist; da ist ihre Befangenheit im *L'art-pour-l'art*-Standpunkt, da ist die Sorglosigkeit weltlichen Tendenzen gegenüber, ihre Anfälligkeit für das Modische, abgesehen von gewissen Unarten bei der musikalischen Darbietung, die sich immer wieder einschleichen können und die sich auf die liturgische Feier störend auswirken müssen; und das berührt auch unsere Frage nach dem architektonischen Ort der Kultmusik.

## I

Doch was ist Kultmusik?

Auf diese Frage antwortet die Instructio »Musicam sacram« (Ausführungs-Bestimmungen zur Liturgiekonstitution des Konzils) vom 5. März 1967 im Art. 4a: »Nur jene Musik kann Musica sacra genannt werden, die für die Feier des göttlichen Kultus geschaffen und durch die Heiligkeit und Güte ihrer Formen ausgewiesen ist.«

In seinem Breve »Jubilari feliciter« an Kardinal Höffner vom 25. Mai 1980 hat unser Hl. Vater den Vorrang des »cantus gregorianus«, des der römischen Liturgie eigenen Gesangs, »der mit den Banden der lateinischen Sprache verknüpft ist«, und »das ihm eigentümlich Sakrale«, »seinen Sinn für das Religiöse«, seinen Modellcharakter für neu zu schaffende kultische Musik hervorgehoben. Er bekennt sich damit zu den Weisungen des hl. Papstes Pius X. über den Kultgesang der Kirche, den Gregorianischen Choral, den der Seelsorgs-Papst zu Beginn des Jahrhunderts dank der wissenschaftlichen Vorarbeiten der Mönche von Solesmes überlieferungsgetreu wiederherstellte. Dieses Erneuerungswerk ist nicht denkbar ohne den allgemeinen Umbruch des theologisch-aszetischen Denkens in der Kirche, ohne den neu erwachten Sinn für die Kultmysterien, die Sakramente und die Liturgie. Man begann in der kirchlichen

Aszetik die bis dahin vor allem unter Führung der Jesuiten geprägte, vorwiegend rationale, willensmäßige und exerzierende Frömmigkeitsweise zu bemängeln und die Notwendigkeit des Gnadenwirkens Gottes in den Mysterien und Sakramenten wieder mehr zu erkennen. Das liturgische Gemeinschaftsgebet, getragen vom Zugehörigkeitsbewußtsein der Getauften zum mystischen Leibe Christi, wurde neu entdeckt als Quelle des eigentlichen religiösen Lebens.

Trotz der auch von diesem Geiste in ihrem theologischen Teil erfüllten Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils erleben wir heute in einer weithin einseitig interpretierten, vermenschlichten Liturgiereform den Einbruch des Subjektiven, des Strebens nach Abwechslung mit immer neuen Betätigungsformen, so daß dabei die dogmatischen Grundlagen des liturgischen Geschehens, des *Opus Dei*, mehr und mehr aus dem Blickfeld und Bewußtsein der Kirchenbesucher entschwinden müssen.

Gerade der Gregorianische Choral, der die Liturgie seit ihren Anfängen begleitet, der mit der Vielfalt seiner Formen aus der Liturgie und für die Liturgie vom liturgischen Ort her gewachsen ist, das Maß jeglicher Musik im Kult, steht im klaren Gegensatz zu allen anthropozentrischen Auffassungen, die sich leider heute in der Liturgie breit zu machen suchen, und zwar um seiner Einheit mit dem liturgischen Wort willen, um seines Gebetscharakters willen. Seine geistige Gestalt soll uns – um seines Modellcharakters willen für alle kultische Musik – noch weiter beschäftigen.

Der Choral, so wie er uns überliefert ist und wie er aus der Bearbeitung und seiner Reform im 6./7. Jahrhundert hervorging, ist nicht ein rein ursprüngliches Werk. Er vereinigt in sich weit älteres Erbgut, das er zusammenfaßt, indem er es teils umformt, teils konserviert. Mit einer gewissen Vereinfachung kann man sagen, daß fünf Erbströme in ihm zusammenfließen und in seinen Melodiegattungen immer noch formal unterscheidbar bleiben. Die jüdische Solopsalmodie, deren Grundformen sich einerseits im Invitatorium und in den Responsorien der Messe und des Offiziums, andererseits im Tractus erhalten haben; die monastische (orientalische) Chorpsalmodie im Offizium; die antike Lied- und Darstellungskunst in den großen Antiphonen (Messe und Cantica); der antike Sprechgesang der Priester und Rhetoren in den Orations- und Lesetönen; Volksgut verschiedener Art in den Akklamationen, Doxologien, einfachste Antiphonen und Hymnen.

Dieses im Gregorianischen Choral aus sehr unterschiedlichen ethnischen Quellen stammende Melodiengut hat einen Geist und ein Gesicht erhalten. Es ist der christliche Geist mit seinem neuen Aussagewillen, der den Melodien seinen lebendigen Odem verleiht. Aus diesem Geiste kommt die gläubige Erfahrung der Wahrheit und die Kraft des Gotteswortes, das keine rhetorischen Floskeln und Künsteleien duldet.

In seinen Formen lebt der künstlerisch-gestaltende römische Geist der *aequitas*, der ihnen die Schönheit als *splendor ordinis* aufprägt. Aus diesem Geist stammt das Maß, der Sinn für das Geziemende. Dem jüdischen Ursprung verdankt die Kirche die liturgischen Texte und die wesentlichen Formen des Sologesanges sowie Bauelemente des Gottesdienstes; dem orientalischen Einschlag das System der Tonarten. Von der antiken Kultur aber nimmt sie die Sprache mit ihrem plastischen Gestus, ihrem energischen und elastischen Akzent, die Kunst der Wort-Ton-Verbindung, den Sinn für Nüchternheit und Kürze des Ausdrucks. Aus diesen Elementen geformt, ist der

Gregorianische Choral zu der machtvollen Offenbarung der Stimme Gottes und seiner Kirche geworden, wie sie einmal, für das Ganze gültig, mit prophetischem Wort im Introitus des zweiten Adventssonntags dargestellt wird: »Auditam faciet Dominus gloriam vocis suae in laetitia cordis vestri« (Is 36,30). Der Herr wird hörbar machen sein majestätisches Wort zur Freude eures Herzens!

Er ist einstimmiger Gesang ohne Instrumentalbegleitung, ausgeführt von Solisten, Sängergruppen, vom zelebrierenden Klerus und von der Gemeinde. Er ist bewußt und überlegen gestalteter Kunstgesang; in den ältesten solistischen Teilen verlangt er besonderes sängerisches Können. In der kompositionellen Technik wie in ihrer Geistigkeit und Ausdruckskraft sind seine Melodien Schöpfungen von hohem künstlerischen Anspruch. Dies gilt für die großen Solo- und Chorgesänge wie für die einfachen Antiphonen. Letztere sind Werke einer Kleinkunst, deren Gesetze und absichtlich bescheidenen Darstellungsmittel meisterhaft gehandhabt werden. Es gibt die Einfachheit, die Ausdruck der Reife ist. Dem Gregorianischen Gesang ist die Einfachheit des Banalen und Primitiven fremd. Seine Geistigkeit bringt dagegen wahre Einfachheit hervor. Der Stil des Chorals verbietet aber auch die verfeinerten und virtuosen Effekte der weltlichen Musik und vermeidet jede Theatralik und jedes Übermaß. Seine textlichen Unterlagen sind hauptsächlich der einfachen Prosa der lateinischen Itala-Übersetzung der Heiligen Schrift entnommen, doch werden die Texte nicht immer wörtlich gebraucht, sondern umkombiniert. Die Wort-Ton-Verbindung ist so eng, so daß jede nichtlateinische Textunterlegung sich zerstörerisch auswirken muß, von wenigen syllabischen und metrisch gebundenen Formen abgesehen.

Eine bloße historische oder ästhetische Betrachtung des Chorals kann nur ein, wenn auch imponierendes, Äußeres würdigen sein, dessen künstlerische Form auch von Nichtkatholiken bewundert wird.

Als Beispiel sei ein Wort Paul Hindemiths zitiert: »Wenn es nur ›gute‹ oder ›schlechte‹ Musik gäbe mit etwa einigen Stücken dazwischen, die nicht zweifelsfrei in die eine oder die andere Klasse verwiesen werden könnten, was würde dann ein Sänger oder Spieler von Stücken zu halten haben, die von objektiv höchstem Werte sind. Denken wir doch nur an einige der sehr beredten, ausladenden gregorianischen Melodien, wie sie um die Oster- oder Pfingstzeit gesungen werden – von jedem einigermaßen erfahrenen, geschmackvollen Musiker als die vollkommensten, überzeugendsten einstimmigen Linien bewundert. Um völlig ihre lineare Kraft zu verstehen, genügt es allerdings nicht, sie nur zu lesen oder zu hören; man muß sich singend an der Darstellung dieser melodischen Wunder beteiligen und wird dann erst fühlen, wie sie die singende Gruppe in eine geistige Einheit zusammenschmelzen . . .«[1] Daß auch Nichtkatholiken davon so beeindruckt sind, beweist nur, daß diese lebendige, vom Geist kündende Musik kein Museumsstück, kein Petrefakt ist. Sie lebt und vermag Leben zu zeugen, wenn sie von betenden Menschen gesungen wird, auch wenn der kostbare Inhalt erst dem wirklich Gläubigen aufgehen kann.

Aber seine Formenkunst kann allein aus der Liturgie, aus ihrem Gebetsgehalt in ihrem eigentlichen Wert begriffen werden. Von hier aus hat mit Recht man das »Opus

1 Paul Hindemith. Komponist in seiner Welt. Weiten und Grenzen. Zürich 1959, S. 134f.

Dei« als »das größte und inhaltsschwerste Kunstwerk« bezeichnet, »das es auf dieser Erde gibt, gegeben hat und jemals geben wird« (Theodor Bogler OSB).

Das gesprochene, erklingende Wort Gottes hat auch im Ton eine einzigartige Verleiblichung erfahren. Wort und Ton sind zu einer Einheit geworden und zu einem künstlerischen Ganzen zusammengewachsen, das jenen Geist erkennen läßt, den der Herr seiner Kirche verheißen hat: »Derselbe wird mich verherrlichen« (Joh 16,14).

Daß der Gregorianische Choral in seiner langen Entstehungsgeschichte melodische Substanzen und Elemente aus der profanen Musik in sich aufgenommen hat, wie manche Untersuchungen ergeben, widerspricht dem Gesagten nicht, denn gerade in seiner Anpassung und durch seine liturgische Bindung erhält der melodische Duktus eine neue Existenz. Der Choral wird selbst Liturgie.

Wie man richtig sagt, Musik existiere nur, wenn sie erklingt, so muß man vom Gregorianischen Choral sagen, daß er nur dann in vollendeter Weise gesungen wird, wenn er in der betenden Kirche zur klanggewordenen Liturgie wird. Er ist eine Lebensäußerung der betenden Kirche. Er ist mehr Liturgie als Musik.

Wir haben es daher nicht einfach mit »alter Musik« zu tun. Seine künstlerische Darstellung und Verlebendigung ist deshalb auch nicht nur von geschichtlichen Faktoren abhängig. »Ausschlaggebend ist und bleibt das Selbstverständnis der Kirche, die sich in ihrer Liturgie darstellt und den Choral als ihr verfügbares Eigentum in sie einbaut« (Abt U. Bomm OSB). Erleuchtende Vorarbeit der Wissenschaft soll Beihilfe leisten zum lebendigen Verständnis, unterliegt aber der Autorisierung durch die lebendige Liturgie der Kirche.

Wer singend beten will, bedarf der Nähe Gottes. Wo könnte der Mensch Gott näher sein als in der Gemeinschaft mit dem *Corpus Christi mysticum*, im geisterfüllten Gesang der *ecclesia orans*. Daß in der uns heute außerhalb der Kirche bedrückenden »Musikrevolution« gerade junge Menschen sich von der einzigartigen Melodienkunst der Gregorianik so angezogen fühlen, sollte auch dem Seelsorger zu denken geben. Gerade diese den singenden Menschen fordernde Kunst, deren musischer Bildungswert unbestritten ist, vermag dem jungen Menschen Einsichten und Kriterien einer Urteilsfähigkeit zu vermitteln, die ihn vor Verbildung und erst recht vor Verwilderung in dem ihn umgebenden und fast verschlingenden Musiktrivialismus unserer Tage bewahren.

Es ist eine Frage der leib-seelischen Gesunderhaltung unserer Jugend. Was bieten wir ihr an gesunder musikalischer Nahrung? Diese Frage geht nicht nur den Musikpädagogen an; sie ist auch von eminent pastoraler Bedeutung. Wenn dem so ist, erhebt sich die Frage nach der kirchenmusikalischen Ausbildung unseres Priester- und Ordensnachwuchses, natürlich unter pastoralem Aspekt.

Die Gregorianik als meditative Kunst des gesungenen Gotteswortes und als Interpretin des liturgischen Mysteriums kann auch als Brücke zum religiösen Erleben in ihrem Wert nicht leicht überschätzt werden. Was erfährt der angehende Priester darüber in seiner Ausbildung?

Man hat in der Diskussion unserer Tage um die Liturgiereform und in Kommentaren zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils die erhalten gebliebene erstrangige Stellung des Gregorianischen Chorals mit der Treue der Kirche zur

eigenen Geschichte erklärt.[2] Dieses historische Argument allein reicht als Begründung nicht aus. Es geht wahrhaftig nicht darum, ein archaisches Museumsstück zu konservieren. Der erste Platz des Gregorianischen Chorals ist vielmehr begründet in seinem Wesen, in seiner musikalischen und geistigen Gestalt, in seiner liturgischen Bindung, in seinem Gebetscharakter und in seinem geistlichen Reichtum und damit »in seinem ihm eigentümlichen sakralen Charakter und seinem echten Sinn für das Religiöse« (Johannes Paul II.). Diesen kostbaren Inhalt zu erschließen und ihn zu interpretieren, das heißt: ihm ins Leben zu verhelfen, ist unsere bleibende pastorale Aufgabe.

Der Gregorianische Choral ist wie ein nie versiegender Jungbrunnen, der wie viele andere bleibende Kunstwerke nie anders als in der Richtung gesunder Fortschrittlichkeit wirken kann, wie die Musikgeschichte beweist. Es bedarf daher nicht eines reaktionären Gemütszustandes, um zu erkennen, welche Bedeutung die Gregorianik in Geschichte und Gegenwart für die große Klanggalerie unserer liturgischen Tonkunst im Reich der Polyphonie und des Orgelspiels, ja für die gesamte Musikkultur gehabt hat und noch hat.

Mit Blick auf das Thema dieser Tage sei noch gesagt, daß für eine gregorianisch gesungene liturgische Feier, ob Eucharistiefeier oder Stundengebet, die Frage nach dem architektonischen Ort leicht zu lösen ist, da es sich um einstimmiges responsoriales Singen von Zelebrans, Schola und Gemeinde handelt. Alle bilden eine Einheit; die Schola ist leicht in der Nähe des Altarraumes unterzubringen.

Nun ist der altkirchliche Kultgesang, der Gregorianische Choral, nicht die einzige Art kultischen Singens geblieben. Aus seiner kunstreichen Vokalität entwickelten sich zaghaft die asketisch wirkenden Organum-Klänge der schon weit zurückliegenden mehrstimmigen Versuche, die dann über die kühnen kontrapunktischen Experimente der Niederländer zur vollen Entfaltung der schon selbstherrlich werdenden Polyphonie gelangten, bis es in der altklassischen römischen Schule Palestrinas mit bewußter Bindung an die Liturgie – und nicht ohne Einfluß seitens der Reformen des Trienter Konzils – zu einer stilistischen Abklärung kam. Trotz der Herübernahme weltlichen Tonmaterials, mehr bei Orlando di Lasso, dem großen Motetten-Komponisten dieser Epoche, als bei Palestrina, dem päpstlichen Kapellmeister in Rom, der mehr gregorianische Themen bevorzugte – bleibt der Ernst des liturgischen Wortes für die Kompositionen bei beiden Meistern entscheidend. In allen Fällen wurde Vergeistigung angestrebt und das Material so verarbeitet, daß die profane Herkunft nicht erkennbar war.

Sie kann sich nur einer fachlichen Analyse erschließen. Das gilt besonders auch für Palestrina, wenn wir bei ihm auf Verwendung weltlicher Themen stoßen, wenn auch viel seltener, wie schon gesagt, als bei Lassus. Es widerspricht nicht der liturgischen Grundhaltung, sich auch um die Vergeistigung des Weltlichen zu bemühen, wie es die Reform der Kirche im 16. Jahrhundert allgemein anstrebte, um die durch Renaissance und Humanismus aufgerissene Kluft zwischen Welt und Kirche zu schließen.

Beide Komponisten suchten in einer echten und tiefen kirchlichen Haltung die Musik der Messe und nicht eine Musik zur Messe zu schaffen – vergleichbar der klanggewordenen Liturgie im *Cantus gregorianus*.

Lassus zieht die einmalige Erfindung oder die Verarbeitung weltlicher Themen vor,

2 Vgl. J. A. Jungmann. In: LThK-Konzilsbd. I. 97.

weil sie ihm die Steigerung der Wirkung auf den hörenden und miterlebenden Menschen durch dramatische Interpretation des Wortes musikalisch ermöglichen. Aber auch ohne gregorianische Themen bleibt die skalische Grundbewegung des Gregorianischen Chorals auch für die Polyphonie melodisches Grundgesetz. Es war künstlerisch-humanistischer Geist, der die Stilverwandtschaft zwischen dem *Cantus gregorianus* und dem vokal-polyphonen Stil schuf.

Im Stilausgleich der melodischen und polyphonen Formen zu liturgischer Gebundenheit durch Palestrina und seine Schule erhielt die *Musica sacra* dann ihre größte liturgische wie künstlerische Vollendung.

Die außerkirchliche Kulturentfaltung seit Renaissance und Humanismus sowie die Übernahme der Führung durch die weltliche Musik bedingte den Einbruch subjektiver Ausdruckskunst und Affektgestaltung in die kultische Musik und schuf auf außerkirchlicher künstlerischer Grundlage entwickelte Musik, die dem Geist der Liturgie sich entfremdete. So verlockend es wäre, das Bild der Entwicklung der Musik im Kult in seiner wechselvollen Farbigkeit näherhin zu zeichnen, müssen wir uns hier mit einem summarischen Überblick begnügen.

In der Einleitung zum Motu proprio »Inter pastoralis officii sollicitudines« vom 22. November 1903 spricht der hl. Papst Pius X. über die Gefahren dieses seit dem 16. Jahrhundert sich vollziehenden Verweltlichungsprozesses: »Es ist Tatsache, daß auf diesem Gebiet der menschliche Wille dazu neigt, . . . vom rechten Wege abzuirren. Die Gründe sind verschiedene: Nach der Trennung von geistlich und weltlich einmal das schwankende und veränderliche Wesen dieser Kunst selbst, besonders aber der unheilvolle Einfluß, den die weltliche Kunst und die Bühnenkunst auf die Kirchenkunst ausübte . . .«

Deshalb erhebt der Papst mit allem Nachdruck die Forderung der Kirche auf die unabdingbaren Eigenschaften der Musik im Kult: Heiligkeit, Güte der Form, Allgemeinheit beziehungsweise Universalität.

## II

Also keineswegs Abwehr des echt Künstlerischen, weder der einfachen noch der reichen Schreibweise, weder des ehrwürdigen Alten noch des geklärten Neuen, kein Ausschluß des technischen Könnens oder der kompositorischen Meisterschaft, immer nur das eine Notwendige und Wichtige: Heiligkeit, Würde, liturgische Haltung und gemeinschaftbildenden und einheitstiftenden Geist.

Das alles aber bereichert und fördert die Kunst und erhebt sie in jene Sphäre des Geistigen und Religiösen, in welcher die Kunst sich reich entfalten kann und aus der auch der unschätzbare *Thesaurus Musicae* hervorgegangen ist, den das Konzil »mit höchster Sorge bewahrt und gepflegt« wissen will (Artikel 114). In diesem Schatz wird der von Bischof Johann Michael Sailer beschriebene Doppelbund der Religion mit der Kunst sichtbar. Die Kunst ist nicht nur eine Helferin der Religion nach außen, sondern auch nach innen, das heißt mit Blick auf die Musik, die nämliche Musik, die ein Spiegel der inneren religiösen Lebensvorgänge ist, die die innere Andacht oder Hingabe offenbart, die nämliche Musik erhält, stärkt und erhöht Andacht und Hingabe dort, wo sie im Hörer schon ist, so wie sie dieselbe weckt, wo sie noch nicht ist.

Sailer versteht Religion als lebendige Anlage im Menschen auf Gott hin, älter als

aller Irrtum und aller Götzendienst, die Religion, die »im menschgewordenen Christus mit aller Fülle jenes Lichtes sich offenbarte, das sich . . . bis zum Ende der Welt erhalten wird«.

Wer die Religion in ihrem Wesen erfassen will, wird sie nicht als einen toten Begriff, nicht als ein leeres Zeichen, nicht als ein seelenloses Wort, sondern . . . als ein inneres, lebendiges Sein, als »ein Leben« betrachten müssen.

Diese eine wahre und ewige Religion, als Geist und Leben, »hat aber auch einen unaustilgbaren Instinkt, sich zu offenbaren, sich anschaubar, hörbar, genießbar zu machen«, sich geradezu einen »Leib« zu gestalten, denn sie . . . ist eine Flamme aus der höheren ewigen Welt, die sich unmöglich verborgen halten kann. Sie muß das dafür empfängliche Gemüt des Menschen ergreifen und durchdringen. So hat die Religion die Anlage und »den Trieb in sich, Kirche zu werden, als Kirche in dieser Welt zu erscheinen und in der Welt zu leben«, die im Menschen vorhandene religiöse Anlage »mit dem Feuer ihres Geistes zu taufen«, um ihn zur Verherrlichung Gottes zu befähigen.

Was aber das innere Leben eines Menschen äußerlich mit Aug' und Ohr wahrnehmbar macht, das Unfaßbare und Unsagbare äußerlich darstellt, ist nach Sailer »Kunst« im allgemeinen Sinne; was aber das Leben der inneren Religion äußerlich werden läßt, ist »heilige Kunst« im weiten Sinne. Eine Religion, die diesen Bund mit den Künsten, der wesentlich und notwendig ist, aufgibt, ist mit sich selbst im Widerspruch, ja sie ist tot. Wie es der ewigen Liebe eigen ist, sich im ewigen Wort, im Logos auszusprechen und das ewige Wort durch die Schöpfung und Erlösung kundzutun: so ist es der Religion unmöglich, sich in sich zu verschließen; ihr ist der Offenbarungstrieb so wesentlich, wie Gott dem Vater das Aussprechen des ewigen Wortes, das Leib wird und unter uns wohnt.

Kein Wunder, wenn die Kunst sich des Köstlichsten bedient, was die Erde in ihrem Schoße erzeugt – der Edelsteine, des Goldes und des Silbers – und der Menschen Geist zu hohem Schöpfertum inspiriert, um den »Denkbildern ihres Strebens« auf Gott hin Ausdruck zu verleihen.

Schon damals mußte sich Sailer mit dem Hinweis auf die Armut Christi auseinandersetzen; »Humanität«, so sagte man damals, ist unser höchstes Gut; was von der sich äußerlich zeigenden Religion nicht das Humane unmittelbar fördert, »taugt nichts«.

Sailer weist darauf hin, daß diese Sprache nicht neu ist. Wer denkt nicht an das Salböl der Sünderin im Evangelium? »Wozu der köstliche Salbenduft? Das schmälert die Nächstenliebe, das ist Verschwendung; das Geld, das auf Salbenkauf verwendet ward, hätte lieber den Armen gegeben werden sollen.«

Auch heute geht dieser Irrtum wieder um; nur noch bedenklicher, wenn man für die erneuerte Liturgie »den Geist der Armut und Anspruchslosigkeit« zur Überwindung eines bisherigen »Triumphalismus« in Symbol und Musik fordert. Martin Deutinger hat schon die Erkenntnis vor einem Jahrhundert ausgesprochen, daß der Inhalt der Kunst um so ärmer ist, je ärmer der Kult ist, unter dessen Einfluß die Kunstübung steht, und daß die Kunst allzeit ein untrüglicher Spiegel des Lebens ist. Sobald die religiöse Begeisterung von der Menschheit weicht, verarmen die Geister, die Formen werden inhaltlos und nur irdisch, das belebende Wort wird zur geistlosen Phrase. Das Verhältnis von Religion und Kunst ist so eng, daß der innere Reichtum der Kunst vom religiösen Kulte abhängig ist.

Wie verhängnisvoll jedoch muß sich stets die Auffassung auswirken, die den wahren Geist der Armut mit der Armseligkeit der göttlichen Liturgie und die liturgischen Kunstformen mit einem »Triumphalismus« zu identifizieren versucht.

Eine lebendige Religion ist ohne Kunst nicht zu denken, denn im Begriffe Religion liegt beschlossen, daß sie den ganzen Menschen in all seinen Fähigkeiten erfasse, mithin auch dem Drange zur Kunst höchste Aufgaben und Kräfte schenke. Der bekannte deutsche Priestermusiker Johannes Hatzfeld sagt hierzu treffend: Es gibt eine Frömmigkeit, die sich's genügen läßt, zwischen den sauber gestutzten Taxushekken des ordnungsfrohen Verstandes gar ernsthaft zu wandeln; es gibt aber auch eine Frömmigkeit, die, der weißglühenden Lava vergleichbar, aus übervollem Herzen emporschäumt. Diese letztere ist die Frömmigkeit der Heiligen und – der Künstler. Wenn diese nicht ausbrennen soll, bedarf sie großer Gedanken, ja der Geheimnisse. Oder – so fragt er – hat etwa der Rationalismus, der sich rühmt, alles so »vernünftig«, »klar und durchsichtig«, »einfacher« und »verständlicher« zu machen, einmal eine große Kunst im Lauf seines Auftretens in der Geschichte geboren?

Der Bund der Religion mit der Kunst ist nicht erst entstanden, er war immer und wird immer sein.

So kommt Sailer zu folgender Schlußfolgerung: »Die Menschen können die Religion nicht von der Erde tilgen, weil sie ewig ist, und die heilige Kunst nicht von der Religion trennen, weil die Concordia der Religion mit der Kunst notwendig ist« . . . Und . . . in diesem lebendigen Bund von Religion und Kunst sind bereits »die Samenkörner aller wahren Liturgie« enthalten. Gerade das liturgische Beten drängt zur Kunst. Gerade der Gebetscharakter der Liturgie drängt zur Kunst. Im Gebete erhebt sich der Mensch über das Irdische zu Gott, seine Seele versenkt sich in die Erkenntnis und Liebe der unendlichen Schönheit, und wenn *Worte* auch nur annähernd wiedergeben wollen, was Geist und Gemüt da bewegt, so muß die Gebetssprache einen wenn auch noch so schwachen Widerschein des ewigen Schönheitslichtes an sich tragen. Wenn ferner im Namen der Kirche nur Objektives, allen Christen gemeinsames Sinnen und Verlangen in seelenvoller, gehobener, großzügiger Form ausgesprochen werden soll, so daß jeder einzelne sein eigenes Erleben in den Worten der Liturgie wiederfindet, so darf hier nur der Dichter (und in der musikalischen Aussage nur der Künstler), der Herzenskünstler, das Wort ergreifen. Das liturgische Gebet wird daher naturgemäß zur Poesie. Darum ist das Psalmenbuch zur liturgischen Gebetsschule für die Kirche geworden, wie die Theologie der Psalmen auch die Grundlage des liturgischen Singens und seiner Vergeistigung ist.

Davids Lieder mit ihrem Empfindungsreichtum nehmen in der Liturgie der Kirche den breitesten Raum ein.

Auch das liturgische Werk der Tonkunst ist von hier inspiriert und zu seiner überwältigenden Größe entwickelt worden. Im Glauben an die Verklärung des Menschen und der Welt ist die christliche Kultmusik des Abend- und des Morgenlandes gewachsen, die kostbare Melodienkunst des Gregorianischen Chorals, die reiche polyphone Vokalkunst der verschiedenen Stilepochen bis zur Gegenwart, der kirchliche Volksgesang, nicht zuletzt die Kunst des liturgischen Orgelbaus und des liturgischen Orgelspiels.

Dieser Schatz alter und neuer Kirchenmusik ist gesungener österlicher Glaube, der uns Menschen »die zukünftige Stätte« verheißt, aus der Liturgie und für die Liturgie

geschaffen, dessen Herzstück die Missa Romana ist. Bei aller Sorge um die unterschiedlichen Bedürfnisse einzelner Kulturen und Sprachgebiete in der weiten katholischen Welt haben wir eine gewachsene liturgische Tonkunst sowohl in Europa als auch in den kulturell verwandten Ländern zu verteidigen und zu erhalten.

## III

An dieser Stelle sei auf einige *Irrtümer* hingewiesen, die oft gegen die an die lateinische Sprache gebundene Kirchenmusik in der Liturgie ins Feld geführt werden.

Man vergleicht die Werke der lateinischen *Musica sacra* mit Museumsstücken und alle, welche ihr beruflich und liturgisch dienen, mit Museumswächtern. Ohne auf ihren theologischen und religiösen Sinn achtzugeben, billigen diese Stimmen solcher Musik vielleicht noch eine kulturelle, keinesfalls aber eine liturgisch-seelsorgliche Bedeutung heutzutage mehr zu. Was ist darauf zu antworten?

Zwischen den Werken der bildenden Kunst, die in Museen aufgestellt und gehegt werden, und den Werken der Tonkunst gibt es mehrere Unterschiede. In unserer Betrachtung geht es nur um einen, allerdings wesentlichen Unterschied: Das Werk der bildenden Kunst ist als fertiges Kunstwerk im Museum gut aufgehoben und dort dem Besucher zur Betrachtung zugänglich. Das Werk der Tonkunst hingegen bedarf zu seiner klanglichen Existenz lebendiger Menschen, künstlerisch geschulter Interpreten, die aus dem Impuls des Augenblicks das Werk im eigentlichen Sinne nachzuschaffen imstande sind. Dabei wäre eine rein äußerliche, bloß technisch einwandfreie Aufführung der Liturgie unwürdig. Liturgische Musik setzt den betenden Sänger und singenden Beter voraus. Im liturgisch-musikalischen Dienst wird daher die aus dem Glauben und Geist der Liturgie gewachsene *Musica sacra* zu einer überzeitlichen Sprache, die um so lebendiger spricht, betet, deutet und verkündet, je mehr ihre Interpreten sie nicht nur auf ihren Lippen, sondern auch in ihren Herzen tragen, kurz: je mehr sie sie im eigentlichen Sinne des Wortes nachzuschaffen und zu einer lebendigen Sprache zu machen geeignet sind.

Diese überzeitliche Sprache der *Musica sacra,* die sich auch an die irrationalen Schichten im Menschen richtet und in einer Zeit volkssprachlicher Liturgieentwicklung über alles Trennende hinweg den Menschen aller Zungen im liturgischen Gottesdienst Heimat und Geborgenheit sichert, darf in einer gesunden Liturgiereform nicht ihre Stimme verlieren. Wir wissen doch, wie heute außerhalb der Kirche das Interesse an liturgischer Musik außergewöhnlich hoch ist – wie es Konzertprogramme und Schallplattenproduktionen beweisen –, so daß ein einseitig geforderter Gemeindegesang, der dazu oft textlich und musikalisch leider unbefriedigend ist, zu einem Absinken des liturgischen Niveaus führen müßte, vom Verlust theologisch-musikalischer Substanz ganz abgesehen.

Ein weiterer Irrtum, der die Eigenart der liturgischen Kunstmusik als Sprache *sui generis* ignoriert, besteht darin, unmittelbare Textverständlichkeit in der Gregorianik oder kirchlichen Polyphonie zu fordern. Das Textverständnis muß vorausgesetzt werden. Deshalb gehört der Meßtext in die Hand des Gläubigen, denn es wäre auf die Zukunft hin verhängnisvoll, nur vom unmittelbaren Hören und Verstehen eine innerliche Teilnahme an der Liturgie und eine besinnliche Mitfeier abhängig machen zu wollen. Der hl. Thomas von Aquin forderte für ein die Frömmigkeit förderndes

Anhören liturgischer Musik nicht einmal die Kenntnis der Worte; er sagt in seiner Summa theologica (II-II, q. 91, art. 2) so ». . . wenn auch manche nicht verstehen, was gesungen wird, so verstehen sie dennoch, warum gesungen wird, nämlich zum Lobe Gottes, und dies genügt zur Erweckung der Andacht«. Wir leben aber nicht mehr in einer Zeit, in der die meisten Kirchenbesucher des Lesens unkundig sind wie in den Tagen des hl. Thomas; der moderne Mensch erwartet vielmehr, daß ihm der Text beim Anhören wortgebundener Musik in die Hand gegeben wird. Das ist im Konzertraum längst selbstverständlich. Um wieviel mehr sollte uns daran in der feierlichen Liturgie gelegen sein, damit das musikalische Kunstwerk nicht zur bloß ästhetischen Geräuschkulisse degradiert wird, sondern in seiner religiösen Aussagekraft zu seiner liturgischen und pastoralen Sinnerfüllung gelangen kann.

Im religiösen und liturgischen Musikhören und Musikerleben wird, vielleicht erst anhand des Textes und des mit dem Text beziehungsweise mit der liturgischen Actio verbundenen musikalischen Ausdrucks eine Meditation möglich, das heißt, eine höhere Form des Betens, die sich bis zur Ergriffenheit des Herzens, der *compunctio cordis*, erheben kann, die der hl. Augustinus gerade als eine Wirkung der kultischen Musik an sich erfahren hat. Angesichts dieser Möglichkeit allein kann der Gesang des Chores gar nicht hochwertig genug sein. Er ist von eminent pastoraler Bedeutung, wenn es um die Verinnerlichung unserer Liturgie geht. Eine liturgisch-künstlerische *Musica sacra* dient mehr einer innerlich, lebendigen Mitfeier der Liturgie, die durch ein fortgesetztes Sprechen vom Ambo oder Altar her nicht zu ersetzen ist.

## IV

Unsere Zeit ist aber auch berufen, in ihrer Sprache in das Neue Lied der Erlösung einzustimmen. Aber auch unsere Zeit bleibt an das Wort des Herrn gebunden: »Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten« (Joh 4,24). Eine neue Musik der »Anbetung« kann aber – musikalisch und menschlich gesehen – nur auf einem Boden des Glaubens gedeihen, auf dem nicht Schlagerstars, sondern begnadete Künstler wachsen, wo Musik und Qualität einander bedingen; auf einem Boden, der, schon die Entwicklung des Kindes bestimmend, nicht zügellosen Rhythmus und Ekstase oder oberflächlichen Dilettantismus im Showgeschäft hervorbringt, sondern Ehrfurcht, Takt und Rücksicht sowie die Fähigkeit, etwas zu können, ein Kunstwerk miteinander zu gestalten, das dann erst gotteswürdig werden kann. Wir haben in der kirchenmusikalischen Ausbildung die Pflicht, auf zwei wichtige Eigenschaften des Kirchenmusikers, vor allem des liturgischen Tonschöpfers, hinzuweisen, auf seine kirchliche und liturgische Gesinnung wie auch auf eine gediegene fachliche Ausbildung. Im Gebet des Priesters über den Diakon vor der Verkündigung der Frohen Botschaft stehen die beiden wichtigen Worte »digne et competenter«; würdig und kompetent, fachlich zuständig möge er das Evangelium verkünden.

Dieses Gebet sollte allen Einladungen der Kirche zu liturgischen Kompositionen vorausgeschickt werden. Und nur unsere besten Komponisten sollten sich an neue liturgische Kompositionen wagen, nur solche, die neben einem lebendigen Kontakt mit dem Musikleben unserer Zeit auch in der großen Tradition der *Musica sacra* beheimatet sind. Sie müssen eine Berufung zum prophetischen Dienst des schöpferischen Kirchenmusikers in sich tragen. Der hl. Benedikt nennt den Psalmensänger

nicht ohne Grund einen Propheten. Er erfüllt sein prophetisches Amt in der künstlerischen Form seines Betens und Singens. Er artikuliert, deutet und verkündet, was Gott ihm eingibt. Auch der liturgische Komponist betet, deutet und verkündet den heiligen Text und interpretiert die liturgische Actio. Gerade der Musik eignet eine besondere Befähigung zu diesem prophetischen Dienst in der feierlichen Liturgie.

Selbstverständlich – und das sei ausdrücklich gesagt – bleibt auch die bloß gesprochene Liturgie groß und heilig in ihrem Wesen, aber selbst der unmusikalische Mensch wird es empfinden, daß es etwas anderes ist, ob ein Alleluja, ein Gloria oder Credo gesungen oder gesprochen wird. Jedoch nur der wahrhaft ergriffene und wirkliche Künstler vermag schöpferisch in recht überzeugender Weise zu singen, wie es der hl. Franz in seinem Sonnengesang tut. Den Inhalt dieses Sonnengesanges »wußte« der Heilige längst, aber er mußte zuerst das »Numine afflatur« an sich erfahren, daß er ihn in einer solchen Form aussagte, die wiederum die Macht hat, dieses unsagbare Ergriffensein auch auf den Hörer überströmen zu lassen.

Es ist das Verdienst Martin Deutingers, auf das »Numine afflatur« in seiner Bedeutung für die Kunst hingewiesen und damit ihre religiöse Bestimmung herausgestellt zu haben.

Den göttlichen, zündenden Funken besitzt eine bloß »gemachte« oder eine bloß epigonale Musik nicht, selbst wenn sie sich im musikalischen Material auf die Gregorianik bezöge und selbst wenn sie von allerhöchster Stelle in Auftrag gegeben wäre.

So sehr wir uns um neue volkssprachliche Gesänge für das Volk, und zwar der Liturgie angemessen, bemühen müssen und wollen, ebenso sehr muß betont werden, daß der künstlerische Chorgesang durch Volksgesang nicht ersetzt werden kann. Wir wissen, daß im Kult des Tempels und auch in den ostkirchlichen Liturgien der Chor einen bevorzugten Platz hat. Bei uns herrscht dagegen in Verkennung der prophetischen Aufgabe des liturgischen Chores weithin die Auffassung, als ob der Chorgesang bloßer Ersatz für die eigentlich vom Volk zu singenden Teile anzusehen sei. Dies ist aber weder biblisch noch historisch zu rechtfertigen. Es ist ein Irrtum, den liturgischen Chor als Hindernis des Gemeindegesanges zu bezeichnen und in ihm lediglich ein Instrument des Ästhetizismus zu erblicken. Gründlicher läßt sich die Aufgabe des Chores theologisch und liturgisch nicht verfälschen, und oberflächlicher läßt sich weder die Gregorianik noch die polyphone Vokalkunst mißdeuten.

## V

Die kultische Musik findet ihre theologische Grundlegung im Wesen der göttlichen Liturgie selbst. Und hiermit kommen wir schließlich zur wichtigsten Überlegung. Das II. Vaticanum sagt in seiner Liturgiekonstitution, daß »der mit dem Wort verbundene heilige Gesang einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie ausmacht« (Artikel 112).

Aus dem Glaubensschatz der betenden Kirche hat das II. Vaticanum in seiner Liturgiekonstitution wichtige Aussagen über das Wesen der Liturgie festgehalten. So heißt es in Artikel 5: »Die Fülle des göttlichen Kultes« ist uns im Erlösungswerk Christi geschenkt, insbesondere im Pascha-Mysterium, »denn aus der Seite des am Kreuz

entschlafenen Christus ist das wunderbare Sakrament der ganzen Kirche hervorgegangen« (5,2).

»Seither hat die Kirche niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln, . . . die Eucharistie zu feiern, in der Sieg und Triumph seines Todes dargestellt werden, und zugleich Gott für die unsagbar große Gabe dankzusagen (2 Kor 9,15) in Christus Jesus zum Lobe seiner Herrlichkeit (Eph 1,12). Aber all das geschieht in der Kraft des Hl. Geistes« (Art. 6).

In diesem Werk Christi *inter nos* ist er immerdar gegenwärtig, ob die Kirche betet oder psalliert. Im Werk des gegenwärtigen Christus wird »Gott vollkommen verherrlicht und die Menschheit geheiligt« (Art. 7).

Die Liturgie ist »Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der Kirche, und deshalb in vorzüglichem Sinn heilige Handlung« *(actio sacra praecellenter* . . . Art. 7). Um des gegenwärtigen und die Liturgie vollziehenden Herrn willen wächst allem menschlichen Dienst in der Liturgie eine besondere Würde zu, vor allem dem priesterlichen Dienst am Altare, der aber nicht zu lösen ist vom Dienste des Gesanges, mit dem und durch den die irdische Liturgie sich mit der himmlischen Liturgie vereint. Das II. Vaticanum sagt: »In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit« (Art. 8).

Diese Einswerdung von himmlischer und irdischer Liturgie ist aber auch nur möglich, weil im Gottmenschen Jesus Christus Himmel und Erde einen neuen Bund geschlossen haben, und weil die durch die Erbsünde zerstörte Harmonie in Ihm wiederhergestellt worden ist. Die ganze Realität dieses Chorus aus singenden Geistern und uns armen Erdenpilgern erleben wir in unserer wahrhaft göttlichen Liturgie, wenn wir beten dürfen:

Durch ihn, mit ihm und in ihm wird dir, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Ehre und Verherrlichung von Ewigkeit zu Ewigkeit. . .

oder wenn wir direkt einstimmen dürfen in den Gesang der Engel im Gloria und Sanctus der Himmel und Erde umspannenden Liturgie, trotz aller irdischen Trübsal und menschlichen Armseligkeit, die uns umgeben oder gar belasten mag.

Wenn auch ein wesenmäßiger Rangunterschied zwischen himmlischer und irdischer Liturgie besteht, der in der Liturgie selbst erscheinende Herr repräsentiert die himmlische Liturgie, und er ist es, der die Verbindung zu unserer Armut herstellt. Denn nur »durch ihn loben die Engel« *(Praefatio)* die Majestät Gottes des Vaters, wie wir hienieden durch ihn zu lebendigen Instrumenten der himmlischen Liturgie werden.

Als Singende bilden die reinen Geister durch Ihn mit uns diese Himmel und Erde umfassende Gemeinschaft. Von hier aus ergibt sich, daß der singende reine Geist Ursprung, Vorbild und endzeitliches Ziel unseres liturgisch-musikalischen Dienstes ist und sein muß. In ihm gründen Würde und Rang der *Musica sacra,* unabhängig von allen geschichtlichen Veränderungen. Mehr als alle übrigen der Liturgie dienenden Künste steht die liturgische Tonkunst in einer direkten Beziehung zur himmlischen Liturgie. So ist sie wirklich eine heilige Musik, *Musica sacra,* deren Wesen allein vom erlösten und geheiligten Menschen begriffen und gestaltet werden kann. Nur eine heilige Musik ist Gottes würdig.

Deshalb hat die Kirche seit ihren Anfängen immer um die Wahrung der Heiligkeit

ihrer Musik ringen müssen. Letztlich ging es immer um das rechte Glaubensverständnis der liturgischen Mysterien, ihres Inhalts und ihres Anspruchs.

Der heilige Pius X., der große Erneuerer der Liturgie und ihrer Musik, verlangt in seinem Motu proprio von 1903 von der liturgischen Musik, daß sie heilig sei: »Daher muß alles Profane nicht nur von ihr selbst, sondern auch von der Art ihrer Aufführung ferngehalten werden.« Und zur Art der Aufführung gehört auch der Ort. Und in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils ist zu lesen: »So wird denn die Kirchenmusik um so heiliger sein, je enger sie mit der heiligen Handlung verbunden ist.« Je lebendiger also die *Musica sacra* in der künstlerischen Aussage ihrer Verkündigung und Anbetung und durch die sie schaffenden und nachschaffenden Musiker und Sänger mit dem heiligen Geschehen, der *actio sacra praecellenter,* innerlich verbunden ist, um so heiliger ist sie, um so mehr realisiert sie die Herrenbitte: Geheiligt werde dein Name! Und von hier aus ist auch die Frage nach der Möglichkeit des Kommunionempfangs der Musiker und des Chores als Teil der versammelten Gemeinde zu stellen, und dies ist auch eine Frage nach dem Ort.

Mit der Frage nach der Heiligkeit liturgischer Musik hängt auch die Forderung des Konzils nach Formen wahrer Kunst auf das engste zusammen. Die Realität des Christusmysteriums in der Liturgie ruft geradezu nach der verklärenden Macht der Kunst, ja sie, die Liturgie selbst, ist mit Recht die eigentliche Geburtsstätte der Kunst genannt worden. Die höchste künstlerische Leistung geschah immer im Bezirk des Kultischen, denn die Liturgie der Kirche hat den Auftrag, die im Kosmos verborgene *Doxa Theou* aufzudecken und zum Klingen zu bringen, zu vergeistigen in die Gebärde des Lobgesangs hinein und den Kosmos damit zu erlösen. Und so geschieht auch die Humanisierung der Welt (Kardinal Ratzinger).

Von hier aus ergibt sich die logische Konsequenz, im Bewußtsein der Kirche von heute und insbesondere im Bewußtsein der heranwachsenden Priestergeneration (im Welt- und Ordensklerus) die Überzeugung wieder lebendig zu machen, daß die *Musica sacra* nicht ein Ornament, nicht eine Zutat, nicht eine im Grunde entbehrliche Randverzierung des christlichen Kultes und ganz allgemein der christlichen Frömmigkeit ist, sondern, wie das Konzil sagt, »pars integralis«, wesentlicher Bestandteil, wesensgemäße, hohe festliche Form christlichen Betens. Der Heilige Geist selbst wird in der Sprache der Kirche genannt »Jubilus Patris et Filii«. Eine Liturgie, die auf das pneumatische Lied, auf den »Jubilus« des hochgestimmten Herzens, auf »das Singen und Spielen im Herrn« verzichten wollte, wäre nicht nur eine Verkümmerung, sondern geradezu eine Verleugnung ihres eigenen Wesens. Es geht also hier nicht, wie schon gesagt, um irgendwelche bloße Kategorien der Ästhetik, sondern um echte Kategorien der Theologie. Es geht darum, der *Musica sacra* den ihr gebührenden theologischen Rang wiederzugeben, den sie aus mancherlei Gründen weithin verloren hat.

Die Kunst, die die Kirche in ihrem und für ihren göttlichen Kult hervorgebracht hat, ist »neben den Heiligen«, die in ihr gewachsen sind, die einzige wirkliche »Apologie«, wie Kardinal Ratzinger sagt, die sie für ihre Geschichte vorzubringen hat. Die Herrlichkeit, die durch sie entstand, verbürgt den Herrn, von dem der hl. Ambrosius bekennt: Christus in ecclesia cantat. Das im *Opus Dei* gesungene Wort wird zum Symbol und zur Erscheinung des göttlichen Logos, dessen Mysterium der Inkarnation sich fortsetzt. *Christus in ecclesia cantat.*

Entscheidend für alle unsere Fragen in diesem Zusammenhang ist unsere Stellungnahme zu der theologischen Frage: Findet in der Liturgie eine *actio sacra* (heilige Handlung) im strikten Sinne statt, in deren Vollzug Gott selber in Jesus Christus wirklich präsent wird – oder handelt es sich um eine Veranstaltung, in der letztlich nichts Reales, das über das Menschliche prinzipiell hinausginge, passiert? Wenn diese Frage beantwortet ist, bedarf es keiner weiteren Worte mehr. Mit dem Wunsch des großen Märtyrerbischofs Ignatius von Antiochien in seinem Brief an die Epheser (4,2) seien diese Überlegungen beschlossen:

»Bildet einen Chor, damit ihr in Eintracht zusammenklingt, Gottes Melodie in Einigkeit aufnehmt und einstimmig durch Jesus Christus dem Vater singt, auf daß er euch höre und aus euren guten Werken euch erkenne als Glieder seines Sohnes!«

Mögen wir alle durch unser Bemühen um den rechten architektonischen Ort an heiliger Stätte, zu einer *Musica sacra,* die ihren Namen verdient und des Kultes würdig ist, beitragen!

# Die konziliare Aktivität des Erzbischofs Montini von Mailand im Spiegel der deutschen Presse[1]

*Von Walter Brandmüller*

Je nachdem ein Spiegel plan, konvex oder konkav, sauber oder beschlagen ist, ist auch das in ihm sichtbare Bild eines Gegenstands oder eines Gesichts natürlich oder verzerrt, undeutlich oder klar.

Noch viel mehr gilt dies von jeder historischen oder aktuellen Berichterstattung, ist doch in ihrem Fall das »optische« Medium nicht ein nach physikalischen Gesetzen zu berechnendes Glas oder Kristall, sondern der letztenendes unergründliche Geist des

1 Neben den großen Zeitungen dienten vor allem die Organe der einschlägigen Presseagenturen als Quellen für diese Untersuchung. Die »KNA« (= Katholische Nachrichtenagentur) brachte einen »Konzilsdienst« heraus, der in 2000-5000 verkauften Exemplaren verbreitet war (Mitteilung der Geschäftsleitung von KNA vom 17. August 1983). Die »Herderkorrespondenz« hatte 1962/63 eine Druckauflage von ca. 14 000 Exemplaren (Mitteilung der Redaktion vom 3. August 1983) und der »Materialdienst« des Konfessionskundlichen Instituts hatte im gleichen Zeitraum eine von 6940 auf 7355 Exemplare anwachsende Auflage (Mitteilung vom 21. Juli 1983). Für diese Auskünfte sei hier verbindlichst gedankt. Der »Rheinische Merkur«, »Christ und Welt«, »Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt« erwiesen sich als unergiebig.

Zum Konzilsverlauf selbst vgl. G. Caprile, Die Chronik des Konzils. In: Das Zweite Vatikanische Konzil. III. Freiburg i. B. 1968. S. 624-664. Die maßgebende wissenschaftliche Darstellung: H. Jedin. In: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin. VII. Freiburg i. B. 1979. S. 97-151 (mit gut ausgewählter Bibliographie). Für die weithin herrschende Öffentliche Meinung mögen die sehr subjektiv gefärbten, unmittelbar aus dem engagierten Erleben des Konzils geschriebenen Darstellungen von G. Vallquist, Das Zweite Vatikanische Konzil. Nürnberg 1966. und X. Rynne (Pseudonym), Die zweite Reformation – Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils – Entstehung und Verlauf. Köln/Berlin 1964 (engl. Originalausgabe: Letters from Vatican city. 1963) genannt sein.

Menschen, der all das, was er erkennt und wiedergibt, auf seine Art und Weise erkennt und wiedergibt.

Sowohl Geschichtsschreibung als auch aktuelle Berichterstattung haben darum seit eh und je nicht nur Wirklichkeit vermittelt, sondern immer auch Wirklichkeit, kirchliche, politische, kulturelle Wirklichkeit, mitgestaltet.

Betrachten wir also das Bild, das im Spiegel der deutschen Presse von der Gestalt des Konzilsvaters Montini zu sehen ist[2].

## I

Kaum hatte Johannes XXIII. die Welt am 25. Januar 1959 durch die Ankündigung eines Konzils überrascht, da wandte sich die KNA mit Sorgfalt und Ausführlichkeit der Berichterstattung über alles zu, was in Rom und Italien im Hinblick auf das bevorstehende Konzil geäußert und unternommen wurde.

Da die Redaktion den Erzbischof von Mailand »zu den profiliertesten Kirchenfürsten Italiens« rechnete, verwundert es nicht, daß KNA schon Montinis »Eco Ambrosiana all'annuncio del prossimo concilio ecumenico« vom 26. Januar 1959 ausführlich resumierte[3].

Auch berichtete man von römischen Stimmen, die wissen wollten, daß Kardinal Montini neben den Kardinälen Ciriaci und Roberti zu den Kandidaten für den Vorsitz der Vorbereitungskommission gehöre. Nun taucht der Name Montinis immer häufiger auf, und KNA berichtet von seiner Ehrenpromotion durch die Notre-Dame-University zusammen mit Präsident Eisenhower[4], und durch die Universität von Rio de Janeiro[5].

In ihrer Ausgabe vom 29./30. April 1960 berichtete die »Deutsche Tagespost« über die große Rede, die Montini auf Einladung des Erzbischofs von Turin am vierten Fastensonntag 1960 dort gehalten hat[6]. Dem Anlaß – Einweihung einer von den Arbeitern Turins gestifteten überlebensgroßen Statue der Immaculata – entsprechend, sprach Montini über das Thema »Religion und Arbeit«. Nachdem bereits der »Osservatore Romano« die Bedeutung dieser Rede hervorgehoben und ihre weltweite Verbreitung empfohlen hatte, druckte nun die »Deutsche Tagespost« ihren vollen Wortlaut ab.

Dies entsprach nicht nur dem hohen Rang der Rede Montinis, sondern auch der seit seinem Amtsantritt als Erzbischof von Mailand verfolgten Tendenz der deutschen

---

2 Hierfür bietet der Konzilsjournalismus Ignaz von Döllingers und Lord Actons vor und während des 1. Vatikanischen Konzils ein hervorragendes Beispiel. Vgl. dazu V. Conzemius, Die Römischen Briefe vom Konzil. In: »Römische Quartalschrift« 59 (1964), S. 186-229; 60 (1965), S. 353-419; W. Brandmüller, Ignaz von Döllinger am Vorabend des 1. Vatikanums. Herausforderung und Antwort (= Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, hrsg. v. W. Brandmüller Bd. 9). St. Ottilien 1977.

3 Katholische Nachrichten Agentur (KNA), KNA/PD – 59/I/324 vom 27. Januar 1959. Originaltext von »Eco Ambrosiano«. In: Giovanni Battista Montini arcivescovo di Milano, Discorsi e scritti sul Concilio 1959-1963, hrsg. v. A. Rinoldi (= Istituto Paolo VI, Brescia, Quaderni dell' Istituto 3). Roma 1983, S. 25f.

4 KNA, KNA/PD – 60/VI/83.

5 KNA, KNA/PD – 60/VI/177.

6 »Deutsche Tagespost« (DT), Nr. 51 vom 29./30. April 1960.

Presse – insbesondere der KNA –, ihn in erster Linie als den »Arbeiterbischof« darzustellen[7].

In gleicher Ausführlichkeit berichtete die »Römische Warte« auch von der Rede, die Montini am 1. Mai des gleichen Jahres vor einer großen Versammlung der ACLI (= *Azione Cattolica lavoratori Italiani)* zu Mailand-Melzo gehalten hat. Ihr Thema war »Religion und menschlicher Fortschritt«, ihre Hauptforderung war, ein neues, von der Religion inspiriertes Sozialklima zu schaffen[8].

Breiten Raum nimmt alsdann die Berichterstattung über den seinerzeit vielbeachteten Vortrag ein, den Montini im Rahmen eines Corso di aggiornamento culturale der Università Cattolica di S. Cuore auf dem Mendola-Paß am 16. August 1960 gehalten hat. Das Thema lautete: »I Concili ecumenici nella vita della Chiesa«[9].

Natürlich waren es nicht die historischen, sondern die aktuellen Ausführungen, die das Interesse der Journalisten weckten. Besondere Beachtung fand der Hinweis, daß dieses Konzil das erste der Kirchengeschichte sei, das in einem friedlichen Augenblick im Leben der Kirche stattfinde und weder innere Streitigkeiten zu überbrücken noch besondere dogmatische Probleme zu lösen haben werde, weshalb die Kirche ihren wachsenden Lebensbedürfnissen, ihrem Verkündigungsauftrag und ihrem zunehmenden Verlangen nach Spiritualität Rechnung tragen könne. Zu den Aufgaben des Konzils habe der Erzbischof von Mailand die Ergänzung der Lehre von der bischöflichen Gewalt, die Regelung des Verhältnisses zwischen Hierarchie und Orden, sowie die vermehrte Teilnahme der Laien am Leben der Kirche gezählt. Indes habe er die Wiedervereinigung der getrennten Christenheit und die Stellungnahme gegen die moralische Krise der Gegenwart als die Hauptprobleme des Konzils bezeichnet und die Erwartung geäußert, das Konzil werde sich mit höchster Autorität gegen die ideologischen Irrtümer der Gegenwart aussprechen.

Vergleicht man jedoch den Text dieser Rede Montinis mit dem Resümee der KNA[10], so zeigt es sich, daß dem Berichterstatter die eigentlichen Akzente des Vortrags entgangen sind: Der Erzbischof von Mailand erblickte in dem Konzil ein Ereignis von unvorhersehbarer Bedeutung für Kirche und Welt, von prophetischer Dimension, und er formulierte damals schon in aller Öffentlichkeit die bischöfliche Kollegialität als das hervorragende ekklesiologische Thema des bevorstehenden Konzils. Fast unverständlich ist es, daß die großartige und symbolträchtige Initiative des Kardinals von Mailand zum Gedächtnis der bisherigen ökumenischen Konzilien 22 Kirchen in den neuentstandenen Stadtteilen seiner Metropole zu errichten, in der deutschen Presse keinen Widerhall gefunden hat – wie es scheint[11].

---

7 So z.B.: KNA, KNA/PD – XI/30 vom 3. November 1954; KNA, KNA/PD – I/122 vom 11. Januar 1955; KNA, KNA/PD – III/217 vom 21. März 1955; KNA, KNA/KK – IV/371 vom 28. April 1955; KNA, Katholische Korrespondenz vom 10. März 1956.

8 »Deutsche Tagespost« vom 30. Mai 1960, Beilage S. 4 und 6.

9 KNA, KNA/PD – 60/VIII/259 vom 18. August 1960. Originaltext des Vortrags. In: Montini, Discorsi e Scritti, S. 44-59.

10 Ebd.

11 Erst nach Abschluß der ersten Konzilsperiode ist davon in einem Rückblick die Rede, den die »Deutsche Tagespost« – Römische Warte vom 23. Juli 1963 der »Civiltà Cattolica« vom 6. Juli 1963 entnommen hat. Hierzu Montini, Discorsi e Scritti, S. 63-68.

Dies gilt nicht von seinem Fastenhirtenbrief vom 22. Februar 1962 »Pensiamo al Concilio«[12]. Es war zweifellos der Umstand, daß der »Osservatore Romano« am 14. März statt eines Leitartikels ein Resümee dieses Hirtenbriefes brachte, die Ursache dafür, daß über ihn sowohl in der KNA-Korrespondenz vom 15. März[13] als auch – und zwar weit ausführlicher – in der »Römischen Warte«, einer Beilage der »Deutschen Tagespost«, am 27. März[14] berichtet wurde.

Während jedoch dieser Bericht wenigstens einige wichtige theologisch-religiöse Aussagen des Hirtenbriefes referiert, begnügte sich die KNA mit der Nennung einiger seiner Themen. Daß als Hauptaussage Montinis der im Kontext sehr nebensächliche Satz, die Kirche müsse gegebenenfalls »einen alten Königsmantel ablegen, der auf ihren souveränen Schultern liegt, um einfachere Formen zu wählen, die dem heutigen Empfinden besser entsprechen«, hervorgehoben wird, ist bezeichnend für eine gewisse progressistisch-reformistische Tendenz, die, wie sich zeigen wird, in Verkennung der eigentlichen Gedanken und Intentionen des Kardinals von Mailand diesen als ihren Exponenten in Beschlag zu nehmen versuchte.

Indes konnten die Leser der »Deutschen Tagespost« und »Herderkorrespondenz« vermittels ausführlicher und auch sachlich umfassender Inhaltsangaben den Mailänder Hirtenbrief in seiner eigentlichen vor allem ekklesiologischen Aussage kennenlernen[15]. Eine Rede des Erzbischofs vor der Katholischen Universität von Mailand am 25. März 1962 über das Thema »Die Konzilien im Leben der Kirche« blieb, soviel zu sehen ist, von der deutschen Presse unbeachtet[16].

Als letzte Äußerung Montinis vor Konzilsbeginn wurde der Vortrag, den der Erzbischof von Mailand vor dem dortigen »Istituto per gli Studi di Politica Internazionale« am 27. April 1962 über das Thema »Il Concilio ecumenico nel quadro storico internazionale« gehalten hatte, von KNA erwähnt[17]. Von Montinis Ausführungen fand jedoch nur seine Betonung der völligen Unabhängigkeit des Konzils von dem politischen Einfluß der Staaten die besondere Aufmerksamkeit des Korrespondenten. Immerhin teilte er auch Montinis Befürchtung mit, die Bischöfe des Ostblocks könnten am Konzilsbesuch gehindert werden.

## II

Nach der Beachtung, die die Äußerungen des Erzbischofs von Mailand aus der Vorbereitungsphase des Konzils durch die deutsche Presse gefunden hatten, war zu erwarten, daß diese auch über Montinis konziliare Aktivitäten in gebotener Ausführlichkeit berichten würde.

Dies hat er im übrigen selbst durch seine regelmäßige Konzilskorrespondenz in

12 Montini, ebd., S. 71-108.

13 KNA, KNA/PD – 62/III/182 vom 15. März 1962.

14 »Deutsche Tagespost« – Römische Warte (Beilage zur DT) vom 27. März 1962, S. 93f.

15 »Herder Korrespondenz« 16 (1961/62), S. 392-395. »Deutsche Tagespost« – Römische Warte vom 27. März 1962 mit der bezeichnenden Überschrift: »Gegen Illusionen: ›Im Gedanken an das Konzil‹«.

16 Originaltext in: Montini, Discorsi e Scritti, S. 109-124.

17 KNA/PD – 8/V/62 vom 1. 5. 62.

»L'Italia« erleichtert[18]. Eine Form bischöflicher Pastoral, die sowohl die »Herderkorrespondenz«[19] als auch der protestantische »Materialdienst« des konfessionskundlichen Instituts[20] als vorbildlich hervorhoben. »Viel und offen« habe der Kardinal von Mailand vom Konzil berichtet, meint der »Materialdienst«, und die »Herderkorrespondenz« stützte ihre Kommentare zum Konzilsgeschehen zu einem guten Teil auf die Montini-Briefe. Dies hatte zur Folge, daß Sicht und Urteil des Erzbischofs von Mailand großen Einfluß auf die öffentliche Meinung im deutschen Katholizismus über das Konzil gewannen.

Es waren die Wahlen zu den Konzilskommissionen, die den Kommentatoren ersten Anlaß boten, Montinis Stellung im Konzil zu erörtern. Da war von Tendenzen der mitteleuropäischen Bischöfe die Rede, den italienischen und vor allem den kurialen Einfluß auf das Konzil einzudämmen. In diesem Zusammenhang sprach die »Süddeutsche Zeitung« davon, daß auch eine Gruppe italienischer Bischöfe, deren Wortführer der Kardinal Montini sei, der sogenannten »mitteleuropäischen Kräftesammlung positiv gegenüber« stehe. Diese Gruppe um den Erzbischof von Mailand, der »sich angeblich durchgesetzt« habe – was immer dies heißen mag – vertrete auch den »reformistischen Teil des italienischen Klerus«[21].

Vorsichtiger meint die von Bundeskanzler Konrad Adenauer bevorzugte »Neue Zürcher Zeitung«, die deutschen Bischöfe seien bemüht gewesen, für die Kommissionen des Konzils »eine Auswahl von Spezialisten zu treffen, welche die Bevorzugung eines einzelnen Landes tunlichst vermeidet und daher auch geeignet ist, das italienische Element etwas zurückzudrängen«. Die Kardinäle Frings, Liénart und Alfrink, als Exponenten dieser Richtung, »scheinen in Kardinal Montini einen Bundesgenossen gefunden zu haben, der im italienischen Episkopat dem Grundsatz der ökumenischen Elite [– was soll das heißen? –] Geltung zu verschaffen sucht«[22].

Diese Sprachen- und Nationengrenzen überwindende Sammlung der »erneuernden Kräfte«, denen es gelungen sei, die Initiative auf dem Konzil zu ergreifen, bestätigte – so die »Frankfurter Allgemeine« – die »Beobachtung des Mailänder Kardinals Montini, daß diesmal das Hervortreten der Nationen nicht das Trennende hat, wie auf dem Konzil von Konstanz, daß es im weiteren Rahmen der Sprach- und Kulturkreise oder geographischen Räume erfolgt, und daß es vor allem etwas Verbindendes, Ökumenisches hat«[23].

Nun aber begann am 14. November die Allgemeine Aussprache über das Schema von den beiden Quellen der Offenbarung. In deren Verlauf zeigten sich innerhalb des Konzils schroffe Gegensätze. Der Kardinal von Mailand wurde indes keinem der beiden Lager zugerechnet. Vielmehr wußte die »Frankfurter Allgemeine« am 19.

---

18 Montini, Discorsi e Scritti, S. 178-198.

19 »Herder Korrespondenz« 17 (1962/63), S. 162, Januar 1963.

20 »Materialdienst« des konfessionskundlichen Instituts (MD) 14 (1963), S. 28.

21 »Süddeutsche Zeitung« Nr. 249 vom 17. Oktober 1962.

22 »Neue Zürcher Zeitung« Nr. 285 vom 28. Oktober 1962.

23 »Frankfurter Allgemeine Zeitung« Nr. 247, vom 23. 10. 1962. Die Konzilsberichte der Zeitung – meist aus der Feder von Josef Schmitz van Vorst – erschienen schon während des Konzils in Faszikeln gesammelt und wurden später in überarbeiteter Gestalt als Buch veröffentlicht.

November von ihm zu berichten, daß er zusammen mit Kardinal Lercaro »eine gemäßigtere italienische Richtung« anführe, »der nachgesagt wird, daß sie für einen Abbruch der Debatte eintrete und die Bildung eines Ausschusses zur Redaktion eines neuen Schemas vorschlage«[24]. Dies ist insofern interessant, als der Vorschlag genau den Absichten entsprach, die Kardinal Liénart sogleich zu Beginn der Debatte geäußert und damit den energischen Widerspruch gegen das Schema formuliert hatte.

Nun aber trat das Konzil am 1. Dezember in die Behandlung des Schemas *de ecclesia* ein.

Schon tags darauf schrieb der Kardinal von Mailand den siebten seiner Briefe vom Konzil. Ihr Gewicht erhellt aus der Tatsache, daß diese Briefe in Form einer sehr geschmackvollen Broschüre als Abschiedsgeschenk des Papstes an die von der ersten Sitzungsperiode des Konzils heimkehrenden Bischöfe dienten.

Darin äußerte Montini, es hätte einer mutigen Straffung und Ordnung des uferlosen Materials an Gutachten und Vorschlägen seitens einer nicht bloß äußerlichen und disziplinären Autorität, ebenso wie einer zentralen Leitidee bedurft, um den Arbeiten Richtung und Ziel zu geben. Sogleich aber fährt der Erzbischof von Mailand fort, dieser Mangel sei eine Folge des Respekts vor der Freiheit und Spontaneität des Konzils gewesen, dem andererseits Weisungen des Papstes keineswegs gefehlt hätten.

Aus diesen Äußerungen, die eher als Feststellung und Erklärung des tatsächlichen Geschehens anzusehen sind, machte die »Herderkorrespondenz« jedoch eine Kritik Montinis an der Vorbereitung des Konzils[25], und die »Süddeutsche Zeitung« nannte gar als Inhalt dieser Kritik, daß eine »bloß zentral disziplinäre Autorität« die Vorbereitung des Konzils beherrscht habe, »wodurch das Kriterium der Freiheit und Spontaneität nicht beachtet worden sei, das diesem Konzil seinen Sinn geben solle«[26]. Damit aber war das gerade Gegenteil von dem berichtet, was Montini eigentlich geschrieben hatte. Diese Fehlinterpretation paßte jedoch genau in das Bild, das man sich mehr und mehr von dem Erzbischof von Mailand zu machen begann: Man sah in ihm einen, wenn nicht den italienischen Protagonisten gegen die Römische Kurie und ihren Konservatismus.

Während die erste Intervention Montinis in der Diskussion über das Liturgie-Schema am 22. Oktober von der deutschen Presse nicht beachtet worden war, erregte seine Wortmeldung zum Schema *de Ecclesia* am 5. Dezember große Aufmerksamkeit. Die »Neue Zürcher Zeitung« unterstreicht deren Gewicht durch die Bemerkung, er habe damit sein bisheriges Schweigen, das zu mancherlei abfälligen Kommentaren Anlaß gegeben habe, nunmehr gebrochen[27], und die »Herder-Korrespondenz« meinte, Montini sei endlich aus seiner Reserve herausgetreten, als er Kardinal Suenens unterstützte, der dem Konzil die bisher vermißte Leitidee gegeben habe – »die Kirche . . . zunächst in sich selbst, dann in ihren Beziehungen zu den Menschen«[28]. Der Vorschlag von Suenens aber habe den Intentionen des Papstes entsprochen.

24 »Frankfurter Allgemeine« Nr. 43 vom 19. November 1962.

25 »Herder Korrespondenz« 17 (1962/63) S. 247 und 291 vom März 1963.

26 »Süddeutsche Zeitung« Nr. 291 vom 5. Dezember 1962.

27 »Neue Zürcher Zeitung« vom 7. Dezember 1962.

28 »Herder Korrespondenz« 17 (1962/63) S. 393 vom Mai 1963.

Wiederum muß hier von einer unbefriedigenden Berichterstattung gesprochen werden, da die eigentlichen theologischen Anliegen des Erzbischofs von Mailand verkannt und mit Schweigen übergangen werden.

Hingegen wurde in den resümierenden Berichten nach Abschluß der ersten Sitzungsperiode Montinis herausragende Stellung durchaus gewürdigt.

Die »Neue Ruhr-Zeitung« schreibt: »Unter allen Kirchenfürsten hatte der Mailänder Kardinal Montini während des Konzils eine Ausnahmestellung. Er wohnte neben den Privatgemächern des Papstes in einem Appartement, das einst Kardinal Canali, der Jugendfreund Pius' XII. bewohnt hatte. Ihm (!) überreichte Johannes XXIII. Anfang November in feierlicher Form einen Fischerring mit einem großen Smaragd, den Pius XII. zu tragen pflegte und den dieser große Papst der Kirche als Vermächtnis hinterlassen hatte . . . Viele fragen sich, ob Papst Johannes XXIII. . . . in Kenntnis seiner schweren Erkrankung den Kirchenfürsten bezeichnen wollte, der nach seiner Ansicht der geeignetste wäre, sein Werk fortzusetzen.«[29] Dem Hinweis auf die Bevorzugung und die damit einhergehende auffällige Zurückhaltung Montinis durch Johannes XXIII. fügte Schmitz van Vorst in der »Frankfurter Allgemeinen« die Vermutung hinzu, Montini habe in verschiedenen Fällen eine wichtige vermittelnde Rolle gespielt, und auch den italienischen Episkopat für das liturgische Schema gewonnen . . ., »das nur so mit der überwältigenden Mehrheit eines totalitären Parteikongresses angenommen werden konnte«[30].

Außerdem wurde die Konzilsberichterstattung Montinis als vorbildlich gerühmt, sowohl von der »Herder-Korrespondenz«[31] als auch vom lutherischen »Materialdienst«[32]. Dieser erweist sich in seiner Würdigung Montinis überhaupt als behutsam und seriös. Sein Auftreten auf dem Konzil sei »nie undiplomatisch« gewesen, es sei für Alfrink und gegen Ottaviani erfolgt, aber »sehr vorsichtig und nicht in extremer Weise«. Deutlich sei er »in klarer Front« mit Lercaro gegen Ruffini und Siri, die »Verfechter der Beharrung« gestanden. Zutreffend erkennt man auch Montinis großes Anliegen: den Dialog innerhalb der Kirche und den Dialog der Kirche mit der Ökumene. So erscheint er – als Theologe weniger profiliert denn als kirchlicher Diplomat – als ein Mann der Mitte, dessen Gesamthaltung am besten mit dem Wahlslogan der »Democrazia Cristiana« umschrieben werden könne: »Progresso senza avventure«.

Viel weiter geht hingegen die »Herder-Korrespondenz«, die den Einfluß Lercaros auf den Bologneser »Avvenire« und Montinis auf »L'Italia« hervorhebt und von diesen Zeitungen schreibt, ihre Stellung zum Konzil zeige, »daß Ansätze für eine radikale kirchliche Neubesinnung vorhanden« seien[33]. Wiederum wird der Gegensatz der genannten Kardinäle zu ihren Kollegen Ruffini und Siri hervorgehoben, der auf der ersten italienischen Bischofskonferenz offenbar geworden sei.

Nun, nach Abschluß der ersten Sitzungsperiode, erfuhr auch Montinis letzter

29 »Neue Ruhr-Zeitung« vom 8. Dezember 1962.

30 »Frankfurter Allgemeine« Nr. 295 vom 19. Dezember 1962.

31 »Herder Korrespondenz« 17 (1962/63) S. 291 vom März 1963.

32 »Materialdienst« 14 (1963) S. 27 und insbesondere S. 28.

33 »Herder Korrespondenz« 17 (1962/63) S. 290 vom März 1963.

Konzilsbrief vom 2. Dezember eine ausführlichere und zutreffendere Würdigung als zuvor, obgleich auch diesmal gesagt wurde, der Kardinal habe darin die Vorarbeiten zum Konzil kritisiert, während er doch eher den Eindruck erweckt, als wolle er den Lesern erklären, weshalb die erste Sitzungsperiode ohne greifbares Ergebnis in Form eines Dekretes zu Ende gegangen war.

In ihren abschließenden Betrachtungen kommt KNA auch auf Äußerungen in Montinis Konzilsbriefen über die Liturgiereform und über das Offenbarungsschema zu sprechen, so daß jetzt, im Rückblick auf die erste Sitzungsperiode die Positionen des Erzbischofs von Mailand zu den Hauptproblemen des Konzils dem deutschen Leser deutlicher als bisher, wenn auch noch keineswegs adäquat bekannt wurden[34].

Erneut rückte der Kardinal von Mailand in den Mittelpunkt des Interesses, als Johannes XXIII. am 3. Juni 1963 starb, und die übliche Diskussion über die Papabili einsetzte.

Kein Zweifel, daß die »Frankfurter Allgemeine« die allgemeine Meinung wiedergab, wenn Schmitz van Vorst schrieb: »Die erneuernden Kräfte schicken den Kardinal von Mailand, den für die Ideen der Zeit aufgeschlossenen diplomatischen Kopf vor . . .«[35]. Auch für die »Neue Ruhr-Zeitung« war er der unbestrittene Favorit, in dem man den »Parteigänger einer betont progressistischen Politik und Gönner des linkskatholischen Ministerpräsidenten Fanfani« erblickte[36].

In diese Richtung weist es auch, daß der Konzilsberichterstatter der damals noch bestehenden »linkskatholischen« »Neuen Zürcher Nachrichten«, der Jesuitenpater Ludwig Kaufmann, mitteilte, die Kardinäle Alfrink, Frings und König hätten auf ihrer Reise zum Konzil in Mailand Station gemacht, um gemeinsam mit Montini einen fortschrittlichen Kurs für das Konzil festzulegen. Damit gab Kaufmann eine durch »Tempo« und »Messaggero« verbreitete Version wieder, die auch Eingang in das Würzburger Katholische Sonntagsblatt fand[37].

Ganz auf dieser Linie liegt es auch, daß KNA in ihrem kurz vor Beginn des Konklaves von 1963 veröffentlichten Porträt des Mailänder Kardinals wiederum jenes in seinem ursprünglichen Zusammenhang ganz nebensächliche Zitat, die Kirche müsse gegebenenfalls »einen alten Königsmantel ablegen, der auf ihren souveränen Schultern liegt, um einfachere Formen zu wählen, die dem heutigen Empfinden besser entsprechen« als charakteristisch für Montinis Einstellung hervorhob[38].

Weit vorsichtiger als katholische Presseorgane waren sowohl die »Welt« als auch die »Zeit« in ihren Ausführungen über den Papabile Montini. Die »Welt« warnte ausdrücklich davor, ihn als »Progressisten« anzusehen, habe er doch während des Konzils gerade die fortschrittliche Zeitschrift «Adesso« zur Einstellung ihres Erscheinens gezwungen, die vordem sein Sprachrohr gewesen sei[39].

---

34 KNA/SD Nr. 96 vom 5. 12. 1962

35 »Frankfurter Allgemeine« Nr. 128 vom 5. Juni 1963.

36 »Neue Ruhr-Zeitung« Nr. 129 vom 5. Juni 1963.

37 Würzburger Katholisches Sonntagsblatt vom 4. November 1962 (Mitteilung von W. Jestaedt).

38 KNA Nr. 32-35 vom 18. Juni 1963.

39 »Die Welt« vom 20. Juni 1963.

Seine gelegentlich erkennbare Meinung zu einer Politik der Linken Mitte in Italien dürfe nicht dazu verführen, den hochintelligenten und geschickten Taktiker für einen kirchlichen Fortschrittler zu halten –, eher sei er als Mann der Mitte denn als Exponent der Reformer zu bezeichnen. Wenn auch ohne Blick für die theologisch-religiöse Physiognomie Montinis, so doch mit Sensibilität für die Differenziertheit seiner Persönlichkeit schrieb die »Zeit«: »Eine ›Gruppe der Gemäßigten‹ gibt es nicht. Noch nicht einmal Kardinal Montini, der fünfundsechzigjährige Erzbischof von Mailand, der oft als Prototyp dieser ›Gruppe‹ genannt wurde, ist ein ›Gemäßigter‹. Er ist allerdings einer jener ›Papabili‹, die der Vorstellung beider Seiten am ehesten entsprechen mögen. Gemessen an Johannes XXIII. (denn alle werden an ihm, dem großen, modernen Papst gemessen) ist er darin sein Gegensatz, daß er der Typ des aristokratischen Kirchenfürsten ist; wenig spricht dafür, daß er ein ›Volkspapst‹ werden könnte. Zwar war er nicht, wie Johannes, im päpstlich-diplomatischen Dienst, doch war er unter Pius XII. einer der Staatssekretäre. Und das ›Zwar-aber‹ geht noch weiter: Zwar hat er, der ›Neuerungsideen‹ gehuldigt, zur Zeit des Papstes Pius die Kurie verlassen, aber im Konzil ist er nicht hervorgetreten. Aus ›Mäßigung‹? Oder weil Johannes XXIII. auf ihn absichtsvoll verzichtete – absichtsvoll, weil er in ihm einen von ›Erneuerern‹ wie von ›Konservativen‹ wählbaren Nachfolger sah?«[40].

Als dann die Wahl vom 21. Juni 1963 erfolgt war, erinnerte man sich allgemein auch an seine Konzilstätigkeit: »Auf dem Konzil war er einer der Verfasser der Botschaft der Konzilsväter an die Menschheit. Auch trat er für die Definition des verfassungsmäßigen Rechts der Bischöfe, die Internationalisierung der Kurie und die Anpassung der Kirche an die Bedingungen der Zeit und der Umwelt ein. Die diplomatische Umsicht ließ er nicht außer acht. In den heikelsten und dramatischen Konflikt über die Offenbarungsquellen griff er nicht ein. Unter den italienischen Bischöfen versuchte er auf dem Konzil eine Vermittlertätigkeit im Namen der erneuernden Kräfte zu entfalten. In Mailand hatte die Bewegung für die Einheit der Kirche schon vor Jahren Gestalt gewonnen. Während der Gebetswochen für die Einheit sprachen Kardinal Bea und auch ein reformierter und ein orthodoxer Theologe. Während des Konzils soll Montini Professor Cullmann, der als Beobachter an ihm teilnahm, erklärt haben, Möglichkeit und Zeitpunkt einer Wiedervereinigung der Christen vermöge er zwar nicht zu erkennen, aber der von Cullmann gemachte Vorschlag, es möchten von Katholiken und Protestanten füreinander Kollekten gehalten werden, könne vielleicht in Mailand einmal durchgeführt werden. Dem neuen Papst wird das Motto beigelegt: ›Fortschritt mit Vorsicht‹.«[41]

Auf der Titelseite derselben Nummer erscheint Montini wiederum als Exponent der »erneuernde(n) Gruppe«, der Kardinäle, für die Montinis Wahl die Gewähr für die baldige Wiederaufnahme des Konzils sowie dafür gewesen sei, daß »dem Episkopat der Länder und Ländergruppen ein größeres Gewicht zuerkannt« werde, wofür der Erzbischof von Mailand sich wiederholt öffentlich ausgesprochen habe.

Wiederum war es die »Deutsche Tagespost«, deren rühriger Redakteur der »Römischen Warte«, Josef Rußwurm, die römische Presse genau verfolgte: Nun

40 »Die Zeit« Nr. 24 vom 14. Juni 1963.

41 »Frankfurter Allgemeine« Nr. 141 vom 22. Juni 1963: »Wieder ein Diplomat auf dem päpstlichen Thron«. Und Titelseite.

brachte er nach der Wahl Montinis zum Papst einen zusammenfassenden und erschöpfenden Bericht über einen Artikel der »Civiltà Cattolica« vom 6. Juli 1963, der die konziliare Aktivität des Erzbischofs von Mailand zum Gegenstand hatte. Hier erfuhr man nun von all den Äußerungen Montinis über das Konzil ebenso wie von seiner Mitgliedschaft in der vorbereitenden Zentralkommission, der technisch-organisatorischen Kommission und – während des Konzils – dem Sekretariat für die außerordentlichen Angelegenheiten[42].

Damit ist die letzte Äußerung eines deutschen Presseorgans über den Konzilsvater Montini zitiert.

## III

Überblickt man die Äußerungen der deutschen Presse über die konziliare Aktivität des Erzbischofs von Mailand, so fällt als erstes das Porträt ins Auge, das der lutherische »Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts« von ihm im März 1963 zeichnete[43]. Bemerkenswert daran ist, daß vor dem Tode Johannes XXIII. in keinem anderen deutschen Presseorgan dergleichen zu lesen war. Überdies ragt auch unter den später veröffentlichten Kurzbiographien dieses von protestantischer Feder entworfene Porträt durch Genauigkeit der Beobachtung, Feinheit der Differenzierung, Respekt und Vornehmheit des Urteils hervor.

Demgegenüber fallen die Darstellungen katholischer Journalisten qualitativ ab. An diesen ist vielmehr festzustellen, daß sie kaum Einblick in die theologische Gedankenwelt Montinis boten[44]. Der ungewöhnlich inhalts- und umfangreiche Vorkonzilshirtenbrief des Erzbischofs von Mailand hat, obwohl mehrfach erwähnt und resumiert, – am ausführlichsten in der »Herder Korrespondenz«[45] – in der deutschen Presse keinen adäquaten Widerhall gefunden.

So konnte es geschehen, daß in deren Spalten der schon seit seinem Amtsantritt als Erzbischof von Mailand als »Arbeiterbischof« gefeierte Montini alsbald als Exponent jener Aufbruchs- und Änderungseuphorie erschien, die die katholischen Intellektuellen in Deutschland – und vielleicht nicht nur dort – zu Beginn der sechziger Jahre erfaßt hatte. Hier begann man bereits damals in Kategorien wie »Progressisten« und »Konservative« zu denken, wobei man als Inbegriff des Rückschrittlichen, Fortschrittsfeindlichen die Römische Kurie, und als deren Exponenten Kardinal Ottaviani betrachtete. Damit hatte man freilich auch der so notwendigen differenzierenden Betrachtungsweise entsagt und sich der klassischen Technik des Schwarz-Weiß verschrieben.

---

42 »Deutsche Tagespost« – Römische Warte vom 25. Juli 1963, S. 213.

43 »Materialdienst« 2 (1963), S. 27f.

44 Bereits in ihrer Nummer vom 22. November 1960 hatte die »Römische Warte« ein sehr umfangreiches Resümee einer Predigt über »Die Kirche – unsere Mutter« gebracht, die Montini zur Eröffnung einer großen Volksmission in Florenz gehalten hatte. Darin waren wichtige Grundzüge von Montinis Kirchenbegriff ausgedrückt worden, deren Kenntnis die hier angedeutete Charakterisierung des Erzbischofs von Mailand verboten hätte.

45 »Herder Korrespondenz« 16 (1961/62), S. 392-395 (vgl. oben Anm. 15).

Auf diese Weise sah, interpretierte man nun auch all das, was der Kardinal von Mailand sagte, schrieb und tat.

Ergebnis dieses Vorgehens war es, daß man in Montini *den* italienischen Exponenten der fortschrittlichen Kräfte erblickte und ihn so der deutschen öffentlichen Meinung erscheinen ließ. Was sich gegen die Einordnung in dieses Klischee sträubte, wurde ignoriert.

Es hat den Anschein, daß keineswegs nur die deutsche Presse so verfahren ist (nur sie aber ist hier zu untersuchen gewesen), denn den neugewählten Paul VI. begrüßten, wie eine Schlagzeile der »Süddeutschen Zeitung« sagte, »Freudenschreie auf dem Petersplatz«[46]. In diese Freudenschreie stimmte die deutsche Presse ein.

Daß dieses *Hosianna* noch während des Konzils verstummte und bald nach dem Konzil in das *Crucifige* umschlug, hatte seine Ursache in der Enttäuschung der öffentlichen Meinung und ihrer Ingenieure, die ihre Wunschvorstellungen durch den Papst desavouiert sahen. Sie hatten den Kardinal Montini ebensowenig verstanden, wie sie Paul VI. je begriffen.

Erst nach dem 6. August 1978 entdeckte auch die deutsche Presse etwas vom Geheimnis der Persönlichkeit des Gian Battista Montini.

## Wer war Edvard Kocbek?

*Von Manca Košir*

Es gibt Menschen, die sich in die Geschichte ihres Volkes durch Taten einschreiben, die das gesellschaftlich-politische Gepräge ihrer Welt umgestalten halfen. Andere haben das Gesinnungsfeld des Nationalbewußtseins erweitern und vertiefen geholfen. Eine dritte Gruppe wieder hat Werke geschaffen, die einen Wendepunkt in der Sprache der Kunst bedeuten. Nur vereinzelte außerordentliche Ausnahmen werden auf Grund aller aufgezählten Leistungen geschichtliche Persönlichkeiten. Einer dieser Ausnahmefälle ist Edvard Kocbek, slowenischer Dichter, Schriftsteller, Essayist, Philosoph, Redakteur, Übersetzer, Politiker.

Doch stellt der »slowenische Albert Camus«, wie Kocbek von einigen genannt wird (geb. 1904 in Sveti Jurij an der Ščavnica, gest. 1981 in Ljubljana), eine Ausnahme dar, und zwar nicht nur wegen der zahlreichen Gebiete, auf denen er mit seinem Werk tiefe Spuren hinterlassen hat; er ist eine Ausnahme vor allem wegen seiner Haltung, der er von seinen Jünglingsjahren an bis zum letzten Vers, dem letzten niedergeschriebenen Satz treu geblieben ist. Sein eigener Mensch zu sein, war Kocbeks Richtlinie: unaufhörlich auf der Ebene der intellektuellen Erwägung und des Zweifels zu stehen, die Wahrheit zu suchen und ihr zu folgen, nicht wegen der Macht und Herrschaft darüber, vielmehr um ihrer selbst willen, der herrschenden Ideologie roter oder schwarzer Farbe zum Trotz. Und zu glauben: an die Vermenschlichung des Menschen, an die in Gott umfaßte Einheit von Persönlichkeit und Welt, an die Freiheit. »Vom

46 »Süddeutsche Zeitung« Nr. 149 vom 22. Juni 1963, S. 3.

Beginn meines menschlichen Erwachens an bis heute hat meine gedankliche und praktische Erfahrung stets größere Betonung auf das Ganze als auf seine einzelnen Teile gelegt. Das intensive Erleben von Welt und Leben hat mich zur Überzeugung geführt, daß alle dualistischen Konzepte falsch und trügerisch sind. Alle Entwicklung verläuft in dieser Richtung: sich möglichst bald zu vereinheitlichen oder sich ins Ganze einzugliedern. So sprach zu mir die Wissenschaft, so die schöpferische Intensität und so spricht die neuere theologische Wissenschaft. So wie es nicht zweierlei Geschichten gibt, eine sakrale und eine säkulare, sondern nur eine einzige menschliche Geschichte existiert, so gibt es auch kein Jenseits und Diesseits, sondern nur *ein* Leben des Menschen. Deshalb ist sein Befreien zugleich sein Erlösen und die Erlösung zugleich dessen Befreiung.«[1]

Die intellektuelle Selbstreflexion und eine derartige moralische Haltung, wie es die Kocbeks war, müssen Konflikte auslösen, namentlich in der Politik, wo der Richtsatz herrscht: Wessen die Macht ist, dessen ist auch die Wahrheit. Deswegen war Kocbek ein Außenseiter, sowohl für den institutionalisierten Klerus wie auch für die führenden Parteistrukturen in seinem Lande, deswegen war er weder ein »unser« noch ein »ihrer«. Des öfteren hob er hervor: »Der lebenslängliche berufsmäßige Aktivist und der berufliche Kleriker leben vom Dirigieren und Manipulieren und so entscheiden sie über das ganze menschliche Schicksal . . . Eine Gefahr sehe ich sowohl in der institutionalisierten Revolution als auch im institutionalisierten Reich Gottes. Eine Gefahr sehe ich in ihren wechselseitigen Vereinbarungen. Sie sehen weder die Probleme noch wünschen sie sie zu sehen, infolgedessen existieren sie aber auch gemeinsam in dieser beiden genehmen Form . . . Solange auf der einen und der anderen Seite die Meinung bestehen wird, daß für das Schicksal des slowenischen Volkes am besten berufen der berufsmäßige Revolutionär und der katholische Kleriker sind, wird in dieser weit offenen Welt in Slowenien kein geistiger Fortschritt möglich sein.«[2]

Nach abgeschlossenem Studium am humanistischen Gymnasium nahm das Bauernkind, Sohn eines Organisten, dem die Kirche vertrauter war als sein Vaterhaus, das Studium an der Theologischen Fakultät in Maribor (Marburg an der Drau) auf, trat jedoch kurz vor Beendigung des zweiten Jahrgangs aus dem Priesterseminar aus. »Meine Handlung war demonstrativ, eine Antwort auf das Unrecht, das im Haus begangen wurde und das man nicht gutzumachen gewillt war . . . Ich trat auch deshalb aus, weil ich fühlte, daß der Laie dem Christentum und dem schöpferischen Leben näher steht.«[3] Dieses Verhaltens wegen war Kocbek unerwünscht; der diplomierte Romanist konnte in Slowenien keinen Dienst bekommen, sondern war einige Jahre Hilfslehrer in Kroatien.

Die oben erwähnte demonstrative Handlung war nur für ihn selbst folgenschwer, die späteren hingegen, die eine Fortsetzung dieser typischen Haltung Kocbeks darstellen, wurden schicksalhaft auch für das slowenische Volk. In diesem Zusammenhang ist der Essay »Premišljevanje o Španiji« (Erwägungen über Spanien) hervorzuheben, der vom Dichter im Jahre 1937 in der Zeitschrift »Dom in svet« veröffentlicht wurde.

1 Deutsche Welle, Radio Köln, 27. 9. 1974.

2 Družina, 2. Februar 1984.

3 »Wer bin ich?« Vortrag in Triest am 27. April 1965.

Darin entwickelte Kocbek die These, daß sich zahlreiche führende christliche Kreise in den Dienst des Faschismus gestellt und daß die Geistlichkeit schon seit jeher (nach Berdjajev) eine Vorliebe für das Bürgertum gezeigt hätte. Mit diesem Essay hat Kocbek eine Differenzierung in den katholischen Kreisen Sloweniens bewirkt, welche die bedeutsame Gruppe der fortschrittlichen christlichen Sozialisten auszugestalten half. Diese wurden beim Angriff auf Jugoslawien Mitbegründer der Befreiungsfront, des Kernes des Widerstandes gegen die Okkupationsmächte in Slowenien. Kocbek wurde als Repräsentant dieser Gruppe auch sofort in ihren Exekutivausschuß eingeschaltet. Diese schicksalhafte Entscheidung wurde indessen auch durch Kocbeks Zeitschrift »Dejanje« (»Die Tat«, 1938-1941) vorbereitet, die er nach der Auseinandersetzung wegen des Essays über Spanien herauszugeben begann. Mit diesem Organ suchte er »die Kohäsion des Slowenentums, die Verpflichtung zur Menschlichkeit, die schöpferische Intensität und ein entklerikalisiertes Christentum zu verkünden« und »auf das sich nähernde faschistische Ungeheuer hinzuweisen«.[4] So half er mit, das slowenische Bewußtsein zu mobilisieren.

Kocbeks Überzeugung, daß nur ein freies Leben ein menschenwürdiges Leben ist, hat ihn unter die führenden Persönlichkeiten des slowenischen Volksbefreiungskampfes und unter die politischen Nachkriegsfunktionäre eingereiht: Während des Krieges war er Mitglied des Exekutivausschusses der Befreiungsfront, Vizepräsident der AVNOJ (»Antifaschistischer Rat der Volksbefreiung Jugoslawiens«), Gesandter des »Nationalkomitees«, der provisorischen Regierung von Vis, am Vatikan; nach dem Krieg war er Minister für Slowenien in der Bundesregierung, und bis zum Jahr 1952 Vizepräsident des slowenischen Parlaments und Vizepräsident des Exekutivausschusses der Befreiungsfront.

Daß er sämtlicher Funktionen enthoben und daß ihm nach dem Jahr 1952 für zehn Jahre das Publizieren verboten wurde, bestätigt, daß sich bis zu diesem Zeitpunkt in Slowenien Kocbeks Visionen vom Recht auf eigene Meinung, von einer solchen Revolution, die nicht nur einen sozialen und politischen Charakter haben, vielmehr auch das Bild des slowenischen Menschen im Sinn eines Meinungspluralismus und des freien Ausdrucks der Persönlichkeit wandeln wird, nicht verwirklicht hatten. Die Regierung begründete ihre »Kündigung« dem Politiker und Schriftsteller Kocbek mit seinen berühmten, im Jahre 1951 erschienenen Novellen »Strah in pogum« (»Angst und Mut«). Darin brach der Schriftsteller mit der Tradition der schwarz-weißen Beschreibung des Volksbefreiungskampfes, wies auf die menschlichen Dimensionen der Partisanen und der Okkupanten und auf die psychischen Bedrängnisse der Menschen hin, die sowohl von Mut als auch von Angst durchdrungen waren . . . »Tatsächlich hat sich erst heute enthüllt, daß die Novellen zu Unrecht angeklagt worden sind. Das Regime wollte eben mit ihrer Hilfe ein genügend schweres Verfahren entwickeln, um sich meiner zu entledigen. Diese Machination ist ihm natürlich gelungen.«[5]

Vielleicht hat erst die »Affäre Kocbek« im Jahr 1975 (sie fand auch in der deutschen Presse einen Widerhall, sie löste z. B. den von Nobelpreisträger Heinrich Böll verfaßten Offenen Brief aus) deutlich gezeigt, warum Kocbek nicht »unser« war.

4 »Wer bin ich?« Vortrag in Triest am 27. April 1965.

5 Deutsche Welle, Radio Köln, 27. 9. 1974.

»Unser« war nämlich nicht Kocbeks Zweifel daran, daß die herrschende Macht alles und jedes, was sie tat, auch tun mußte, »unser« war nicht dieses typische intellektuelle Bedenken, bei Kocbek noch von der Moral des christlichen Existenzialisten untermauert. War es wirklich notwendig, die 11 000 von den Engländern ausgelieferten Weißgardisten im schon freien Jahr 1945 zu töten ohne vorhergehenden Prozeß, überlegte Kocbek unter anderem im Interview, veröffentlicht im Buch, das in Triest als Festgabe zu seinem siebzigsten Geburtstag herausgegeben wurde, was den »Fall Kocbek« auslöste. War es notwendig . . .?

Manche vertreten die Meinung, daß die Partei dem Dichter einen großen Dienst erwies, indem sie ihn aller politischen und gesellschaftlichen Funktionen enthob. Daß sie auf diese Weise Kocbeks eigenen, in der Februarnummer 1941 der Zeitschrift »Dejanje« niedergeschriebenen Gedanken verwirklicht hat. »Der Intellektuelle unserer Zeit muß wissen, daß auch von seiner Entscheidung vieles abhängt. Deshalb muß er sich möglichst rasch für die neue Ordnung entscheiden, doch darf er sich mit keiner ideologischen Richtung ganz und gar verknüpfen, sondern muß in ihrem Rahmen eine freie Person, ein schaffender Mittelpunkt des Lebensgeschehens bleiben. Die rechte Verbundenheit bedeutet keineswegs die sklavische Unterwerfung unter eine Doktrin, sondern die Befreiung und Verwirklichung des Menschen, dies jedoch allerdings nur dann, wenn es dem Menschen vor allem um historische und nicht um lediglich ideologische Entscheidungen zu tun ist.« Nach dem Jahr 1952 arbeitete Kocbek bei diesen Entscheidungen nicht mehr mit, wohl aber »bewertete« er sie nach wie vor auf seine Weise. Seine zwei Partisanen-Tagebücher »Tovarišija« (Kameradschaft, 1948) und »Listina« (Urkunde, 1967, 1983) sowie die bereits oben erwähnten Novellen halfen nämlich, ein anderes Verhältnis zu diesen Entscheidungen zu schaffen: nicht dogmatisch, sondern intellektuell und menschlich.

Kocbek selbst hat indessen in diesem Zeitabschnitt vor allem gedichtet, betätigte sich also in der freiesten aller Tätigkeiten – in der Kunst. Schon mit seiner allerfrühesten Sammlung »Zemlja« (Erde, 1934) schrieb er sich unter die Schrittmacher der modernen Poesie in Slowenien ein. Er war ein »Poet des Schicksals«, wie er selbst die wahren Poeten nannte. Er sang von der Zeit, die er lebte und wie er sie lebte, über seine existenziellen Erfahrungen. Die Widersprüche seines persönlichen und menschlichen Grauens (»Groza«, 1963), die »Poročila« (Berichte, 1969) von den Träumen und Traumata der Zeit des historischen Umbruchs werden in Kocbeks feinfühliger Sprache aller dieser gesammelten Gedichte »Zbrane pesmi« (1977) zu allgemeinmenschlichen, wie ja jede wahre Kunst allgemeinmenschlich ist. Edvard Kocbeks außergewöhnliche poetische Energie bewirkte das Funktionieren seiner Gedichte »als lyrisches Drama vom modernen Menschenschicksal überhaupt, das zwischen die objektiven Anforderungen der Welt, ihren Tensionen und Manipulationen und seiner unbezwingbaren subjektiven Verknüpftheit damit gespannt ist«.[6]

Einleitend haben wir geschrieben, daß Kocbek das slowenische Nationalbewußtsein beeinflußt hat. Wir sollten jedoch sagen, daß er nach wie vor einen Einfluß auf dieses Bewußtsein des Zwei-Millionen-Volkes am Fuße der Alpen ausübt. In seinem Geist denkt und wirkt nämlich eine Reihe Intellektueller, die Kocbeks authentische Haltung übernommen hat. Für intellektuelle und moralische Reflexion, für den Pluralismus

6 Andrej Inkret in den Abschiedsworten anläßlich des Todes Kocbeks.

der Meinungen, für das Geöffnetsein der Wahrheit setzt sich z. B. die zentrale kulturelle Zeitschrift »Nova revija« (Neue Revue) ein, deren Programm die Ausweitung des Geistes in Kocbeks Sinn ist. Die neue Zeitschrift, die im Mai 1982 zu erscheinen begann, ist auf Anregung von 60 bekannten Persönlichkeiten der slowenischen Kulturszene entstanden. Diese kämpften ganze zwei Jahre für die Gründung einer Zeitschrift neuer Kriterien, die kultur-ideologische Projekte von künstlerischen unterscheiden und sich der Selbsterforschung und der Selbstreflexion widmen werden. Die Angriffe, die nach der Veröffentlichung des Briefes der 60 Unterzeichnern einsetzten und nicht enden wollten, zeigen, daß Kocbeks Geist berechtigterweise noch weiterhin am Werk ist, doch auch, daß er schon geholfen hat, das Meinungsspektrum in Slowenien zu erweitern – kommt doch die »Neue Revue« trotz der erwähnten Angriffe regelmäßig heraus. Auch um Kocbeks willen.

*

Für das Verständnis der Bedingungen, unter denen die im Beitrag von Frau Manca Košir erwähnte Zeitschrift »Nova revija« erscheint und das Vermächtnis des Dichters Edvard Kocbek fruchtbar zu machen sucht, ist es vielleicht nützlich, einige Informationen nachzutragen, die sich leichter hierzulande als in Jugoslawien formulieren lassen.

Die »Sozialistische Republik Slowenien« ist die kleinste der sechs Teilrepubliken Jugoslawiens. Sie hat nur etwa 1,8 Millionen Einwohner. Die Slowenen legen großen Wert darauf, daß sie ein eigenständiges Volk sind, ihre eigene Sprache sprechen und ihre eigene Kultur pflegen – dies in Formen und mit Methoden, auch mit Auslandsbeziehungen, die sie sich selbst aussuchen wollen. In wirtschaftlicher Hinsicht steht Slowenien an der Spitze, was das Einkommen der Bevölkerung pro Kopf angeht. Ebenso verhält es sich mit dem Devisen bringenden Export von Industriegütern und Dienstleistungen (Druckgewerbe). In Slowenien arbeiten einige zehntausend »Gastarbeiter« aus den südlichen Teilrepubliken Jugoslawiens. Aus dem, was die Slowenen erwirtschaften, wird ein beträchtlicher Teil für »Entwicklungshilfe« zu Gunsten der ärmeren Gebiete des Gesamtstaates abgezweigt. Daraus entstehen schwierige Probleme – die slowenischen Wirtschaftsbetriebe möchten ihre mühsam verdienten Gelder in eigenen Investitionen in Makedonien oder in Montenegro anlegen, nicht der gesamtstaatlichen Verteilungs-Bürokratie zu beliebiger Verwendung anvertrauen. Aber die potentiellen Empfänger beklagen sich bereits über den »Neokolonialismus« der nördlichen, reicheren Investoren und suchen ihre eigenen Planungsvorstellungen durchzusetzen.

Slowenien hat in den letzten Jahrzehnten alle Schwierigkeiten durchgemacht, die mit einer raschen Industrialisierung und Urbanisierung einherzugehen pflegen: Landflucht, Wohnungsnot in den Städten, Auflösung der alten Familienstruktur, Binnenwanderung. Davon ist auch die Kirche nicht verschont geblieben. Der Mangel an Priesternachwuchs hat inzwischen auch die »fortgeschrittenen« Gebiete im kommunistischen Jugoslawien erreicht, Slowenien und Kroatien. Zwar ist der Katholizismus noch immer eine geistige Macht, die niemand übersehen kann. Noch immer gibt es ein Kirchenblatt, dessen Auflage so hoch ist, daß es jedes Haus im Lande erreichen kann,

ein Zustand, von dem Diözesanblätter in Deutschland nur träumen können. (»Družina« ist übrigens eine gut gemachte, vortrefflich illustrierte und gedruckte Zeitschrift, die in ihrer redaktionellen Linie Deutlichkeit mit Vorsicht, Mut mit Verständnis für den Gegner zu verbinden versteht.)

Im Unterschied zum Kirchenblatt »Družina«, das in der Verantwortung des Bistums erscheint, gehört »Nova revija« zu den Unternehmungen, die nach den Vorschriften für das allgemeine Pressewesen konstruiert sind. Wie die Tageszeitungen des Landes, so kommt auch »Nova revija« in einem Verlag heraus, der dem System der »selbstverwalteten Wirtschaft« entspricht. Es gibt einen »Rat der ›Nova revija‹«, dem neben Vertretern der geistigen Linie des Blattes auch Delegierte der politischen Gremien angehören, also Personen, die direkt oder indirekt der kommunistischen Partei zuzuzählen sind. Der Leser kann sich darüber unschwer informieren: das Impressum der Zeitschrift fügt den Namen dieser Delegierten in Klammern jeweils den Hinweis auf ihre Funktion hinzu.

Auch in der Redaktion herrscht nicht eine einzige Richtung, man sucht eine »pluralistische Diskussion« zu verwirklichen, wenn auch mit dem Schwerpunkt »offener Katholizismus«. Die Initiatoren sind in die Schule des »Renouveau Catholique« gegangen, manche von ihnen stehen Emmanuel Mounier und seinem »Personalismus« nahe. Wenn es etwas gibt, was alle verbindet, dann ist es der heftige Wunsch, ein Forum der intellektuellen Debatte in slowenischer Sprache zu besitzen, das weder dazu zwingt, seine Gedanken in das Gewand einer fremden Sprache zu zwängen, noch sich den Riten der innermarxistischen Auseinandersetzung zu unterwerfen, die in Jugoslawien eine ziemlich rigide Tradition haben.

»Nova revija« kann nicht allzu teuer sein – das fast zweihundert Seiten starke Heft kostet 150 Dinar, also etwa 3,00 DM. Die nötige Subvention fließt aus dem »Kulturfonds der Republik Slowenien«, und es ist mehr als wahrscheinlich, daß der Entschluß, diese Mittel regelmäßig zur Verfügung zu stellen, in erster Linie das Ziel der Sprachförderung verfolgt. Keine Sprache kann lebendig bleiben, wenn sie nicht über Podien für die literarische und intellektuelle Aussprache verfügt. Da es so gut wie alle einigermaßen namhaften Autoren des Landes waren, die der Petition für diese Zeitschrift ihre Unterschrift gaben, hielt es die politische Führung für zweckmäßig, diesem Wunsch stattzugeben, auch wenn sie von der redaktionellen Linie, die sich abzeichnete, nicht gerade entzückt war. Übrigens kann man sich vorstellen, daß auch kirchliche Amtspersonen eine neue Ausgabe der Zeitschrift nicht ganz ohne innere Spannung aufschlagen; es gibt darin, wie in Kocbeks Werken, manches Wort der Kritik und des Appells an die »real existierende Kirche«.

Die kommunistische Orthodoxie scheint sich inzwischen von dem Schock über das Auftauchen eines Organs, das außerhalb ihres Einflußbereichs entstanden ist, soweit erholt zu haben, daß sie zum Angriff übergehen kann. Josip Vidmar, alter Kämpfer der Partei auf dem literarischen Felde, warf den führenden Genossen »übertriebene Toleranz« vor und denunzierte »Nova revija« als einen Sammelplatz von Intellektuellen, die »in scharfer Opposition« zur kommunistischen Führung stünden. Die Wirkung war wohl anders, als Vidmar erwartet hatte. Die Redaktion legte kein Sündenbekenntnis ab, sondern durchleuchtete Vidmars politische Vergangenheit. Sie erinnerte daran, daß Vidmar die Hetze gegen Edvard Kocbek im Jahre 1952 betrieben habe, daß Begriffe wie Selbstverwaltung und Pluralismus für ihn überhaupt nichts bedeuteten,

daß er sie nur als Fassade benutze, um seinen »reaktionären« Standpunkt zu verdecken. Sie gingen in ihrer Argumentation sogar so weit, daß sie die Situation des Partisanenkampfes heraufbeschworen und den »pluralistischen Charakter« der Abwehr der Okkupation betonten: Der Katholik Kocbek habe Seite an Seite mit atheistischen Kommunisten gekämpft. Er wie andere Nicht-Kommunisten seien später verdrängt worden, an ihrer Schlüsselrolle für den nationalen Kampf könne aber im Ernst nicht gezweifelt werden. Die ursprünglichen Prinzipien der »Befreiungsfront« seien pluralistisch, nicht monolithisch gewesen.

Vidmar antwortete auf diesen Gegenangriff nicht selbst, sondern durch seinen früheren Sekretär Joze Javorsek. Damit rutschte die Debatte auf ein deutlich tieferes Niveau. Schlag-Wörter wie »Rechte«, »faschistische Methoden« und »Weißgardisten« ersetzten die Argumente. Javorsek verstieg sich zu der absurden Frage: »Wollen Sie etwa, daß sich in Slowenien die Tragödie der spanischen Revolution oder die heutige Tragödie der Palästinenser wiederholt?«

Es ist nicht anzunehmen, daß solche Töne auf Verständnis stoßen. Schon eher könnte seine zweite Frage auf Resonanz rechnen: »Oder tut es Ihnen leid, daß wir uns nicht im Pluralismus veralteter westlicher Modelle wiedergefunden haben, gegen den heute alle Strömungen der fortschrittlichen westeuropäischen politischen Avantgarde kämpfen?«

Die slowenischen Künstler, Literaten und Wissenschaftler stehen in hinreichend lebhaftem Austausch mit Kollegen in anderen europäischen Staaten, nicht nur mit Angehörigen der slowenischen Minderheiten (etwa in Italien und in Nordamerika), sondern auch mit den kulturellen Repräsentanten anderer Sprachräume, daß sie sich ein eigenes Bild von »veralteten westlichen Modellen« machen und sie in ihren Vor- und Nachteilen gegen das von der kommunistischen Partei nach Tito praktizierte Modell abwägen können. Carl Gustaf Ströhm, der (in »Die Welt« vom 4. 1. 1984) über diese Debatte berichtet hat, ist der Ansicht, daß Javorsek mit seiner Frage die eigene Furcht vor einem »westlichen« Pluralismus verraten habe . . .

Die Pluralismus-Diskussion hat in Slowenien eher eine Chance, zu greifbaren Ergebnissen zu führen, als in anderen Regionen Jugoslawiens. Ljubljana (Laibach) liegt nicht nur geographisch, sondern auch geistig recht weit von Belgrad entfernt. Etwa die Hälfte der 600 km langen, in allen Landkarten irreführend als Magistrale eingetragenen Straße, die beide Städte eher trennt als verbindet, befindet sich in einem unbeschreiblich schlechten Zustand. Halbmetertiefe Schlaglöcher durchfurchen sie. Man ist geneigt, diesen Sachverhalt auch symbolisch zu deuten, wenn man hört, wie intensiv die Interessen auf die eigene Republik konzentriert sind, wie selten die ferne Zentrale in Gedanken und Gesprächen vorkommt.

Aber Slowenien ist keineswegs eine politische Idylle. Die etwas größere Toleranz der Diskussion darf nicht verwechselt werden mit der Bereitschaft zu einem »herrschaftsfreien Diskurs«. Überall wird die alleinige Führungsrolle der Partei betont, und es bedeutet in der Praxis keine Einschränkung, wenn sie ihren Einfluß über Institutionen und Gremien ausübt, in denen das Wort kommunistisch nicht vorkommt. Die Beschränkungen, denen die Kirche und ihre Amtsträger unterliegen, mögen weniger auffällig sein als in Kroatien oder in Bosnien (und treten deshalb auch seltener in westlichen Meldungen auf), einen unbewältigten »Fall Stepinac« gibt es in Slowenien nicht. Aber daß Kommunismus und Religion, Partei und Kirche Gegner sind,

zwischen denen Versöhnung nicht möglich ist, gilt auch hier, weil der Kommunismus jedweder Observanz, nach Tito wie vor ihm, Anspruch erhebt auf Leib und Seele des Menschen. Die slowenische Partei reagiert dabei gelassener, vielleicht deshalb, weil sie erkannt hat, daß die Industrialisierung und alles, was mit ihr einhergeht, unaufhaltsam und ganz von selbst den Weg für ihren Sieg vorbereitet. Die Auseinandersetzungen werden stiller als anderswo geführt, sie sind deshalb nicht weniger ernst, sie treffen ihre Opfer nicht minder hart.

So kann heute niemand voraussagen, welchen Weg »Nova revija« vor sich hat. Gewiß ist »Cankarjeva zalozba« ein erfahrener und angesehener Literaturverlag, der keine aussichtslosen Experimente betreibt. Auch vereinigt sich in der Redaktion ein so großes Potential an geistiger und künstlerischer Produktivität, daß von dieser Seite keine Verkümmerung zu fürchten ist. Aber die Entscheidungen von Politikern in Jugoslawien folgen ihren eigenen Gesetzen, und was heute als Quelle slowenischer Selbstbestätigung und als Bühne intellektueller Repräsentation förderungswürdig erscheint, kann morgen unbequem und mißliebig werden. Was das Publikum angeht, hat »Nova revija« das Spiel schon gewonnen. Jede Ausgabe der in 2000 Exemplaren erscheinenden Zeitschrift ist nach ein paar Stunden an den Kiosken ausverkauft, ältere Nummern sind nur durch gute Beziehungen zu haben, leihweise natürlich.

*Otto B. Roegele*

# GLOSSEN

ABLÖSUNG DES CHRISTENTUMS durch die »Neue Religiosität«? – Seit einiger Zeit ist der Sammelbegriff »Neue Religiosität« im Umlauf. Mit ihm wird ein breites Feld abgedeckt, das von neu-religiösen Sekten bis zum Spiritismus, von Kartenschlagen bis zu magischen Zirkeln, von sogenannter Mystik bis zu meditativen und schamanistischen Praktiken reicht. Hubertus Mynarek spricht in seiner »Dokumentation« (Religiös ohne Gott? Neue Religiösität der Gegenwart in Selbstzeugnissen) von einer »epochalen Metamorphose der Religion«, von einer »qualitativ transformierten Religiosität«. Das alte »Jesus ja, Kirche nein« wird ausdrücklich weitergeführt zu: »Religiosität ja – monotheistische Religion nein«. Aber selbst »Religiosität« ist für Joachim Ernst Berendt, dem Jazz-Spezialisten, der einen eigenen Ehrennamen bei den Shree Raijnesh Bhagwan-Leuten trägt, noch zu klar umrissen; er möchte seine Vorstellung in: Nada Brahma, Die Welt ist Klang, lieber »Spiritualität« nennen. Im Grunde sind die neu-gnostischen Ideen leicht zu durchschauen. In Mynareks Dokumentation findet man zum Beispiel überraschend viele Zeugnisse von der Scientology Church oder von Leuten, die früher einmal bei Mathilde Ludendorffs Gott-Gläubigkeit ihr Heil suchten. Doch wenn man entdeckt, daß der »Rheinische Merkur« ein unkritisches Buch wie H. D. Zimmermanns »Rationalität und Mystik« hochlobt, worin E. Bloch, W. Kandinsky, L. Wittgenstein, Meister Eckhart, Hildegard von Bingen, Angelus Silesius, Robert Musil, Dionysos (sic!) Areopagita unter den einen Oberbegriff »Mystik« vereinnahmt werden; wenn man noch kürzlich (6.4 1984) dort eine ganze Seite über »Tonbandstimmenforschung« finden konnte (die Toten sprechen auf geheimnisvolle Weise auf unsere leeren Tonbänder), dann nimmt man solche Äußerungen der »Neuen

Religiosität« ernster. Der Mensch ist unzerstörbar religiös geprägt: *Anima naturaliter religiosa.* Und wenn er die Antwort Jesu Christi, der Offenbarung nicht hören mag, dann sucht sich gerade der Abendländer, der von der Botschaft des Neuen Testaments geprägt bleibt, auf abenteuerliche Weise seine »Neue Religiosität«.

Uns ist ein Doppeltes vonnöten: das »Mea maxima culpa«, das in eine Neubesinnung weitergehen muß – denn nur weil die Verkündigung es versäumte, können diese seltsamen Dinge wuchern. Aber zugleich auch braucht es Unterscheidung – in wie vielen gut-katholischen Pfarreien spricht man doch heute über Reinkarnation? Wie viele antichristliche Literatur wird doch von Verlagen mit guter katholischer Tradition verbreitet? Es geht nicht um Verdammung, sondern um Kennenlernen und Urteilsbildung; nur darüber gibt es auch Selbstbesinnung.

Zur Beurteilung sei aus einer Vielzahl ähnlicher Fälle ein in unlängst in München erschienenes Buch herausgegriffen: Hören wir das Resümee des Herausgebers von »Stille Fluchten«,[1] Knut Walf, Professor für katholisches Kirchenrecht: »Daß ein Ende der christlichen Religion und damit auch der Kirche(n) bevorsteht, ja sich wohl bereits vielerorts vollzieht, haben gerade treueste Christen unseres Jahrhunderts in luziden Momenten gesehen. Es sei nur an die beiden Jesuiten Teilhard de Chardin und Alfred Delp erinnert.« Wer sich nur etwas mit den »beiden Jesuiten« beschäftigt hat, wer die von R. Bleistein herausgegebenen Werke A. Delps zur Kenntnis nimmt, oder die »Lettres intimes« (1974) von Teilhard aufschlägt, steht fassungslos vor einer solchen Verfälschung der Zeugnisse meiner Mitbrüder.

Aber nun zur These, die im kurzen Vorwort als »Veränderung des religiösen Bewußtseins durch eine allgemeine Bewußtseinsmutation« vom Herausgeber angekündigt wird und wozu die Autoren des Bandes Beiträge liefern möchten.

Zentral ist Willy Obrist (Bewußtseins-Mutation und neue Auffassung von Religiosität): »Nicht mehr als Bezogensein des Menschen auf ein personales metaphysisches Wesen wird Religiosität nun aufgefaßt, sondern als Bezogensein des Ich auf das Selbst: auf den ›inneren Meister‹.« Was der christliche Glaube für objektive Wahrheit hält, sind nur »Mythologeme . . ., die auch in anderen Kulturen vorkommen, und als archetypische Formulierungen, d. h. als Sprachfiguren des Unbewußten zu verstehen sind«. Obrist nennt dies ein »Hereinklappen der metaphysischen Welt« in die Psyche und versucht es (wie schon früher), durch Tafeln anschaulich zu machen. »Der ›sich dem Menschen offenbarende Gott‹, der ›lebendige, erfahrbare Gott‹ des archaischen Menschen . . . (wurde) durch die Bewußtseins-Mutation ins Innere des Menschen hineinverlegt.«

Werner Post möchte dies (Wandlungen der Religionskritik) bestätigen. Er entwirft ein Konzept des Umgangs mit Religion, das »von kosmologischen, eschatologischen und identitätsmetaphysischen Aspekten bewußt freigehalten« ist, das zwar zu tun hatte (Vergangenheit!) »mit Erlösung oder Identität« »in der jüdisch-christlichen und metaphysischen Tradition«, aber nun davon frei ist. »Man wird sich aber hüten müssen, aus möglichen genetisch-historischen Aspekten via Säkularisierungsthese eine desakralisierte christliche Ethik zu rekonstruieren.« Post zieht das Fazit: »Dieses Konzept (des Umgangs mit Religion basiert) . . . mehr als andere dezidierte Formen der Religionskritik bereits auf einer als faktisch vorausgesetzten Erschöpfung der religiösen Tradition, die einer besonderen Auseinandersetzung nicht mehr bedarf, somit also auch das prinzipielle Ende der Religionskritik bedeutet.« Mit anderen Worten: Religionskritik ist zu Ende, weil es auch keine Religion mehr gibt.

Einen kleinen Hoffnungsschimmer läßt Heinz Robert Schlette (Möglichkeiten der Veränderung des religiösen Bewußtseins in religionsphilosophischer Sicht). Für ihn wird »Religion« heute zu einem grundsätzlichen »Nein«, das auf keinen Fall sich an irgend etwas Positives anhängen darf: »Religion als

1 München 1983.

Dissens, als Nicht-ein-verstanden-Sein, als das Nein« »gegenüber allem, was faktisch ist«; es ist »die Verweigerung des Einverständnisses mit der Faktizität bzw. den Modalitäten dieser Welt, wie wir sie als Concretum in der unauflöslichen Verschränkung von Natur und Geschichte nach wie vor zu sehen bekommen und zu ertragen haben«. Dieses grundsätzliche Nein ist keine Art von Negativer Theologie: »Es ist keineswegs der Vorblick und Ausblick auf ein ›Geheimnis‹, auf jene Leere, jenes Nichts und jenes Schweigen im Sinne religiös-mystischer Negativität.« »An die Stelle angeblicher ›Philosophie der Hoffnung‹ tritt damit eine Philosophie des Murrens und des Harrens.« Auch »rare(n) Momente emphatischer Gegenwartserfahrung sollten nicht kurzerhand als Transzendenz-Bestätigung beansprucht werden.« Was bleibt, ist eine Ausschau . . ., »ohne zu wissen, ob und wann das Dunkel sich aufhellt, von dem wir wissen, daß wir es niemals akzeptieren können«.

Positiver und auch harmloser ist Ursula King (Der Beitrag der feministischen Bewegung zur Veränderung des religiösen Bewußtseins). Sie zeigt nur, daß in diesen Bewegungen sich religiöse Sehnsucht und verschüttete religiöse Impulse äußern – ein berechtigtes Anliegen.

Ich weiß nicht, ob der Aufsatz von Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ (Verändert die Praxis des Zen das religiöse Bewußtsein) vom Herausgeber als Aushängeschild an den Anfang gesetzt wurde oder ob P. Lassalle wirklich die Thesen von Knut Walf teilt. Aber auch bei ihm gibt es Tendenzen, die in die Richtung der Psychologie von Obrist weisen. Die Zen-Meditation soll bewirken, daß »der Glaube ins Schauen eintritt«. »In diesem Schauen, das ja auch ein Grundanliegen des neuen Bewußtseins ist, vergeht jeder Zweifel, denn hier schaut die Seele durch ihre Tiefe das umfassende Sein.« »Alles Begriffliche enthält immer schon eine Interpretation und ist nicht mehr die Sache selbst. Mit diesem Vorbehalt läßt sich wohl sagen, daß die Erleuchtung die Erfahrung absoluter Wirklichkeit ist. Wir vermeiden das Wort ›Gott‹, schon deshalb, weil mit ihm bestimmte weltanschauliche Vorstellungen assoziativ verbunden sind.«

Das Richtige daran ist Erbgut der christlichen Theologie. Schon Thomas von Aquin schrieb: Wir glauben nicht den Satz, die Begriffe, wir glauben »die Sache«, das ist Gott in Jesus Christus. Aber gehört dieser Jesus und mit ihm die Menschen, die ich liebe, auch zu den Hindernissen, die versinken müssen, damit der Mensch in »die Erfahrung der All-Einheit« eingeht?

Ich bin überzeugt, daß P. Lassalle dies nicht meint. Aber der Aufbau des Buches mit der Grundthese: Christentum sei nur eine längst überholte Projektion innerer psychischer Erlebniswelt und sei deshalb am Sterben, wenn nicht gar schon tot, okkupiert auch seine Erfahrungen. Er nämlich wird mit King unter »Symptome« eingereiht; Obrist, Post und Schlette geben die »Analysen«, und Walf zieht mit der zu Beginn zitierten These den Schluß und nennt es »Folgen«. Damit ist das Christentum beerdigt oder auf psychische Phänomene reduziert – eine Auffassung, die heute manch einer vertritt, die sich aber nicht mit einem »christlichen Mäntelchen« drapieren sollte.

Von P. Lassalle würde ich mir eine Distanzierung von diesen Thesen wünschen; dann käme vielleicht auch ein ehrliches Gespräch über die wirkliche Veränderung des »religiösen Bewußtseins« in Gang, ein ideologiefreies Gespräch über die Erneuerung der christlichen Erfahrung. Josef Sudbrack SJ

COMMUNIO LUSITANA. – MITTE Februar erschien das erste Heft der neuen Edition der portugiesischen Ausgabe von Communio. Der Titel lautet: Communio. Revista Internacional Cátolica. Sitz der Redaktion ist Lissabon. Leiter der Redaktion sind Manuel Isidro Alves, Henrique de Noronha Galvão und José E. Borges de Pinho. Es erscheinen jährlich sechs Hefte.

Antonio M. Sicari, geboren 1943, Priester 1967, gehört dem Orden der Unbeschuhten Karmeliten an. Doktor der Theologie und Lizentiat in den Bibelwissenschaften. Direktor der italienischen Ausgabe von Communio. Lehrt in Brescia. Den Beitrag auf Seite 315 übersetzte aus dem Italienischen August Berz.

Ernst Ludwig Ehrlich, geboren 1921 in Berlin, ist Direktor des europäischen B'nai B'rith in Basel. Früher Lehrtätigkeit an den Universitäten in Berlin, Frankfurt, Zürich und Bern. Er ist Mitglied des Gesprächskreises »Christen und Juden« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken und beim entsprechenden Gremium der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), dessen Vorsitzender er auch ist.

Horst Bürkle, geboren 1925 in Niederweisel (Hessen), 1956 ev. Studentenpfarrer in Stuttgart, 1959 Studienleiter der Missionsakademie Hamburg, 1965 Dozent an der Universität Kampala (Uganda), seit 1968 ordentlicher Professor für Missions- und Religionswissenschaft an der Universität München.

Ricardo Vélez Rodríguez, geboren 1943 in Columbia, lehrt Philosophie an der Universität Gama Filho in Rio de Janeiro sowie an der Katholischen Universität Petropolis und in der Fakultät João Paulo II in Rio. Den Beitrag auf Seite 343 übersetzte aus dem Portugiesischen Gerhard Schäfer.

Johannes Overath, geboren 1913 in Sieglar, seit 1948 Professor für Homiletik und Kirchenmusik am Erzbischöflichen Priesterseminar zu Köln; 1955 Mitglied des Rundfunkrates WDR, 1964 Präsident der Internationalen Vereinigung für Kirchenmusik. – Bei dem Beitrag auf Seite 355 handelt es sich um den Text, den Overath auf der XV. Kirchenbautagung in Trier (11.-14. April 1983, Thema: Der architektonische Ort der Kirchenmusik) vorgetragen hat.

Walter Brandmüller, geboren 1929, ist seit 1971 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

Manca Košir, geboren 1948 in Maribor (Marburg an der Drau), ist Assistentin und Lehrbeauftragte am Lehrstuhl für Theorie und Praxis des Journalismus in der Fakultät für Soziologie der Universität Ljubljana (Laibach). Für ihre Abschlußarbeit über das »Interview in der slowenischen Presse« erhielt sie den Preseren-Preis. Der Beitrag auf Seite 378 wurde aus dem Slowenischen von Adele Zgur übertragen. – Eine Auswahl der Dichtungen Edvard Kocbeks sind in der Bundesrepublik erschienen unter dem Titel »Die Dialektik« »Ars poetica« im Horst Heiderhoff Verlag Frankfurt a. M. 1968, und »Dichtungen« im Chr. Gauke Verlag Hann. Münden 1978.

Josef Sudbrack SJ, geboren 1925 in Trier, Dozent für geistliche Theologie in Innsbruck; Visiting Professor an der Harvard Universität (USA), ist Herausgeber der Zeitschrift »Geist und Leben«; lebt in München.

Wir bitten unsere Leser zu entschuldigen, daß dieses Heft so spät ausgeliefert wurde. Grund dafür ist die Bestreikung unseres Kommissionärs und Herstellers durch die Industrie-Gewerkschaft Druck und Papier.

# »...wie auch wir vergeben unsern Schuldigern«

## Philosophische Überlegungen zum Bußsakrament

*Von Peter Henrici SJ*

Kann die Möglichkeit der Sündenvergebung philosophisch erhellt werden? Unter dem Eindruck seines eigenen Konversionserlebnisses hat Max Scheler in seinem 1919 veröffentlichten Aufsatz »Reue und Wiedergeburt« eine solche Erhellung versucht. Die Aufgabe war nicht leicht. Sündenvergebung scheint eine Art Ausmerzung vergangener Taten, ein Ungeschehen-Machen dessen, was geschehen ist, zu beinhalten, und widerspricht damit offenbar einer der sichersten philosophischen Einsichten. »Quod factum est, factum non esse non potest« formuliert der hl. Bernhard das Widerspruchsprinzip.[1] Wie kann die Reue, philosophisch gesehen, mehr und anderes sein als ein hilfloses Sich-Grämen über die eigene, nicht wieder gut zu machende Vergangenheit (Spinoza[2])?

Schelers Antwort lautete, die Reue, als »eine in der Sammlung fundierte mögliche Steigerung der Niveauhöhe des geistigen Daseins«, lasse uns »den ganzen alten Ich-Zustand tief unter uns erblicken«;[3] sie stoße so »Motiv und Tat, die Tat mit ihrer Wurzel, aus dem Lebenszentrum der Person heraus« und mache damit »den freien, spontanen Beginn, den jungfräulichen Anfang einer neuen Lebensreihe möglich«, indem sie die »jungen, noch schuldfreien Kräfte« der Seele »aus dem Zentrum der eben vermöge des Reueaktes nicht länger mehr gebundenen Persönlichkeit« hervorbrechen lasse.[4] Eine solche »Form der *Selbstheilung* der Seele«[5] sei möglich, weil unsere eigene Erlebnisvergangenheit, im Unterschied zu den bloßen Naturereignissen, in jedem unserer späteren Lebensmomente noch gegenwärtig und somit »noch wertunfertig und sinnunbestimmt« sei.[6] »Vor unserem Lebensende ist alle Vergangenheit, wenigstens ihrem Sinngehalt nach, immer nur das Problem: was wir mit ihr anfangen sollen«.[7] Die Reue, als objektivierende, den unmittelbaren

---

1 Bernhard von Clairvaux, De consideratione V, XII, 26: »Quod factum est, factum non esse non potest. Proinde etsi facere in tempore fuit, sed fecisse sempiternum manet.« Eine ähnliche Formulierung findet sich schon bei Plautus (Aulularia IV, 10, 11) und dann wieder bei Descartes (Principia I, 49).

2 Spinoza, Ethica IV, prop. 54: »Paenitentia virtus non est, sive ex Ratione non oritur; sed is quem facti paenitet, bis miser seu impotens est.«

3 Max Scheler, Reue und Wiedergeburt. In: Vom Ewigen im Menschen (Gesammelte Werke, Bd. 5). Bern 1954, S. 41.

4 Ebd., S. 36.

5 Ebd., S. 33; Unterstreichung von Scheler.

6 Ebd., S. 34.

7 Ebd.

Lebensfluß unterbrechende »Erinnerung«, sei die Kraft, die uns »aus der Fatalität der Wirksamkeit unseres früheren Lebens auf unsere Gegenwart« erlöse und »den bereuten Unwertverhalt, ›daß ich dies tat‹, ›daß ich so war‹ auf neue Weise und mit neuer Wirkungsrichtung in die Totalität meines Lebens hinein« stelle.[8] Was die Reue zustande bringt, ist somit nach Scheler nicht so sehr Sündenvergebung als vielmehr eine »Wiedergeburt« – wie der Titel des Schelerschen Aufsatzes zutreffend lautet.

Ein halbes Jahrhundert später hat Albert Esser in einer Abhandlung über »Das Phänomen Reue« die gleiche philosophische Frage wieder aufgegriffen und dabei Schelers Auffassung scharf kritisiert. Er wirft ihr »Selbstbespiegelung« vor[9] und meint, sie vermöge nicht zu erklären, wie denn Schuld, die doch als »Widerspruch von faktischer Nichtentsprechung und fordernder Idealität« zu fassen sei,[10] wirklich getilgt werden könne.[11] Esser selbst greift für diese Erklärung auf die »Betroffenheit des Andern durch meine Schuld«[12] zurück und versteht die Reue nicht, wie Scheler, als Absetzung von der Schuld, sondern im Gegenteil als Schuldübernahme, und zwar vor der »Reue-Instanz« des betroffenen Andern, von dem der Bereuende Verzeihung, d.h. Wiederanerkenntnis *erhofft*.[13] Dabei unterscheidet Esser zunächst eine dreifache Schuld- und Reue-Instanz: vor dem Mitmenschen, vor Gott und vor sich selbst, zeigt dann jedoch, daß »keine Schuld gegen mich selbst denkbar ist, die nicht in gleicher Weise sich auf den Andern richtet«, so daß »die Schuld-Instanz stets als ein Gegenüber im Sinne eines Du« erscheint,[14] und die Reue somit notwendig dialogale Gestalt annimmt.

Mit diesen Überlegungen Essers ist eine Sicht von Schuld und Reue erreicht, welche die Vergebung von Schuld philosophisch wenigstens denkbar macht – ohne daß diese philosophische Denkbarkeit die ganze Tiefe des uns in der Offenbarung zugesicherten Vergebungswillens Gottes auszuloten

---

8 Ebd., S. 35.

9 Albert Esser, Das Phänomen Reue. Versuch einer Erhellung ihres Selbstverständnisses. Köln-Olten 1963, S. 140.

10 Ebd., S. 143 u.ö.

11 Wenigstens in einer Anmerkung sei auf die ebenfalls in Anmerkungen geführte Kontroverse zwischen den beiden Autoren über das Verhältnis der Reue zum Bußsakrament aufmerksam gemacht. Während Scheler, der sich in seiner ganzen Darstellung offenbar von der katholischen Lehre über die sündenvergebende Kraft der vollkommenen Reue leiten ließ, meint, »daß die schuldlösende ›vollkommene Reue‹ die Beicht-, also die Bekenntnisbereitschaft von selber so aus sich heraustreibe, daß, wo sie fehlte, auch die Reue nicht als ›vollkommen‹ zu erachten wäre« (S. 38, Anm.), weist Esser (S. 204, Anm. 128) mit Recht darauf hin, daß nach der Lehre des Tridentinums das »votum sacramenti« nicht eine bloße Folge der Reue ist, sondern ihre sündentilgende Kraft allererst begründet.

12 Esser, a.a.O., S. 70-78: »Die Schuld als Betroffenheit des Anderen.«

13 Ebd., S. 175-190.

14 Ebd., S. 182.

vermöchte. Aber sie kann wenigstens zeigen, was auf menschlicher Ebene vorgeht, und wohl auch vorgehen *muß*, wenn Sünden vergeben werden sollen. Wir möchten im folgenden diese Denkbarkeit in eigenem Ansatz nachzeichnen, ohne weiter auf Scheler und Esser zurückzukommen.

### *Schuld und Mitmenschlichkeit*

1. Beginnen wir mit einer schlichten Tatsachenfeststellung: Mein schuldhaftes Verhalten hat normalerweise Auswirkungen auf andere Menschen. Mehr als ich selbst ist oft mein Mitmensch der von meiner Schuld »Betroffene«; oft erkenne ich erst im Blick auf ihn, was ich mit meiner Schuld eigentlich »angerichtet« habe. Diese Betroffenheit des andern ergibt sich aus der Grundstruktur menschlichen Handelns: Es geschieht immer – auch und gerade, wo es scheinbar ganz »privat« bleibt – im Kontext einer menschlichen Gemeinschaft und in einem Geflecht mannigfaltiger Beziehungen und Einflüsse, deren wirkliche Ausdehnung (in Zeit *und* Raum) von mir gar nicht voll abzusehen ist. In dieses soziale Geflecht stellt mein Handeln (oder Unterlassen) eine neue Wirklichkeit hinein, die, einmal gegeben, ihre unaufhaltsamen, meiner Willkür fast gänzlich entzogenen Auswirkungen hat. Es ist vor allem dieser unvermeidliche Öffentlichkeitscharakter meines Tuns und Lassens, was die Vergangenheit unwiederbringlich und das einmal Geschehene unwiderruflich macht. Eine Reue im Schelerschen Sinn kann gegen *diese* Vergangenheit nicht viel ausrichten; sie übersieht vielmehr, daß meine Schuld, z. B. ein Treubruch, eine Unwahrhaftigkeit oder eine Ungerechtigkeit, in den Betroffenen und in dem, was ich angerichtet habe, oft brennende Gegenwart bleibt, während sie in mir selbst in verdämmerndes Vergessen versinkt.

Man braucht übrigens, um diesen Sachverhalt zu exemplifizieren, nicht unbedingt an eine tätliche Rechtsverletzung oder an eine ausdrückliche Beleidigung eines Mitmenschen zu denken; es gibt unzählige, oft scheinbar völlig »unschuldige« Verhaltensweisen, die meinen Mitmenschen Wege öffnen oder Wege schließen – woran ich dann, oft ohne es zu wissen, »mitschuldig« bin. Das gilt von Worten nicht weniger als von Taten, ja das Wort hat, im Gegensatz zur immer wirklichen Tat, seine Wirklichkeit überhaupt erst dort, wo es vernommen wird, d. h. in seiner Wirkung auf einen Mitmenschen. Von da aus mag sich dann die Einsicht eröffnen, daß selbst meine Gedanken nicht so privat und folgenfrei sind, wie ich das gerne wahrhaben möchte. Sie verändern jedenfalls meine Einstellung zur Welt und zu den Mitmenschen, die davon indirekt und ohne ihr Wissen »betroffen« sind.

Am weitesten erstreckt sich diese Betroffenheit anderer durch meine »Schuld« in der engen und eigentlichen Bedeutung dieses Wortes: dadurch,

daß ich meinen Mitmenschen fast immer und fast unvermeidlich vieles schuldig bleibe; daß ich nicht einlöse, was ich ihnen eigentlich schuldig wäre. Durch diese meine »Schuld« wird meinem Mitmenschen für immer eine bestimmte Möglichkeit fehlen und gefehlt haben; sein Leben – und damit das der ganzen Menschheitsfamilie – ist dadurch irgendwie ärmer geblieben oder gar ärmer geworden. Es ist wohl kein Zufall, daß Jesus dort, wo er am nachdrücklichsten von der zwischenmenschlichen Schuldvergebung spricht, im Vaterunser und im Gleichnis vom Schuldknecht, die »Schuld« im Sinne des Schuldig-geblieben-Seins versteht.

Hier ist aber auch zwischenmenschliche Schuldvergebung am ehesten denkbar, denn hier geht es ja nicht darum, eine geschehene Tat sozusagen ungeschehen zu machen, sondern eine ausstehende Schuld zu »erlassen«. Es geht, bildlich gesprochen, nicht so sehr darum, ein aufgelaufenes Konto abzutragen, als ein ausstehendes auszugleichen, indem der bezeugte gute Wille des Schuldners und seine Vergebungsbitte gleichsam in Zahlung genommen werden. Man kann sich sogar fragen, ob unter Menschen Vergebung nicht vielleicht überhaupt nur unter diesem negativen Verständnis von »Schuld« möglich ist. Dann würde nicht die geschehene Tat vergeben (über die der Vergebende nicht mehr vermag als der Täter) und auch nicht die positive Betroffenheit durch diese Tat (welche ebensosehr ein unaufhebbares Faktum bleibt), sondern das, wodurch der Täter gegenüber dem Betroffenen in Schuld gekommen ist, was er ihm durch seine Tat »schuldig« geworden ist. Jedes Unrecht, jede Verfehlung bringt ja immer auch solche ausstehenden Schulden gegenüber einem Mitmenschen mit sich.

2. Hier erhebt sich jedoch eine für den Fortgang unserer Überlegungen entscheidende Frage: Ist die Betroffenheit des Mitmenschen durch meine Schuld nur eine, vielleicht unvermeidliche, *Folge* meines Verschuldens, oder gehört sie zum *Wesen* jeder Schuld (opheílēma), so daß Schuld immer und wesentlich Schuld *an* einem Mitmenschen oder *gegenüber* einem Mitmenschen wäre? Nur im letzteren Fall betreffen nämlich die bisher skizzierten Gedanken wirkliche Schuldverzeihung; im andern Fall hätten wir es bestenfalls mit der Tilgung einiger Schuldfolgen zu tun.

Auf dem Weg zu einer Antwort wollen wir uns zuerst an jenen Philosophen wenden, der in unseren Tagen mehr als jeder andere über das Wesen menschlicher Schuld nachgedacht hat, Paul Ricœur. Er unterscheidet in seiner »Symbolique du mal«, anhand einer Auslegung religionsgeschichtlicher Bekenntnistexte, drei Grundauffassungen des Bösen: als Makel (*souillure*), als Sünde (*péché*) und als Schuld (*culpabilité*). Der Makel oder die Unreinheit entsteht durch Befleckung gleichsam von außen, oft mehr aus Unglück denn aus eigenem Verschulden und bringt die Furcht vor rächender Strafe mit sich. Die Sünde bezeichnet die Situation des fehlbaren Menschen gegenüber dem persönlichen Gott und seinen unendlichen Forderungen; sie

fürchtet den strafenden Gotteszorn, erhofft jedoch göttliche Vergebung auf Grund von Sühneriten.[15] Während so Makel und Sünde eine objektive, ontologische Situation im Auge haben, ist die Schuld, nach Ricœur, recht eigentlich im Bewußtsein (oder Gewissen) beheimatet, als Bewußtsein der Last des eigenen Fehlverhaltens und der daraus erfließenden Verantwortung.

Und hier setzt nun eine subtile Dialektik des Schuldbewußtseins ein. Da dieses dem Menschen selbst die ganze Verantwortung für seine Schuld auferlegt, sucht er zunächst nicht nach Vergebung, sondern bemüht sich um Gerechtigkeit, indem er versucht, das »Gesetz«, die Regel richtigen Verhaltens in allen seinen Teilen und durchwegs zu befolgen. Solche Gesetzesbeobachtung ist Sache des »skrupulösen« oder »pharisäischen« Bewußtseins. Dieses glaubt, sich selbst »bekehren« und zur Reue kommen zu können und damit aus eigener Kraft vergebungswürdig zu werden. Das Gesetz jedoch erweist sich, wie Paulus vor allem im Römerbrief zeigt, als unerfüllbar, ja als Anlaß zu immer neuer Verfehlung, weil es der dem Menschen innewohnenden Schwäche des »Fleisches« zuwider ist, und tiefer noch, weil es zum Ort der Grundsünde, d. h. der Selbstrechtfertigung wird. Ricœur schließt hieraus, in lutherisch gefärbter Paulusexegese, auf das »servum arbitrium«, die radikale, wenn auch nicht ursprüngliche Versklavung des freien Willens, und auf das daraus entspringende Verlangen nach Rechtfertigung.

Ohne diesen Schluß einfach ablehnen zu müssen, läßt sich jedoch, wiederum im Anschluß an die Paulustexte, die Dialektik des Schuldbewußtseins noch um eine Stufe weiterführen. Das Gesetz erweist sich nämlich als *zugleich* erfüllbar und unerfüllbar – und zwar kraft des zusammenfassenden Grundgebots der Nächstenliebe. Gerade im Römerbrief, dessen Hauptthema die Unerfüllbarkeit des Gesetzes zu sein scheint, heißt es auch: »Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt... Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes.«[16] Darum wird es im Endgericht, nach Matthäus 25,31-46, überhaupt nur um die getätigte oder unterlassene Nächstenliebe gehen; ja selbst die nächste und letzte sittliche Handelnsnorm ist nach Paulus nicht nur das eigene Gewissen, sondern darüber hinaus das Gewissen des Bruders, der keinen Anstoß nehmen soll – wiederum eine Pflicht der Nächstenliebe.[17] Gerade so jedoch, als Liebesgesetz, bleibt das Gesetz beständig unerfüllt; denn die Liebe kennt keine Grenzen und »schuldet« dem Mitmenschen immer jeweils mehr.

---

15 Paul Ricœur, Finitude et culpabilité. II. La Symbolique du mal. Paris 1960, Première Partie: »Les symboles primaires: souillure, péché, culpabilité«, S. 31-150. Eine gute Darstellung dieser Sündenlehre Ricœurs findet sich neuestens bei: Th. Nkeramihigo, L'homme et la transcendance. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricœur. Namur/Paris 1983, S. 120-144.

16 Röm 13,8.10; vgl. Gal 5,14-18 und Matth 7,12 (die »goldene Regel«) und 22,39.

17 1 Kor 10, 28-29: »Eßt nicht davon (vom Opferfleisch), mit Rücksicht auf den, der euch aufmerksam macht, und auf das Gewissen; ich meine das Gewissen des anderen, nicht das eigene.« Vgl. Röm 14, 13-23.

»Bleibt niemand etwas schuldig; nur die Liebe schuldet ihr einander immer.«[18]

So wird für die Schuld bestätigt, was Ricœur bezüglich des Makels und der Sünde herausgestellt hatte: Es gibt keine einsame Schuld. Bezüglich der Sünde stellte Ricœur fest: »Ein zweiter Zug bestätigt den Realismus der Sünde: Weil sie sich nicht auf das subjektiv Bewußte reduzieren läßt, läßt sich die Sünde auch nicht auf ihre individuelle Dimension reduzieren, sie ist gleichursprünglich persönlich *und* gemeinschaftlich.«[19] Und bezüglich des Makels: »So wird die Befleckung immer nur unter dem beschämenden Blick des andern und unter dem Wort, das rein und unrein sagt, zum Makel.«[20] In entsprechender Weise steht die Schuld immer im Kontext einer Gemeinschaft, in der ich dem anderen die Liebe schuldig (geblieben) bin. Das gilt auch für die scheinbar ganz »private« Schuld und für die Schuld gegenüber Gott. Die Autoerotik z.B. ist schuldhaft gerade in der Einsamkeit ihres Genusses, und der Selbstmörder bedenkt nicht, wem er sein Dasein hier auf Erden entzieht.[21] Vom Fluchen oder von der Verletzung der Sonntagspflicht oder -ruhe zeigen sich die Mitmenschen (in einer noch nicht völlig säkularisierten Gesellschaft) oft mehr »betroffen« als von anderer Schuld; denn die Schuld gegenüber Gott wird unmittelbar zur Schuld an der Gemeinschaft.

3. Was wir so aus einer Hermeneutik des biblischen Schuldverständnisses erhoben haben, läßt sich durch zwei grundsätzliche Überlegungen aus der philosophischen Anthropologie erhärten. Zunächst: Der Mensch wächst zwischen Vater und Mutter auf und wird erst in dieser Familiengemeinschaft im vollen Sinne zum Menschen.[22] Dieses Wachstumsgesetz gilt auch für sein sittliches Gewissen. Es wird von den Eltern mitgeformt, und »Schuld« erscheint dem Kind zuerst und grundlegend als ein »Sich-gegenüber-den-Eltern-etwas-zuschulden-kommen-Lassen«. Erst von dieser ursprünglich interpersonalen Schuldauffassung aus wird die Schuld dann verinnerlicht und nach un- oder besser überpersönlichen Normen beurteilt.

Doch selbst aus diesen Normen läßt sich der interpersonale Bezug für den erwachsenen Menschen nicht ganz ausschließen. Der Mensch findet nun einmal sein Ganzseinkönnen und damit seinen normativen Idealzustand immer nur in menschlicher Gemeinschaft, in der Beziehung zu anderen und

---

18 Röm 13,8.

19 Ricœur, a.a.O., S. 84.

20 Ebd., S. 45.

21 Einen Freitod den Mitmenschen zuliebe, z.B. um Freunde nicht zu verraten oder um der eigenen Familie Repressalien zu ersparen, würden wir jedenfalls milder beurteilen und vielleicht gar nicht als Selbstmord einstufen.

22 Die tragische Gegenprobe dazu liefern uns die wenigen unter Tieren aufgewachsenen Menschenkinder, die nie ganz menschlich zu werden vermochten. Vgl. darüber X. Tilliette, Niveaux inférieurs de l'intersubjectivité. In: Presença Filosófica 8(1981), n. 2-3, S. 79-86.

durch diese Beziehung. Es gibt keine einsame Schuld, weil es keine einsame Vollkommenheit gibt. Ein einsamer Heiliger wäre allein schon durch seine Einsamkeit, durch sein Sich-Ausschließen aus der menschlichen Gemeinschaft, kein Heiliger mehr. Deshalb verwundert es nicht, daß auch die echte Anerkennung der Schuld als Schuld, die Reue, immer eine Grundbeziehung zu einem anderen voraussetzt und ins Spiel bringt. Echte Reue gibt es nur vor der Reue-Instanz des betroffenen Andern; wo diese Beziehung zum Andern fehlt, handelt es sich nicht um Reue, sondern bestenfalls um einen moralischen Katzenjammer oder um ein fruchtloses Sich-Grämen über die eigene Unvollkommenheit.[23]

*Das Wort der Versöhnung*

Wenn unsere bisherigen Überlegungen richtig sind, dann beginnt auch klarzuwerden, wo die Vergebung ihren Ort hat. Sie findet dort statt, wo die aus der Vergangenheit stammende Schuld immer noch Gegenwart ist: in meinem Verschuldetsein gegenüber dem betroffenen Mitmenschen. Dort setzt auch die Reue ein, wenn sie mehr und anderes sein soll als bloßes Bedauern über mein vergangenes, unrichtiges Verhalten: echter Schmerz über das immer noch gegenwärtige Leid, das ich einem andern durch mein Verhalten zugefügt habe. Echten Reueschmerz gibt es nur auf Grund einer Liebe, die sich dem anderen zuwendet; sonst bleibt es bei der ichbezogenen Furcht vor den Folgen meines Fehlverhaltens. Darum findet die Reue ihren Ausdruck und ihren Echtheitserweis in der Bereitschaft zum *Gespräch* – zu jenem Gespräch, in dem auch die Vergebung der Schuld stattfinden kann und muß. In diesem Gespräch finden die beiden, zwischen denen die trennende Schuld steht, wieder zusammen; der Schuldner gesteht seine Schuld ein und übernimmt sie, zugleich bittet er um Verzeihung und um Schulderlaß. Der Betroffene nimmt dieses Eingeständnis an und gleichsam in Zahlung; er erläßt und vergißt die Schuld und nimmt damit den Schuldigen selbst als reumütigen, »bekehrten« Sünder an und verzeiht ihm. Solches wechselseitiges Auf-einander-Zugehen und Einander-Annehmen ist unter Menschen nur durch das Medium der Sprache möglich; sein Ort ist daher das Gespräch, der Wechsel von Rede und Gegenrede.

1. Das Phänomen des versöhnenden Gesprächs ist von Hegel an markanter Stelle seiner »Phänomenologie des Geistes«[24] dialektisch abgehandelt worden. Seine Ausführungen können uns helfen, tiefer in das Wesen dieses Gesprächs einzudringen.

---

23 Vgl. hierzu die schöne Phänomenologie der Reue in ihrem Gegensatz zum Trotz und zum Bedauern bei Esser, a.a.O., S. 88-106.

24 G.W.F. Hegel, Die Phänomenologie des Geistes, VI. C.c.: »Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung« (Ausg. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 445-472).

Hegel geht von einer Extremsituation aus, nicht der Schuld, sondern des beruhigten, mit sich selbst zufriedenen Gewissens in einer reinen Gewissens- und Gesinnungsethik kantischer Herkunft. Das Gewissen ist in sich selbst beruhigt, weil es seinem eigenen Gewissensspruch (einer Fortbildung des kategorischen Imperativs) vollkommen Gehorsam leistet. Es scheint darin keinerlei Beziehung zu einem andern zu haben und zu benötigen. Hegel zeigt jedoch, wie dieses Gewissen, gerade weil es den Anspruch erhebt, richtig zu sein, sich aussprechen muß, um auch von anderen Gewissen als richtig anerkannt zu werden. Zur Illustration der Situation und ihrer weiteren dialektischen Entwicklung könnten wir zum Beispiel an den Fall eines Kriegsdienstverweigerers aus Gewissensgründen denken, der sich vor dem Militärrichter verantworten muß.

Das Sich-Aussprechen bedeutet nun aber, daß das an sich und für sich selbst richtige Gewissen sich in der Öffentlichkeit als »böse« anerkennen muß, denn es folgt seinem eigenen Gewissensspruch im Gegensatz zum allgemeinen Gesetz. Kann ihm diese Bosheit verziehen werden? Hegel beginnt damit, daß er dialektisch aufzeigt, wie das dem »bösen« Gewissen gegenüberstehende, es richtende Gewissen in Wahrheit ebenso böse ist wie das andere: Es verurteilt es auf Grund eines allgemeinen Gesetzes, ohne auf den persönlichen Gewissensspruch des andern einzugehen, ja indem es ihm obendrein allerlei unlautere Motive unterschiebt. Es ist, als richtendes Gewissen, nicht einmal bereit, das Eingeständnis des bösen Gewissens: »Ich bin's« anzunehmen; denn darauf müßte als Antwort das Eingeständnis seiner eigenen Bosheit erfolgen.

Erst wenn auch das richtende Gewissen, »hervorgelockt in das bekennende Dasein durch die Anschauung seiner selbst im andern«,[25] die Härte seines Urteils aufgibt, sich selbst auch als böses eingesteht und in dieser »Verzichtleistung auf sich« dem anderen Gewissen »Verzeihung... widerfahren läßt«[26] – erst dann kommt es zum »Wort der Versöhnung«, in dem beide Gewissen sich gegenseitig anerkennen und darin eins sind. »Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzen Dasein ablassen... ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen...«[27]

2. Das erste, was wir aus dieser Darstellung Hegels zu lernen haben, ist die Symmetrie der Gesprächssituation. Auch das richtende Gewissen hat um Vergebung zu bitten, und das um Vergebung bittende hat selbst auch zu vergeben. Daß diese Vergebung *gegenseitig* sein soll, ergibt sich aus der dialektischen Konstruktion Hegels; in einer wirklichen Gesprächssituation wird sich die Notwendigkeit der Vergebensbitte bzw. der Vergebung wohl

25 Ebd., S. 470.

26 Ebd., S. 471.

27 Ebd., S. 472.

eher auf Dritte beziehen. Immerhin macht die Konstruktion Hegels deutlich, daß eine rein *richtende* Haltung, d. h. die Verweigerung der Vergebung, selbst wieder Schuld wäre.

Darüber hinaus aber wird auch deutlich, daß diese dialektische Konstruktion, gerade als Konstruktion, die eigentliche Problemstellung in mehrfacher Hinsicht vereinfacht und verflacht hat:

Zunächst stellt sie eine selten verwirklichte Idealsituation dar, in der die beiden Gewissen, das böse und das richtende, sich tatsächlich gegenüberstehen und sich gegenseitig aussprechen können. Im Normalfall dagegen werde ich mit meinem Gewissen – sei es nun in der Situation des bösen oder des richtenden – allein dastehen, ohne das ergänzende Gegenüber. Dieses wird denn auch bei Hegel rein dialektisch errechnet und nicht als empirisch vorfindlich aufgenommen.

Damit hängt zweitens zusammen, daß es in der Dialektik Hegels überhaupt nicht um echte Schuld (gegenüber einem andern) geht, sondern um ein rein immanentes »Bösesein« – wobei selbst dieses nicht auf eine Fehlentscheidung des Gewissens zurückgeführt, sondern ihm als Kehrseite seines eigenen guten Gewissens dialektisch vorgerechnet wird. Damit nämlich echte Schuld überhaupt möglich wäre, dürften sich die beiden Gewissen nicht nur spiegelbildlich gegenüberstehen, sondern es müßte zwischen ihnen irgendeine seinsmäßige *Bindung* geben – irgendeine, wenn auch noch so oberflächliche Form von »Liebe«. Denn erst indem eine solche Bindung und die daraus zu Recht entspringenden Erwartungen verletzt werden, kommt eigentliche Schuld zustande. Wir könnten hier wieder auf den bereits oben erwähnten Sachverhalt hinweisen, daß nach Paulus nicht das eigene Gewissen, sondern das Gewissen des Bruders die sittliche Letztinstanz ist – eben auf Grund der zwischen uns bestehenden Bindung. So ergibt sich die Frage, ob unter der Berücksichtigung dieser beiden Korrekturen – Abwesenheit des wirklichen Gegenüber, Vorliegen wirklicher Schuld – eine bessere, d. h. wirklichkeitsnähere Lösung vorgeschlagen werden kann als diejenige Hegels.

*Confessio peccatorum*

Damit Schuld zustande komme, sagten wir, ist eine irgendwie geartete vorgängige Bindung zwischen dem Schuldigen und dem Betroffenen erfordert. Nun gibt es zwar vielerlei Bindungen an Mitmenschen, von denen einige sogar für mein Selbstsein konstitutiv sind, wie die Bindung an die Eltern oder an den Ehepartner, die Bindung an die Mitgetauften und an die Mitglieder der gleichen kirchlichen Gemeinschaft usf. Doch keine dieser Bindungen kommt bei *jeder* meiner Entscheidungen mit ins Spiel, so daß sie mitkonstitutiv wäre für jede Art von Schuld und der betroffene Partner in jedem Fall zum Gesprächspartner für die Vergebung von Schuld werden könnte – wie das etwa Vater und Mutter für das noch völlig auf sie bezogene Kind sind.

Doch es gibt noch eine andere interpersonale Bindung, die mich selbst mit allen meinen Bindungen allererst möglich macht: die Bindung an Gott. Vom Liebeswillen Gottes ins Dasein gerufen und im Dasein erhalten, stehe ich in jeder meiner Entscheidungen und in allen meinen Verhaltensweisen immer auch in Beziehung zu Gott und werde in jeder Schuld gegenüber einem Mitmenschen auch Gott gegenüber (und nicht nur »vor Gott«, d.h. in den Augen Gottes) schuldig. So kann Gott der universale Gesprächspartner sein, dem gegenüber ich in jedem Fall Reue empfinden kann und muß und an den ich mich in jedem Fall mit der Bitte um Vergebung wenden kann. Wie aber kommt dieses Versöhnungsgespräch mit Gott zustande?

1. Wir sind zweifellos versucht, das Sich-an-Gott-Wenden als reine Herzensangelegenheit und als Privatsache zu sehen. »Das mache ich mit dem Herrgott allein aus«, diese bekannte Auskunft liegt auch uns immer wieder auf den Lippen. Damit werden wir jedoch weder unserem wahren Verhältnis zu Gott noch dem Wesen von Schuld gerecht. Schuld ist, durch die Betroffenheit von Mitmenschen, immer öffentlich, niemals reine Privatsache, und der Liebeswille Gottes für uns hat sich darin geäußert, daß er uns in eine menschliche Gemeinschaft hineingestellt hat – und wäre diese auch nur das Elternpaar, dem wir unsere Geburt verdanken. Unter Ausschluß des zwischenmenschlichen Gesprächs und ohne Vergebung der Schuld auch auf mitmenschlicher Ebene kann deshalb das Versöhnungsgespräch mit Gott nicht ernsthaft zustande kommen. »Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.«

Wie aber kann es zu diesem zwischenmenschlichen Gespräch kommen, da doch der oder die Betroffenen und Verletzten in der Mehrzahl der Fälle gar nicht angesprochen werden können und vielleicht gar nicht auszumachen sind? Es gibt in fast allen religiösen Traditionen der Menschheit in der einen oder anderen Form die Übung des gemeinsamen, öffentlichen Schuldbekenntnisses, der »confessio peccatorum«. Dieses Bekenntnis hat zunächst einmal kathartische, reinigende Funktion. Indem ich meine Schuld öffentlich ausspreche, anerkenne ich sie und nehme sie auf mich, ohne mich von ihr zu drücken oder mich zu entschuldigen. Deshalb steht in der Mitte des »Confiteor« das dreimalige, höchst persönliche »mea culpa«. Zugleich setze ich in diesem Aussprechen die Schuld von mir weg; ich objektiviere sie in sagbaren Worten und stelle sie damit in den Raum der Öffentlichkeit hinein: Sie ist nicht mehr mein Eigenstes, an dem ich festhalte; ich unterstelle es dem Gericht und der Beurteilung aller, damit sie damit machen können, was sie wollen – mich verurteilen und ausstoßen oder mich in Verzeihung aufnehmen. Mit dem Aussprechen meiner Schuld gebe ich mich selbst in die Hände – und ins Herz – der Gemeinschaft.

2. Damit kommt auch die andere Seite des gemeinsamen Schuldbekenntnisses an den Tag. »Confessio peccatorum«, das könnte sprachlich auch

verstanden werden als »zusammenklingendes Sich-Aussprechen der Sünder«. Weil die Schuld in der Gemeinschaft und gemeinsam bekannt wird, formt dieses Bekenntnis selbst eine neue Gemeinschaft. Nicht in dem etwas platten Sinne, daß wir alle zur gleichen Gemeinschaft der Sünder gehören, weil der eine nicht besser ist als der andere. Eine solche »Gemeinschaft der Sünder« kann es im strengen Sinn gar nicht geben; Schuld als solche trennt und schafft Gegensätze, sie ist niemals gemeinschaftsbildend. Anders die Reue und das Bekenntnis der Schuld. Im Einklang des gleichen Sich-als-schuldig-Bekennens bildet sich eine echte Gemeinschaft. Jeder Bekennende kann sich sagen, daß er in seinem Innersten, obwohl schuldig, nicht von seinem Nebenmenschen verschieden und getrennt ist, weil auch dieser sich ausdrücklich als schuldig bekennt. Gemeinschaft der Sünder ist somit immer schon und immer nur Gemeinschaft der reumütigen und der sich als Sünder bekennenden Sünder. »Vergib *uns* unsere Schuld...; bitte für *uns* Sünder...«

Was jeder einzelne in diese Gemeinschaft der sich bekennenden Sünder einbringt und einbringen muß, ist neben der Anerkennung seiner Schuld und der Bitte um Vergebung immer auch die Bereitschaft, selbst dem andern seine Schuld zu vergeben. Ohne diese allgemeine (und sehr konkrete!) Vergebungsbereitschaft würde ich den andern, und damit rückwirkend mich selbst, aus der Gemeinschaft der sich bekennenden Sünder ausschließen. So wird auch mir, wiederum rückwirkend und grundsätzlich, in der Gemeinschaft des Schuldbekenntnisses die Vergebungsbereitschaft meiner Mitmenschen zuteil. Diese hat für mich »sakramentale« Bedeutung; sie ist ein stellvertretendes Symbol für jene ganz bestimmte Vergebung, die mir von einem ganz bestimmten Mitmenschen (oder auch von einer Unzahl mir selbst unbekannter Mitmenschen) zugesprochen werden müßte und die mir doch in dieser konkreten Weise gar nicht zugesprochen werden kann. Weil das stellvertretend symbolische Einander-Verzeihen in der Gemeinschaft des Schuldbekenntnisses jedoch *vor Gott* geschieht, dem gegenüber ich jedenfalls in Schuld bin und von dem ich jedenfalls Verzeihung erbeten muß, ist das Symbol selbst wirklich und wirksam: es wird zum Zeichen für die von Gott gewährte Vergebung.

*Brüderliche Zurechtweisung und Sündenvergebung*

Im Rahmen dieser allgemeinen Sakramentalität des gemeinschaftlichen Schuldbekenntnisses eröffnet sich nun noch eine weitere Möglichkeit. Der Philosoph hätte, sich selbst überlassen, wohl kaum an diese Möglichkeit gedacht; nachdem sie nun einmal eine kirchliche Wirklichkeit ist, kann auch er versuchen, diese Möglichkeit der Schuldvergebung *post factum* philosophisch einigermaßen verständlich zu machen.

Wenn es in der Gemeinschaft der Sünder vor Gott grundsätzlich die Möglichkeit »sakramentaler«, d.h. im menschlichen Zeichen von Gott

bewirkter Sündenvergebung gibt, *und* wenn das allgemeine Schuldbekenntnis und das allgemeine und grundsätzliche Einander-Vergeben in ihrer Allgemeinheit dem Wesen der ganz persönlichen Schuld eben doch nicht völlig angemessen sind – dann bleibt grundsätzlich die Möglichkeit offen, daß auch ein ganz persönliches Einzelbekenntnis das sakramentale Zeichen der Schuldvergebung sein könnte und müßte, weil darin das »mea culpa« am deutlichsten zum Ausdruck käme. Bekannt würde dann nicht mehr der Gemeinschaft als solcher (wie schon im allgemeinen Schuldbekenntnis im eigentlichen Sinne nicht der Gemeinschaft selbst, sondern vor und in der Gemeinschaft Gott bekannt wurde), sondern einem »Vertreter« der Gemeinschaft, der eben dadurch auch zum »Vertreter« Gottes würde. Daß eine solche Vertreterfunktion am ehesten dem Vorsteher der Gemeinschaft oder einem von ihm Bevollmächtigten zukommen kann, liegt auf der Hand; doch brauchen wir dabei wohl nicht ausschließlich und notwendig an eine eigentliche jurisdiktionelle Bevollmächtigung zu denken. Die mittelalterliche Praxis der Mönchs- und Laienbeichte[28] und einige Texte des Neuen Testaments über die Sündenvergebung scheinen ein solches nicht-jurisdiktionelles Verständnis der Vertreterfunktion vorauszusetzen.

1. Unter den neutestamentlichen Texten denken wir vor allem an den für kirchliche Sündenvergebung grundlegenden Text Matthäus 18,15-18, wo das kirchliche Einzelgespräch über die Schuld gerade umgekehrt abläuft, als dies im Sinne der tridentinischen Beichtpraxis zu erwarten wäre: »Wenn dein Bruder sündigt, dann geh zu ihm und weise ihn unter vier Augen zurecht. Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder zurückgewonnen. Hört er aber nicht auf dich, dann nimm einen oder zwei Männer mit, denn jede Sache muß durch die Aussage von zwei oder drei Zeugen entschieden werden. Hört er auch auf sie nicht, dann sag es der Gemeinde. Hört er auch auf die Gemeinde nicht, dann sei er für dich wie ein Heide oder ein Zöllner. Amen, ich sage euch: Alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein.«

Hier steht das brüderliche, nicht jurisdiktionell abgesicherte Einzelgespräch an erster Stelle, und erst, wo dieses Gespräch nichts fruchtet, schreitet man zu immer offizielleren kirchlichen Maßnahmen fort. Zu diesem Einzelgespräch aber kommt es nicht deshalb, weil der Schuldige zu einem Beichtvater käme, sondern hier sucht umgekehrt ein Glaubensbruder den Schuldigen auf, um ihn zurechtzuweisen. Es läge nahe, in diesem Glaubensbruder den selbst von der Schuld Betroffenen zu sehen, und so verstand es jedenfalls die Anweisung in Levitikus 19,17, die das Vorbild für diese Stelle abgegeben

28 Vgl. K. Rahner, Laienbeichte. In: LThK VI, 741-742, und Mönchsbeichte. In LThK V, 538-539.

haben dürfte: »Du sollst in deinem Herzen keinen Haß gegen deinen Bruder tragen. Weise deinen Stammesgenossen zurecht, so wirst du seinetwegen keine Schuld auf dich laden.« Doch ist bei Matthäus wie auch im Paralleltext bei Lukas (17,3) das verdeutlichende »gegen dich (sündigt)« eindeutig ein späterer Einschub, von dem sich im älteren Paralleltext Galater 6,1 (»Wenn einer sich zu einer Verfehlung hinreißen läßt, meine Brüder, so sollt ihr, die ihr vom Geist erfüllt seid, ihn im Geist der Sanftmut wieder auf den rechten Weg bringen«) nichts findet. In diesem letzten Text wird vielmehr deutlich, daß auch die nichtbetroffenen Glaubensbrüder die Pflicht haben, das Gespräch aufzunehmen und zurechtzuweisen – und zwar »im Geist der Sanftmut«. Da das Gespräch somit von der kirchlichen Gemeinschaft selbst gesucht und angeboten wird, findet das reumütige Bekenntnis nicht nur einen immer gesprächsbereiten Partner, es wird vielmehr von dieser Gesprächsbereitschaft allererst provoziert und erscheint deshalb immer schon als Antwort – eine Antwort, die vom Gesprächsangebot der brüderlichen Zurechtweisung allererst möglich gemacht wurde.

2. Im erneuerten, nachkonziliaren Bußritus ist glücklicherweise wieder etwas von dieser ursprünglichen Form des Bußgesprächs sichtbar geworden, die ihre eigentlich kirchliche Gestalt darstellt, weil in ihr, und erst in ihr, die Hirtensorge des guten Hirten mit seiner nachgehenden, ja zuvorkommenden Liebe sichtbar wird. Nach dem neuen Bußritus soll jedes Bußgespräch, auch in der Einzelbeichte (aber wer tut das schon?) durch eine Lesung aus der Heiligen Schrift eingeleitet werden. So steht wieder das ermahnende, zurechtweisende Wort im Vordergrund, und das Sündenbekenntnis erscheint als eine Antwort auf diese Mahnung. Zugleich ergeht diese Mahnung in ihrer feierlichsten, eindringlichsten, zugleich persönlichsten und doch gänzlich objektiven Form, als Lesung des Gotteswortes. Damit gibt der neue Ritus eine Antwort auf eine Frage, die wir uns inzwischen vielleicht schon gestellt haben: wie es denn bei diesem Bußgespräch mit der Symmetrie der Gesprächssituation stehe. Sicher wird sich der ermahnende und zurechtweisende Glaubensbruder bewußt sein, daß er selbst auch in Schuld steht und selbst der Ermahnung und Zurechtweisung bedarf. *Deshalb* wird er das Gespräch »im Geist der Sanftmut« führen. Aber weil er nicht im eigenen Namen, sondern als Vertreter der Gemeinschaft, ja, bei der Verlesung des Gotteswortes, im Namen Gottes ermahnt (2 Korinther 5,20), deshalb braucht hier seine eigene Schuldhaftigkeit nicht zur Sprache zu kommen und das Bekenntnis kein wechselseitiges zu sein. Ja, sie soll nicht einmal zur Sprache kommen, weil sonst die (bloße) Vertreterfunktion verdunkelt würde und nicht mehr sichtbar wäre, daß die Initiative zum Gespräch, das Gesprächsangebot ganz und in gänzlich uninteressierter Weise (abgesehen von dem höchsten »Interesse« der Bekehrung des Sünders) von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeht. Die eigene Sündhaftigkeit des Ermahnenden kommt

im gemeinsamen, öffentlichen Schuldbekenntnis genügend zum Ausdruck, daß der Verdacht der Heuchelei nicht aufkommen kann. Der Schuldige dagegen wird im Lauf des Gesprächs ausdrücklich dazu ermahnt werden, selbst auch zu vergeben, wenn er selbst Vergebung erhalten soll.

In dieser Gesprächssituation erscheint, wie gesagt, das reumütige Bekenntnis als eine Antwort auf das Angesprochensein durch Gott. Was schwer auszusprechen wäre, weil es ein Sich-aus-sich-selbst-Hinaussetzen, ja ein Sich-Verurteilen ist, wird so zum Hineingehen und zum Sich-Hineingeben in die Wahrheit des Gotteswortes. Diese ist immer schon die innerste Wahrheit über mich selbst, »interior intimo meo«, und zugleich eine von Liebe getragene, nicht verurteilende, sondern heilsame Wahrheit. Im Schuldbekenntnis geht es somit nicht um eine Art geistliche Steuererklärung, die dem absolvierenden Bischof oder Priester die richtige Bußtaxation ermöglichen soll, sondern um den (immer irgendwie hilflosen und nie vollkommen gelingenden) Versuch des Schuldigen, sich selbst bekennenderweise in der Wahrheit des Gotteswortes wiederzufinden. Der Beichtvater, als verständnisvoller, »sanftmütiger« Glaubensbruder, wird bei dieser Selbstfindung behilflich sein, sie durch seine Mahnung anstacheln, weiterführen, nötigenfalls zurechtsetzen, und das Bekenntnis schließlich zur Vergebungsbitte gegenüber Gott und den Menschen hinüberleiten.

3. Auch diese Vergebungsbitte bekommt in der gezeichneten Gesprächssituation einen neuen Klang. Sie findet sich durch das Gesprächsangebot und die brüderliche Mahnung immer schon von einer Vergebungsbereitschaft umfangen, welche die Vergebungsbereitschaft der Gemeinschaft und, in ihr und durch sie, die Vergebungsbereitschaft Gottes ist. So wird auch die Vergebungsbitte selbst zu einer Antwort; das »Wort der Versöhnung« ist nun nicht mehr wechselseitiges Eingeständnis des Böse-Seins, sondern Annahme dieser erwarteten bittenden Antwort und damit Zuspruch der angebotenen Vergebung. Darum kann jetzt die Vergebungsbitte in voller Zuversicht ausgesprochen werden, ohne befürchten zu müssen, daß man sich damit einem niemals ganz berechenbaren Mitmenschen in die Hände gibt, der dieses völlige Sich-Ausliefern des Schuldigen mißbrauchen könnte; sie muß aber eben deshalb auch mit vollem Ernst und voller Ehrlichkeit ausgesprochen werden – einem Ernst, der die ganze Existenz des Bittenden mit allen praktischen Folgerungen der Vergebungsbitte (und darin namentlich die eigene Vergebungsbereitschaft) in die Bitte mithineinnimmt.

Der Beichtvater wird in der Bußauflage (die mehr und anderes sein soll als die Verpflichtung, ein paar Gebete zu rezitieren) diese praktischen Folgerungen, möglicherweise in Absprache mit dem um Vergebung Bittenden selbst, konkretisieren und einschärfen, um schließlich in der Lossprechung die erbetene Vergebung im Namen der Gemeinschaft und im Namen Gottes zuzusprechen. Das eigentliche »Wort der Versöhnung« aber, der Einklang

der beiden Gesprächspartner, kommt im vollen Sinne im abschließenden Dankgebet zum Ausdruck, wo beide, Beichtvater und Beichtender, nach dem neuen Bußritus einmütig ins Gotteslob einstimmen sollen.

Theologisch stellt sich natürlich die Frage, was denn an diesem Bußritus das eigentlich sakramentale Zeichen für die von Gott gewährte Sündenvergebung sei. Nach dem Gesagten läge es nahe, dieses nicht nur in der priesterlichen Lossprechungsformel zu sehen (so wie sich auch die Eucharistiefeier nicht auf die Wandlungsworte allein einschränken läßt), sondern die ganze Gesprächssituation als sakramentales Zeichen anzusprechen. In ihr bringt sich, auf menschlicher Ebene, die beiderseitige Gesprächsbereitschaft und damit die Bereitschaft zur Versöhnung zum Ausdruck: in der kirchlichen Gesprächsbereitschaft die stets zuvorkommende Vergebungsbereitschaft Gottes, und in der Gesprächsbereitschaft des Schuldigen die reumütige Anerkennung seiner Schuld und sein Verlangen, von der kirchlichen Gemeinschaft und damit von Gott Vergebung zugesprochen zu erhalten.

*Der Ruf nach Erlösung*

Aber wenn diese Vergebung auch zugesprochen wird, und wenn dabei der Schuldige alle Auflagen und Vorbedingungen für eine Vergebung auf sich nimmt – darunter, an erster Stelle, die Bereitschaft, selbst seinen Schuldnern zu vergeben –, so ist damit doch noch nicht alle Schuld »erledigt«. Wir haben gesehen, wie Schuld im Geflecht öffentlichen, zwischenmenschlichen Tuns zustandekommt und wie dabei die Schuldfolgen oft weit über das Absehbare hinaus fortwirken können. Nun ist darüber hinaus auch noch zu bedenken, daß sich jedes menschliche Tun und Entscheiden im Rahmen vorgegebener Strukturen gesellschaftlichen Handelns vollzieht, welche es »ipso facto«, eben dadurch, daß es geschieht, bestätigt und gutheißt. Diese langsam gewachsenen gesellschaftlichen Strukturen, die durch vielerlei Verknüpfungen einzelner Handlungen zustandekamen, sind gewiß im letzten irgendwie auf freie menschliche Entscheidungen zurückzuführen – jedoch so, daß niemand, und vor allem kein einzelner Handelnder, für das Zustandekommen dieser Strukturen als solcher verantwortlich gemacht werden kann.

Oft, wenn nicht überhaupt immer und unvermeidlich, sind diese Strukturen gesellschaftlichen Handelns jedoch so, daß sie einen Teil unserer Mitmenschen oder wenigstens diesen oder jenen einzelnen benachteiligen, während sie anderen ungerechtfertigte Vorteile verschaffen. Denken wir nur an die wohl immer und unvermeidlich ungleiche Verteilung der Kultur-, Bildungs- und Wirtschaftsgüter zwischen einzelnen Menschengruppen, an die von vornherein verschiedenen Erfolgschancen für Angehörige verschiedener Gruppen usf., die jede »Nutzung« dieser Vorteile zum (jedenfalls objektiven) Unrecht gegenüber den Benachteiligten werden lassen. Ohne mein persönliches Verschulden und bei allem guten Willen meinerseits lädt so mein Tun

und Lassen »Schuld« gegenüber Mitmenschen auf mich – und wäre es auch nur dadurch, daß jedes Tun die bestehenden Handelnsstrukturen unvermeidlich verstärkt und sie unabänderlicher macht. So hat nicht nur, wie wir eingangs gesehen haben, jedes Verschulden meinerseits seine mitmenschlichen, je gesellschaftlichen Auswirkungen; vielmehr lädt auch umgekehrt die gesellschaftliche Einbettung meines Tuns beständig »Schuld« auf mich – »Schuld«, deren Tragweite ich nicht abzusehen vermag und die mir vielfach gar nicht bewußt wird, weil sie eben ohne mein ausdrückliches »Verschulden« zustande kommt.

Mit dieser »Schuld« aufgrund der gesellschaftlichen Handelnsstrukturen ist mehr und anderes gemeint als der beispielsweise von Rousseau und Kant unterstrichene gesellschaftliche Druck auf mein persönliches Entscheiden[29], der dieses fast unvermeidlich böse werden läßt. Hier geht es im Gegenteil um das, was andernorts als die eigentlich *tragische*, überpersönliche Dimension der Schuld angesprochen wurde. Wie in der Paradieserzählung die Schlange vor aller menschlichen Sünde immer schon da ist, und wie Oedipus ohne eigenes Verschulden schrecklichste Schuld auf sich lädt, so mache ich mich immer wieder an gesellschaftlichem Unrecht mitschuldig, ohne mich dieser tragischen Verwicklung entziehen und ohne sie ändern zu können. Und wie hinter – und vor – dem gänzlich personalisierten Begriff der »Schuld« *(culpabilité)* die Begriffe des »Makels« und der »Sünde« standen, welche auch die Möglichkeit tragischer, persönlich nicht zu verantwortender Verstrickung in Schuld miteinschlossen, so werden wir jetzt über den rein persönlichen Schuldbegriff hinausgeführt in eine Art von gesellschaftlicher, struktureller Schuld, die etwas vom *Geheimnis*charakter aller Schuld sichtbar werden läßt.

Gegenüber diesem »mysterium iniquitatis« versagt jeder erklärende Rationalisierungsversuch und jedes gutgemeinte Bewältigungsrezept. »Veränderung der Strukturen« im Sinne größerer gesellschaftlicher Gerechtigkeit wird zwar immer notwendig bleiben; aber sich von ihr die Abschaffung allen gesellschaftlichen Unrechts zu erhoffen, zeugt zumindest von Naivität. Ebensowenig läßt sich diese Art von Schuld auf rein persönlicher Ebene bewältigen – sei es, indem man sich die Hände in Unschuld wäscht, sei es, indem man auch diese Schuld in die Beichtabsolution hineinzunehmen versucht. Sowenig sich Gesellschaftsstrukturen auf dialogische Verhältnisse reduzieren lassen, sowenig läßt sich strukturelles Unrecht in einem Beichtge-

29 I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 3. Stück, Einleitung: »Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nötig, daß diese schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen« (Akad. Ausg. VI, S. 93-94).

spräch aufarbeiten, bei allem guten Willen zu wirklicher Umkehr und Buße. Dieser strukturellen, gesellschaftlichen Schuld angemessen sind vielmehr *Sühneriten*, mit denen die Religionen von alters her für tragische Verstrickung in Makel und Sünde genugzutun versuchten. Und wir sehen in der Tat, daß selbst in unserer säkularisierten Gesellschaft das strukturelle Unrecht Anlaß zu mancherlei parareligiösen Riten gibt, wie Manifestationen, Demonstrationen, Protestaktionen, ja selbst zur Revolution um der Revolution willen. Als *para*religiöse jedoch müssen diese Riten notwendig wirkungslos bleiben, weil sie sich an keine wirkliche Erlösungsinstanz wenden.

»Erlösung« wäre tatsächlich der einzig denkbare Ausweg aus der Verstrikkung in strukturelle Schuld; Erlösung: das heißt ein heilendes und rettendes Eingreifen Gottes, der in seiner Allmacht als Weltlenker dem gesellschaftlichen Zusammenleben völlig neue Strukturen und Gesetzmäßigkeiten gäbe. Es wäre so etwas wie die Errichtung eines »Gottesreiches« auf Erden. Eine solche gänzlich erneuerte menschliche Gesellschaft und das Verschwinden allen Unrechts in ihr kann von uns nur *erhofft* werden – eine Hoffnung, die tatsächlich immer wieder in den Menschenherzen aufgebrochen ist. Wo jedoch, wie in der christlichen Offenbarung, diese Erlösung von Gott selbst verheißen ist, da wandelt sich die Hoffnung in ein Flehen um Erfüllung der gegebenen Verheißung.

Dieses Flehen verleiht sowohl dem gemeinschaftlichen wie dem persönlichen Schuldbekenntnis eine neue Dimension. Beide erscheinen nun, weil sie ihre Bitte um Schuldvergebung in erster Linie an Gott richten, nicht nur als echte Sühneriten, sondern zugleich und vor allem als flehentliche Bitte um Erlösung. Indem ich für mich selbst um Vergebung bitte (und bei dieser Bitte auch selbst vergebungsbereit bin), weiß ich zugleich, daß mit dieser Vergebung noch nicht alle Schuld getilgt ist, so daß diese Vergebung gleichsam als ein Hinweis und als eine Vorwegnahme einer viel umfassenderen, endgültigen Schuldtilgung in der Welterlösung erscheint. Auf diese endgültige und umfassende Erlösung richtet sich meine Vergebungsbitte in ihrem letzten Sinn; sie flehe ich herbei mit meiner Bereitschaft, wenigstens meinerseits alle zur Vergebung notwendigen Vorbedingungen zu erfüllen. Indem wir diese Bitte und diese Bereitschaft in der kirchlichen Gemeinschaft und gemeinsam aussprechen, machen wir uns gleichsam zum flehenden Mund der ganzen menschlichen Gesellschaft. Es wird deutlich, daß die tatsächlich und von Fall zu Fall gewährte göttliche Verzeihung im letzten die ganze Menschheitsfamilie im Auge hat, ja überhaupt nur im Hinblick auf diese umfassende Erlösung gewährt wird. So wird das Bußsakrament zum sakramentalen Zeichen nicht nur für die Vergebung persönlicher Schuld, sondern für die Welterlösung überhaupt.

# Jesus und das Verzeihen

*Von Hans Urs von Balthasar*

## *I. Zur Ortung der Frage*

»Schuld« und deren Abgeltung gibt es überall, wo es persönliches Gewissen und soziale Ordnung gibt: so auch in den asiatischen »Religionen«, die keinen persönlichen Gott, sondern nur das Karma kennen, so auch in den afrikanischen, in denen das Bewußtsein von Scham und Schuld vor allem der Gemeinschaft gegenüber wach ist, aber darin auch das Gefühl für eine Störung der Gesamtharmonie der Welt und der in ihr waltenden Kräfte. »Sünde« dagegen gibt es nur in den biblischen Religionen, zu denen hier der vom Alten und Neuen Testament so stark geprägte Islam zu zählen ist, und in denen ein persönlicher Gott (unmittelbar oder weltlich vermittelt) Verzeihung schenkt. Für diese drei Religionen gilt das Paradox, daß Gott aus freier Gnade und nicht aufgrund menschlicher Buß-Leistungen verzeiht, daß aber dieses Verzeihen ohne die büßende Umkehr des Menschen nicht wirksam werden kann. Für den Islam gilt: »Gott ist zwar barmherzig und bereit zu vergeben, wie der Koran in unzähligen Versen wiederholt. Aber der Mensch kann kein Recht auf diese Vergebung erheben, denn Gott vergibt alle Sünden, wem er will. So muß der Mensch Gott um Vergebung bitten und nach der Umkehr seinen Glauben durch gute Werke bezeugen.« Zudem sagt der Koran ausdrücklich: »Wer könnte Sünden vergeben außer Gott?«[1] Im Judentum liegen die Dinge insofern komplizierter, als das freie Verzeihen Gottes sich selbst an den Ritus des sühnenden Sündopfers geknüpft hat, und zwar immer ausdrücklicher,[2] wobei freilich die Deutung dieser Verknüpfung kontrovers bleibt. Zentral bleibt die Aussage in Lev 17,10-12 und darin Vers 11: »Die Seele des Fleisches ist im Blut, und ich habe es euch für den Altar gegeben, damit es eure Seelen entsündige, denn das Blut entsühnt durch das in ihm liegende Leben« (oder, weniger wahrscheinlich: »denn das Blut entsühnt für ein Leben«). Einigkeit besteht darin, daß das (lebenenthaltende) Blut Gott gehört (weshalb der Mensch es weder vergießen noch genießen darf), und daß *er* es als ein Sühnemittel dem Kult übergeben hat. »Ohne

1 Adel Theodor Khoury. Schuld und Umkehr im Islam. In: M. Sievenich/K. Seif (Hrsg.). Schuld und Umkehr in den Weltreligionen. Mainz 1983, S. 81-82. S. 83 ein Gebet Muhammads (Koran 2,286), das nochmals wiederholt: »Keiner vergibt die Sünde außer dir . . . Keiner kann die Laster von mir entfernen außer dir!« Ders., Einführung in die Grundlagen des Islam. Graz/Wien/Köln $^{2}$1981.

2 »Der nachexilische an dem Gedanken der Sühne orientierte Kult Israels stellt mit Recht das offenbarungsgeschichtliche Endstadium des allgemeinen Kultes in Israel dar.« H. Gese. Die Sühne. In: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge. München 1977, S. 104.

solchen sichtbaren abgeschlossenen Vorgang wüßte Israel nicht, ob JHWH ihm wirklich vergeben hat . . . Das sichtbar Vollzogene (ist) das Gewisse.« Aber »das Geschenk Gottes schließt die Forderung einer Gabe Israels ein«, die die »Realisierung« des freien Geschenkes Gottes bezeugt.[3] Kontrovers bleibt, ob (etwa im Ritus des Sündenbocks) die »materia peccati« vom Schuldigen auf das zu tötende Opfertier »abgewälzt« wird,[4] oder ob eine (mehr personale) Identifizierung des Schuldigen mit dem hingegebenen Tier anzusetzen ist.[5] Doch dürften sich die beiden Theologien, wenn man auf das damalige weniger differenzierte Bewußtsein Israels achtet, auch vereinigen lassen.[6]

Wie von selbst deuten diese nur kurz angedeuteten alttestamentlichen Ansätze auf die ganze Problematik der neutestamentlichen Deutungen des Zusammenhangs zwischen Jesus (und vor allem seinem Kreuz) und dem Sühne- und Stellvertretungsgedanken voraus. Es empfiehlt sich aber, nicht unmittelbar beim »historischen Jesus« und seinem Verhältnis zu den Sündern anzusetzen, sondern bei der späteren neutestamentlichen Theologie, um schrittweise – vom Hebräerbrief zu Paulus und Johannes und erst von hier aus zu Jesus zurückzugehen. Der umgekehrte Weg könnte vielleicht zum Ergebnis führen, daß Jesus weder seinen Tod als Sühne aufgefaßt noch selber Sünden vergeben hat; die Folgerung wäre dann, daß die nachösterliche Theologie eine nachträgliche Ideologisierung (und damit Verfälschung) ursprünglicher Gegebenheiten wäre. Ob freilich der von uns vorgeschlagene Weg besser zum Ursprünglichen führt, muß erst sein Begehen erweisen.

## *II. Zum Hebräerbrief*

Der Hebräerbrief ist vor allem daran interessiert, in allen aufgewiesenen Parallelen zwischen alttestamentlicher und christlicher Versöhnung den größeren Unterschied herauszuheben. Wir können aus den kunstvoll verflochtenen Motiven nur wenige aufgreifen.

1. Der »Nachlaß der Sünden«,[7] ihre »Ungültigkeitserklärung«[8] erfolgt wie

3 Adrian Schenker OP, Das Zeichen des Blutes und die Gewißheit der Vergebung im Alten Testament. In: »Münchener Theologische Zeitschrift« 34 (1983), S. 195-213, hier 201-202 (ausführliche internationale Literaturangaben).

4 So Klaus Koch, Die israelitische Sühneanschauung und ihre historischen Wandlungen (1955).

5 So H. Gese (Anm. 2) und sein Schüler B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im alten Orient und im Alten Testament. Neukirchen 1982. Zum Ganzen auch N. Hoffmann, Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung. Einsiedeln 1981; ders., Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne. Einsiedeln 1982.

6 H. Hübner, Sühne und Versöhnung. Anmerkungen zu einem umstrittenen Kapitel biblischer Theologie. In: »Kerygma und Dogma« 29 (1983-1984), S. 285-305.

7 *aphesis tōn hamartiōn* (Hebr 9,22; 10,18) ist ein gemeinneutestamentlicher Ausdruck. Dazu: A. Kirchgässner, Erlösung und Sünde im Neuen Testament. Freiburg 1950, S. 101-126; 158-163.

8 *athetēsis tēs hamartias* (Hebr 9,26) im Sinn von »Aufhebung«.

im Alten Bund zusammen mit einem »versöhnenden« oder »sühnenden« Geschehen,[9] dem Leiden des Gottessohnes für das sündige Volk, das er vor Gott repräsentiert, und die Parallele wird vor allem in der Vergießung des Blutes gesehen, ohne welche »es keinen Nachlaß gibt« (9,22). Doch sogleich springt der Gegensatz auf: »Das Blut von Böcken und Stieren und die zur Befreiung dienende Asche einer jungen Kuh« konnten nichts weiter als rituelle Reinigung schaffen, während »das Blut Christi, der durch den ewigen Geist sich selbst makellos dargebracht hat, unser Gewissen reinigen kann« (9,13 f.). Was im Alten Bund unmöglich war, daß Priester und (den Sünder stellvertretendes) Opfer identisch waren, das eben verwirklicht sich in Christus, der »durch sein eigenes Blut« als der wahre Priester bis zu Gott hindurchdringt und damit nicht zeitlich begrenzte (und nur innerzeitlich bleibende), sondern »ewige Erlösung«[10] erlangt (9,12).

2. Hier zeigt sich der zweite Gegensatz, der jede Parallele hinter sich läßt: er liegt in dem »jährlich immer wieder« des alttestamentlichen Versöhnungstages (9,25), der nur eine innerzeitliche und deshalb nur auf Zeit gültige Erlösung bringen kann, und dem mächtig dröhnenden »ein für alle Mal«[11] der Tat Jesu, das vielfach begründet wird. Dem fleischlich vererbbaren und damit je-endlichen Priestertum Aarons mit seinen »zahlreichen» amtenden Priestern tritt entgegen das »unvergängliche Priestertum, weil er (Jesus) in Ewigkeit bleibt« und deshalb »endgültig« zu retten vermag (7,24 f.), als jener Priester, an den sich Gott mit einem »unabänderlichen« »Schwur« als den verheißenen Nachkommen Abrahams band (6,17), der deshalb nach dem Psalm 110 »Priester in Ewigkeit« bleibt.[12] Jesus kann das sein, weil er von Ewigkeit der Sohn Gottes ist, der schon an der Schöpfung teilgenommen hat (1,2) und deshalb »das All regiert« (1,3) und die »umfassende Herrschaft darüber« »erbt«. Entsprechend seiner Würde, die ihn über die Engel erhebt und ihm die Unterwerfung von allem zusichert (2,5.8), ist auch die durch ihn von Gott gewirkte Versöhnung eine qualitativ andere als die alttestamentli-

---

9 Hebr 2,17: Christus wird barmherziger Hoherpriester, »um die Sünden des Volkes zu sühnen«. Aber das als »sühnen« übertragene Wort *(hilaskomai)* hat nicht den Sinn der »Umstimmung« einer zürnenden Gottheit, sondern heißt allgemeiner: »günstig stimmen«, versöhnen, schließlich: das Verzeihen (Gottes) sich verwirklichen lassen. In diesem Sinn wird auch bei Johannes (1 Joh 2,2) Jesus das Sühnend-Versöhnende für unsere Sünden sein, und schon bei Paulus (entsprechend dem von Gott im Alten Bund dem Altar geschenkten Blut) das »von Gott selbst gesetzte Versöhnungsmahl« (Röm 3,25), was zur Grundaussage von 2 Kor 5,19 führt: »Gott selbst versöhnte in Christus die Welt mit sich.«

10 Das hier mit Er-lösung übersetzte Wort *lytrōsis* besagt im profanen Bereich Loskauf (etwa von Gefangenen oder Sklaven). Christus »erreicht« von Gott die ewige Erlösung (9,12). Wieder ist es Gott selbst, der (nach Lk 1,68) »seinem Volk Erlösung bereitet« hat; ebenso (von Mose) Apg 7,35: »Ihn hat Gott zum Führer und Erlöser bestellt.«

11 *hapax:* 6,4; 9,26.27.28; 10,2; 12,26.27; *ephhapax:* 7,27; 9,12; 10,10.

12 Zitate 5,6.10; 6,20; 7,17.21.

che; sie ist unüberholbar, auch wenn sie (wie der Brief immer wieder betont) vom Menschen durch Umkehr, Glaube, Unterwerfung personal angeeignet werden muß. Und die Überzeitlichkeit des göttlichen Verzeihens schließt auch seine Überräumlichkeit ein: Während Gottes Vergebung im Alten Bund nur in Israel aktuell wurde, ist sie jetzt universal geworden: sie gilt aufgrund des Todesleidens Jesu »für einen jeden« (2,9), für »alle Söhne (Gottes)« (2,10), für »die Vielen« (9,28), für »alle« (8,11). Ein paulinisches Hauptmotiv klingt hier weiter.

3. Daß aber im Alten wie im Neuen Bund die Versöhnung nach Gottes Ratschluß durch einen »Mittler« zu erfolgen hat, zeigt zunächst wieder die Parallele. Der alte Tempelkult mit seinen Priestern, Einrichtungen, Opfern war vermittelnd (9,1-10), aber nicht endgültig wirksam (10,11), weil er als ganzer nur »Schattenbild« des wahren himmlischen Kultes war (8,3-5). Jesu »Mittlertum« dagegen ist das des verheißenen »Neuen« (9,15; 12,24) und Ewigen »Bundes«. Es ist aus zwei Gründen »vorzüglicher« als das Alte (8,6): aufgrund der vollen Menschwerdung des Sohnes, der nicht nur durch sein »Todesleiden« und seine »Versuchung« all seinen Brüdern gleichgeworden ist (2,9-14), sondern als der Sündelose (4,15) die Menschheit, mit der er solidarisch ist, wahrhaft vor Gott vertreten kann. Er hat also als Mittler beide Eigenschaften untrennbar: Würde und Autorität von Gott her und Solidarität mit der Menschheit.[13] Anders gesagt: er ist (entsprechend dem alttestamentlich von Gott freigegebenen Blut) sowohl der von Gott selbst als »Werkzeug der Versöhnung«[14] Eingesetzte wie der in Solidarität mit all seinen Menschenbrüdern und in Stellvertretung für sie Sühne Leistende.

### *III. Zu Paulus und Johannes*

Auch hierzu nur ein paar wesentliche Akzente. Sowohl bei Paulus wie bei Johannes, die beide ihre Theologie von der Auferstehung Jesu her entwikkeln, bleiben die im Hebräerbrief aufgezeigten Motive. Formal vom Alten Bund her stammende Elemente bleiben unverändert bestehen: die Versöhnung mit der Welt ist das Werk Gottes allein (2 Kor 5,18), der dieses Werk in der Hingabe seines Sohnes an die Sünder vollbringt (Röm 8,32; Joh 3,16), bis dahin, daß der im Auftrag des Vaters sich freiwillig hingebende Sohn (Joh 10,17 f.) zum Träger der Weltsünde wird (2 Kor 5,21; vgl. Gal 3,13), sie »hinwegträgt« (Joh 1,29) zur Offenbarung des universalen Heilswillens

13 »L'ensemble de (l') argumentation accentue la solidarité du médiateur et des contrahants de l'alliance . . ., elle serait donc nettement en faveur du caractère représentatif, et non vicaire, du sacrifice du Christ.« C. Spicq, Hébreux I (1952), S. 304, Anm. 4. Dabei aber wird die Idee der Stellvertretung durch die starke Betonung des Loskaufs sowie der den Menschen mitgeteilten Heiligung mit eingebracht.

14 Röm 3,25.

Gottes (1 Tim 2,4) und so selbst zum Ort des universalen Heils wird (Joh 12,32). Diese Universalität, die aus einer vagen Verheißung im Alten Bund zu einem durch die Auferstehung bewiesenen Faktum geworden ist, fordert zu ihrer Durchführung die Annahme durch den einzelnen in einem sein Leben verändernden Glauben (Röm 3,21-4,25; Joh 8,25; 1 Joh 5,4). Aber die beiden Momente stehen sich nicht mehr, wie im Alten Bund, unvermittelt gegenüber, sondern greifen ineinander, weil Jesus Christus sowohl von Gott her dessen fleischgewordenes Wort wie von den Menschen her der für alle Büßende ist.

Somit liegt der Hauptakzent beider Theologien auf dem, was Paulus mit Emphase das seit Ewigkeit her bis heute verborgene, jetzt aber offenbarte »Mysterium« nennt (Eph 3,1-13): daß nämlich die an Israel allein ergangene Bundesverheißung sich nunmehr in einer universalen Ausweitung auf die »Heiden«, das heißt auf alle Völker erstreckt: Sie alle »sollen Miterben und Miteinverleibte und Mitgenossen der Verheißung sein in Christus Jesus« (Eph 3,6), weshalb Paulus schon im Römerbrief über das nur für Israel geltende Gesetz zurückgreift auf den für alle Menschen, Juden wie Heiden, vorbildlichen und verbindlichen Glauben Abrahams, auf dessen ausschließliche Vaterschaft sich die Juden nach Johannes vergeblich berufen (Joh 8,39: »Wenn ihr Kinder Abrahams seid, so tut auch die Taten Abrahams«).

Paulus reflektiert von der Auferstehung Jesu – für ihn doppelt gesichert durch sein eigenes Damaskuserlebnis wie durch die damit genau übereinstimmende Tradition (1 Kor 15,3-5) – auf die universale Bedeutung des Kreuzes hin, in welchem sich für ihn das Werk des irdischen Lebens Jesu zusammenfaßt: er versteht, daß Kreuz und Auferstehung zwei Seiten des einen Versöhnungsgeschehens Gottes sind, worin alle Menschen sich selbst ereignet (Röm 14,7-9; 2 Kor 5,14-15) und in die alles tragende Wirklichkeit Christi »hinüberversetzt« (Kol 1,13) worden sind. Sein ständiges Reden vom »Sein in Christus« ist ontologisch zu nehmen, ähnlich dem Insein in ihm, das Johannes am Weinstockgleichnis beschreibt.

Johannes reflektiert nicht nur auf das Kreuz, sondern auf das ganze irdische Leben Jesu zurück, das er im Licht der »Verherrlichung« Jesu in Kreuz wie in Auferstehung interpretiert: als die mannigfache Ausbildung des Glaubens, aber auch als die sich steigernde Dramatik des Unglaubens, die schließlich zur Kreuzigung führt. Doch auch für ihn ist schon damals der grundsätzliche Überschritt über das irdische Israel nicht erst Zukunft, sondern schon Gegenwart. Jesus, in dem »alles geschaffen ist« (Joh 1,3), ist schon jetzt »das Licht der Welt« (8,12), »das jeden Menschen beleuchtet« (1,9), das aber (wie bei Paulus) als die Krisis der vermeintlich sehenden Welt kam: «damit die Blinden sehend werden und die Sehenden blind« (9,39). Das im Evangelium in seiner Existenz geschilderte Für-Sein Jesu (10,16) wird im ersten Brief theologisch reflektiert: angesichts des Kreuzes darf man nicht mehr sündigen.

»Wenn aber einer sündigt, so haben wir einen Fürsprecher beim Vater: Jesus Christus, den Gerechten. Er ist das Sühne(opfer) für unsere Sünden, und nicht allein für die unsern, sondern auch für die der ganzen Welt« (1 Joh 2,1-2).[15] Werk Gottes in Christus und Antwort des Menschen spiegeln sich bei Johannes ineinander (ähnlich wie bei Paulus, Gal 2,19-20, die liebende Hingabe Christi und die glaubende Hingabe des Menschen): »Daran haben wir die (wahre, göttliche) Liebe[16] erkannt, daß jener (Christus) sein Leben für uns geopfert hat: auch wir sind verpflichtet, für die Brüder das Leben zu opfern« (1 Joh 3,16).

Noch ein entscheidendes Merkmal der nachösterlichen Zeit ist zu erwähnen. An programmatischer Stelle und mit höchster Feierlichkeit verleiht der Auferstandene am Osterabend bei Johannes den Jüngern die Vollmacht, im Namen Gottes (des Dreieinigen, denn eben erhielten sie vom Sohn den Heiligen Geist) richterlich urteilend[17] Sünden zu vergeben. Vor Ostern war solches in ihrem Vollmachtenkatalog (Mk 3,14) nicht vorgesehen, sondern einzig das Gebot, einander zu vergeben (Mt 5,23 f.), und zwar immer wieder (Mt 18,22), damit es dem himmlischen Vater möglich werde, »eure Sünden zu vergeben« (Mk 11,25; vgl. Mt 18,35). Das Vorösterliche faßt sich programmatisch zusammen in der fünften Bitte des Herrengebets (Mt 6,12). In der apostolischen Zeit aber sehen wir die ersten Auswirkungen der neuen österlichen Vollmacht. Der Ton der Rede Petri, der zur Bekehrung auffordert, ist der Ton der Autorität (Apg 2,38; 3,19), ebenso seine »bindende« Rede an den Zauberer Simon (8,20 f.). Den gleichen Klang hat die Rede Pauli an den Zauberer Elymas (13,10 f.): in beiden Stellen ist das gewirkte leibliche Wunder wie bei den Wundern des Herrn Zeichen eines geistlichen Gesche-

---

15 Für die nachösterliche Erlösungslehre genügt hier der Hinweis auf die umfassenden Darstellungen und Bibliographien von St. Lyonnet/L. Sabourin, Sin. Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristical Study. In: Anal. Bibl. 49 (Rom 1970). Für Johannes insbesondere: E. Malatesta, St. John's Gospel 1920-1965. In: Anal. Bibl. 32 (Rom 1967). Für Paulus vgl. noch: Ph. Seidensticker, Lebendiges Opfern. In: Neutest. Abh. XX, 1-3 (Münster 1954). J. Dupont, La réconciliation dans la théologie de St. Paul. Brügge-Paris 1953.

16 Nach dem Gesamtzusammenhang bei Johannes: die Liebe sowohl des Vaters wie des Sohnes als die trinitarische Liebe: 1 Joh 4,8.16.

17 Vgl. darüber die Ausführungen A. von Speyrs. In: Die Beichte. Einsiedeln 1960, S. 66 f.: »Es ist auffallend, daß der Herr die Apostel gar nicht fragt, ob sie wollen oder nicht. Am Abend des Ostertages, da sie beisammen sind, erscheint er ihnen und gibt ihnen zwei Befehle: den Geist zu empfangen, die Sünden nachzulassen . . . Bisher war wenig die Rede vom Sündentragen des Herrn und auch wenig davon, wie die Jünger den Sündern gegenüber sich verhalten sollten. Man sah die frohe Botschaft, die mit der Sünde fertig werden sollte, sah das gute Beispiel, das gegeben werden mußte, aber was der Herr über das Verhalten zur Sünde gesagt hatte, ging alle Gläubigen so sehr an wie die Apostel. Durch den Osterbefehl werden sie jetzt plötzlich ganz anders gestellt. Sie sind nicht mehr bloß Erkennende, nicht mehr bloß Kämpfende, sie sind jetzt zu Richtern geworden. Richter, die nicht nur ein Urteil abzugeben haben, sondern das Urteil auch vollstrecken. Sie haben die Vollmacht, nach dem Sündenbekenntnis zu verzeihen oder nicht zu verzeihen; beides im Rahmen der ihnen verliehenen Macht.«

hens. Pauli Autorität des Bindens und Lösens wird in seinen Briefen hinreichend sichtbar (vgl. nur 2 Kor 10,4-6), aber bei ihm tritt gleichzeitig die Sorge hervor, sein apostolisches Handeln in Vollmacht nicht über den Kopf der Gemeinde hinweg, sondern möglichst im Verein mit ihrer Gesinnung auszuüben (vgl. dazu 1 Kor 6,3-5 für den Ausschluß des Unzüchtigen, 2 Kor 2,5-11 für die Wiederaufnahme eines Ausgeschlossenen, und grundsätzlich für die Einheit zwischen Autorität und gemeindlichem Einverständnis: 2 Kor 13,3-9).[18] Wichtig ist, daß Paulus zweimal betont, seine ihm vom Herrn verliehene Vollmacht sei ihm – im Gegensatz zu der dem Propheten Jeremia übergebenen (Jer 1,10) – nicht zum Niederreißen, sondern einzig zum Aufbauen gegeben (2 Kor 10,8; 13,10).

Von hier aus können wir nun auf unser Hauptthema eingehen: wie verhielt sich Jesus vor Ostern zum »Verzeihen«: Hat er selber Sünden verziehen oder, wie es im Judentum üblich war, nur auf das Verzeihen Gottes verwiesen?

### *IV. Jesus und das Verzeihen*

1. Daß Jesus immerfort (und angeblich im Gegensatz zur Botschaft des Täufers) auf das »bedingungslose« Verzeihen des Vaters hingewiesen hat, ist heute weithin ein exegetischer Gemeinplatz geworden. Die Frage freilich, ob dieses bedingungslose Verzeihen Gottes, das Jesus (wieder angeblich) vor allem den Sündern verkündet hätte, nicht auch bei ihm an die Bedingungen der effizienten Aufnahme dieses Verzeihens geknüpft war – Umkehr und Bereitschaft zu gegenseitigem Verzeihen –, wird weniger häufig erörtert.

Aber die heute brennend gewordene Frage lautet: Hat Jesus selber mit der Autorität Gottes Sünden verziehen? Anton Vögtle hat dies in einem psychologisch-apriorischen Gedankengang in immer neuen Anläufen[19] zu leugnen versucht, worauf dann seine Schüler[20] den exegetisch exakten Beweis dafür zu liefern unternahmen. Vögtle findet in einem Sündenvergeben Jesu einen inneren Widerspruch: »Ich bemühe mich (sagt Jesus) mit aller Kraft und Dringlichkeit darum, euch, die Söhne des Reiches, dem von mir verkündeten

---

18 Beachtlich ist auch das Zusammenwirken der Priester und der betenden Gemeinde beim Sündennachlaß für den Kranken in Jak 5.14-15. – Literatur zum altkirchlichen Bußwesen: H. Karpp, Die Buße. Zürich 1969, XXXIII-IV; doch ist für unser Hauptthema ein Eingehen auf die Bußgeschichte der ersten Jahrhunderte überflüssig.

19 Exegetische Erwägungen über das Wissen und das Selbstbewußtsein Jesu. In: Gott in Welt I (Festschrift Karl Rahner). Freiburg i. Br. 1964, S. 608-667; ders., Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu. In: K. Kertelge (Hrsg.), Der Tod Jesu (Quaest. Disp. 74, 1976, S. 51-113); ders., Der verkündigende und der verkündete Jesus. In: J. Sauer (Hrsg.), Wer ist Christus? Freiburg i. Br. 1977, S. 45.

20 Ingrid Maisch, Die Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-12). In: Stuttgarter Bibelstudien 52 (1971). Und noch ausführlicher Peter Fiedler, Jesus und die Sünder. In: Beiträge z. bibl. Exeg. u. Theol. 3. Bern 1976.

Heils- und Heiligkeitswillen Gottes zu erschließen. Aber ich weiß ja selbst, daß dieses Bemühen nicht nur keinen Erfolg hat, sondern rein objektiv auch gar nicht genügt . . . In Gottes Heilsplan ist eine weitere, und zwar entscheidende Bedingung für eure Heilserlangung vorgesehen, nämlich mein stellvertretendes Sühnesterben, . . . das zugleich die Voraussetzung für einen völligen Neuansatz der Heilsverkündigung begründet, nämlich unter Einbeziehung der Heidenvölker.«[21] So werden dann die beiden (merkwürdig vereinzelten) Stellen Mk 2,1-12 (davon abhängig die Parallelen bei Mt und Lk) und Lk 7,36-50 als nachösterlich wegexegesiert.[22]

Wir können die hier aufgeworfene Frage als nicht letzterheblich auf sich beruhen lassen, müssen uns bloß von der apriorischen Argumentation Vögtles distanzieren. Ohne Zweifel hat Jesus eine unbedingte Verzeihensbereitschaft seines himmlischen Vaters verkündigt, und gewiß auch in stärkerer Akzentuierung als der Täufer (wobei jedoch Jesu Gerichtsdrohungen nicht übersehen werden dürften!). Aber setzt er damit nicht, in einer gewissen Steigerung freilich, ein Gottesbild fort, das Israel schon vertraut war?[23] Nicht durchaus. Zwar spricht er als der Messias Israels, als der er für die Zeit seines irdischen Lebens primär gesendet war (Mt 15,24), die überlieferte Sprache der Propheten, nämlich des doppelten Gerichts für Gerechte und für Sünder (am stärksten in der bei Matthäus abschließenden Gerichtsparabel 25,31 ff.), aber kennzeichnend sind doch die Überschritte zu den Heiden (ihren größeren Glauben: Mt 8,10; 15,28), die schon seine Ärgernis erregende Antrittsrede in Nazaret ankündigt (Hinweis auf Naaman den Syrer und die Witwe von Sarepta Lk 4,25-27) und die der Zusammenhang zwischen dem Hinzutreten der Heiden und der Passionsverkündigung vollendet (Joh 12,20-24). Mt 12,80 wird nicht umsonst auf die weltweite Sendung des Gottesknechtes verwiesen (Jes 42,6).

2. Das sind Symptome dafür, daß der Hinweis Jesu auf das Verzeihen Gottes sich schon vorösterlich von den Propheten tief unterscheidet, vor

---

21 Exegetische Erwägungen (A 19), S. 626. In: Das Evangelium und die Evangelien (Düsseldorf 1971) bezeichnet Vögtle diese Abhängigmachung des Verzeihens von Jesu kommendem Tod als »absurd«.

22 Wenn Roloff für die Ursprünglichkeit der Lukasstelle plädiert: »Warum sollte das Wort der Sündenvergebung nur einmal (bei Mk 2) überliefert sein?« In: Das Kerygma vom irdischen Jesus. Göttingen 1970, S. 162, so fragt Fiedler nicht ohne Pertinenz dagegen: »Warum ist es nicht öfter überliefert?« (Anm. 20, S. 329, Anm. 375). Jacques Guillet hat gegen diese Frage mit Recht eingewendet: Jesus, der ganz auf seine »Stunde« zulebt, nimmt das Ergebnis seines Leidens nur in «isolierten Gesten« vorweg (La foi de Jésus-Christ, Paris 1979, S. 58-62; deutsch: Was glaubte Jesus? Salzburg 1980, S. 41-45).

23 Dies betont P. Fiedler m. E. übertreibend (vgl. seine Zusammenfassung 86 ff.), wenn er in bewußtem Gegensatz zur Tora-Einschätzung Pauli und erst recht der Protestanten, und zusammen mit Zwi Werblowski, Tora als Gnade (Kairo 1978), S. 156-163, den Glauben an Gottes Vergebungswillen ins Zentrum des Alten Testaments stellt.

allem durch das Gewicht seines eigenen Daseins.[24] Zunächst ist es einfach unleugbar, daß Jesus, der um die Totalität seiner Sendung weiß, die in einem zeitlich begrenzten Leben schlechthin undurchführbar war, auf eine »Stunde« hinlebt, in welcher der Vater auf seine Art (die der Sohn weder im einzelnen genau zu wissen braucht noch wissen will und deshalb nicht antizipiert, aber als das Erschreckende kommen spürt, Lk 12,50) für die Durchführung der totalen Sendung sorgen wird. So gibt es bei Jesus von vornherein so etwas wie ein Mittragen von Sündenschuld, und nur unter diesem Gewicht verweist er auf das Verzeihen des Vaters. Jesus steht den Sündern nicht als ein Fremder, Schuldloser gegenüber; die noch zu nennende Solidarität mit ihnen hat, verbunden mit seiner überprophetischen Autorität, etwas an sich, was die Solidarität eines Jeremia oder Ezechiel mit der Schuld Israels noch nicht besaß. Diese Autorität prägt sein ganzes Dasein, insbesondere seine Predigt. In ihr verweist er nicht bloß auf Gott, gibt nicht nur dessen Wort durch (das prophetische »Spruch des Herrn«), sondern er vergegenwärtigt dieses Wort.

3. Sowohl die Macht seines Wortes wie dessen Inhalt bringen die Zuhörer auf den Weg der Absolution, deren vollendeter Vollzug das Paschamysterium sein wird. Die Qualität seines Wortes ist einmalig: »Nie hat einer geredet wie dieser« (Joh 7,46), »noch nie haben wir so etwas erlebt« (Mk 2,12); die Alternative des Wahnsinns (Mk 3,21) oder der Besessenheit (Mk 3,30) drängt sich auf. Wenn bei Johannes Jesus den Anspruch erhebt, unmittelbar das Wort des Vaters zu sein und die einzige Tür, die zum Heil führt, und er diese Aussage über eine letzte Hingabe des Vaters durch seine freie Selbsthingabe erläutert (Joh 10,17), wenn er ferner verspricht, daß die sein Wort Befolgenden in die Wahrheit und Freiheit gelangen werden (Joh 8,31 f.), dann sind das ohne Zweifel Auswortungen der existentiellen Wirkung des Wortes Jesu auf seine Zuhörer. Es hat eine Art sakramentaler oder wunderwirkender Kraft an sich.

4. Jesu Wunder bestätigen das vollends. Sein menschliches Wort oder seine menschliche Gebärde bewirken sie, und wenn die Wirkung zunächst eine leibliche ist, so ist diese immer nur der Vordergrund, das Symbol einer geistigen. Die Beelzebubrede bezeugt das klar (Mt 12,22-29) und nicht minder die Wunder an Besessenen, die den Kranken gleichzeitig von einem schweren leiblichen und ebenso schweren geistigen Leiden befreien. So bei dem Kranken von Gerasa, dessen unreinem Geist er auszufahren befiehlt und dessen Heilung er Gott zuschreibt: »Geh heim zu den Deinen und erzähle ihnen, was der Herr dir Großes getan und wie er sich deiner erbarmt hat« (Mk

24 Die umfassende Darlegung dieses Aspekts findet sich in den Kapiteln: »Die Beichte im Leben des Herrn« und »Beichte am Kreuz« des Beichtbuchs Adriennes von Speyr: S. 20-65. Wir können hier nur vereinzelte Momente herausheben. In exegetisch meisterhafter Weise hat Heinz Schürmann die Frage behandelt in: Jesu ureigener Tod. Freiburg i. Br. 1975.

5,19), so bei der gekrümmten Frau, der er die Hände auflegt: »Du bist von deinem Siechtum er-löst« *(apolelysai)*, und zu den Gegnern: »Sollte diese Tochter Abrahams, die der Satan schon volle achtzehn Jahre gebunden hat, nicht am Sabbat von dieser Fessel gelöst werden?« (Lk 13,11.16). Jesus ist bei diesen Heilungen nicht nur einer, auf dessen Wort hin Gott etwas tut, sondern er erleidet das durch ihn hindurch Erwirkte physisch: »Er war sich bewußt, daß eine Kraft von ihm ausgegangen war« (Mk 5,30, bei Lk 6,19 für alle Wunder verallgemeinert), der Kontakt mit seiner Leiblichkeit ist das Medium, durch welches Gott heilt (Mk 1,41; 3,10; 6,56; 8,22).[25] Sowohl durch seine Predigt wie durch seine Wunder führt Jesus die Menschen in Richtung auf die vollkommene Disposition, das göttliche Verzeihen – durch seine endgültige Selbsthingabe am Kreuz hindurch – zu empfangen.

5. Noch ist ein Moment unerwähnt geblieben: Jesu präferentielle Hinwendung zu den »Zöllnern und Sündern« (Lk 7,34), mit denen er »sogar zusammen ißt« (Lk 15,2). Für sie und nicht für die sich gesund Dünkenden ist er als Arzt gekommen (Mt 9,12). »Der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen und zu retten, was verloren war« (Lk 19,10). Aber diese Hinwendung hat zu ihrem Motiv nicht (wie die politische Befreiungstheologie meint) das Vorziehen einer unterdrückten Menschenklasse, sondern das Gewinnen solcher, die in ihrer ihnen bewußten seelischen Not sich finden und retten lassen. Weder werden die Reichen gemieden, noch aus dem Heil ausgeschlossen, sie werden nur gewarnt. Noch werden die Pharisäer und Schriftgelehrten umgangen (Jesus wird ja mehr als einmal von ihnen zum Essen eingeladen), sie sind bloß seiner Lehre unzugänglich (vgl. das Gleichnis der beiden im Tempel und den Schluß des Gesprächs in Johannes 9: »Sind vielleicht auch wir blind?« »Wärt ihr blind, so wäret ihr vielleicht ohne Sünde. Nun aber sagt ihr: wir sehen. So bleibt eure Sünde.«). Die Solidarität Jesu mit den Sündern, die sich am Kreuz zwischen den zwei Räubern vollendet, ist eine solche, die er mit Menschen eingeht, welche ihre Schuld loswerden möchten, und die Jesus, diese Schuld sammelnd, am Kreuz endgültig auf sich nehmen wird. Exakter gesagt: er ist untrennbar beides: der vom Vater als der Arzt und Heiler mit göttlicher Autorität Gesandte – und der sich zu einer letzten Identität mit den Sündern Solidarisierende, wie die vor dem Kreuz erfolgende Einsetzung der Eucharistie vollends beweist. An einer Stelle könnte man bei Jesus so etwas

25 Richard Glöckner hat anschaulich gezeigt, wie die Wunderheilungen Jesu Erfüllungen der in den Psalmen erbetenen und erwirkten geistigen Heilungen Gottes sind: Neutestamentliche Wundergeschichten und Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen (Mainz 1983), besonders S. 80ff. Bedenkt man das Ineinander von leiblicher und geistlicher Heilung, dann wird die (vielleicht von Jesus selber stammende oder durch nachösterliche Reflexion gefundene und ihm auf die Lippen gelegte) Aussage völlig verständlich: »Was ist leichter zu sagen: deine Sünden sind vergeben, oder zu sagen: steh auf und wandle?« (Mt 9,5). Damit erledigt sich das Bedenken A. Vögtles und seiner Schule (Anm. 20).

sehen wie eine Präfiguration der paulinischen Einheit von Autorität und Gemeindesolidarität: in der Episode mit der Ehebrecherin (Joh 8). Jesu autoritäres Wort: »Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein« stellt so etwas wie eine Einheit der Gewissen her (schlechter Gewissen freilich!), der er sich an- und einschließt: »Wenn niemand dich verurteilt hat, werde auch ich es nicht tun.« Es ist in anderer Weise auch eine Präfiguration der von ihm verfügten Einheit zwischen dem amtlichen Binden und Lösen auf Erden, das im Himmel Gültigkeit haben wird.

6. Einen besonderen Platz nimmt Jesu Wort am Kreuz ein: »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun« (Lk 23,33). Der diese Bitte äußert, weiß, daß der Vater ihn immer erhört (Joh 11,42), er also eine unfehlbare Bitte tut, um so mehr, als der Bittende zwischen den beiden andern Kreuzen jetzt die letzte Phase seiner Sendung durchlebt, in welcher er die Sünde der Welt (hinweg-)trägt (Joh 1,29). Er hat die Menschen und ihr Sündenbewußtsein kennengelernt: »Sie sind Wesen, die immerfort der Hilfe und Ermunterung bedürfen, die ohne Gottes Nachsicht zugrunde gehen müßten, die ganz und gar der Barmherzigkeit Gottes ausgeliefert sind. Sie sind nicht einmal stark genug, selber nach dieser Barmherzigkeit zu schreien, nicht einmal wissend genug, um deren Notwendigkeit einzusehen.« Jesus »weiß, daß sie nicht zur vollen Verantwortung gezogen werden können, und er hat daraus die Folgerung gezogen: er trägt die Verantwortung selbst« – und übergibt sie zugleich dem Vater. Aber »indem der Vater die Verantwortung für die Sendung des Sohnes übernommen hat, hat er sich an dessen Sendung gebunden . . . Der Sohn hat so lange den Willen des Vaters getan, bis der Vater zuletzt den Willen des Vaters tun muß.« »Und der Vater wird verzeihen, weil er die Bitten des Sohnes erfüllt und ihm alles daran liegt, daß die Sendung des Sohnes zu ihrer letzten Fülle gelange.« »Es ist die große Beichte, die der Sohn stellvertretend für die Menschheit ablegt. Indem er die Menschen entschuldigt, ihre Schuld vor dem Vater verhüllt, wird sie an ihm selber offenbar.« Aber der Vater erblickt nun die Weltschuld auf dem Schuldlosen, »und diese Schuldlosigkeit wird sich erst dadurch« in ihrer ganzen Fülle und Fruchtbarkeit »ergeben, daß das Kreuz sich in die kirchliche Beichte hinein verlängert und ausformt, worin auch den Menschen ihr Anteil geschenkt wird . . . an der Beichte des Sohnes, der sie aber bereits durch die Schuldübernahme vor dem Vater entlastet hat«.[26]

---

26 Adrienne von Speyr, Kreuzeswort und Sakrament, Einsiedeln 1956, S. 17-26. Für die Entschuldigung der ihn kreuzigenden Juden (und darin erst recht der Heiden) spräche auch das den damaligen Vorstehern des Volkes schon überlieferte Bild des Messias, das sie Jesus gegenüber urgieren (vgl. Mt 26,65 par) und für das sie sich auf Bilder der messianischen Zeit bei den Propheten berufen können, wobei sie aber bei diesen ihnen genehmen Ausmalungen den ursprünglichen Glauben Abrahams vergessen.

Dem allem ist ein Letztes beizufügen, das den Abstand zwischen dem alttestamentlichen Sündenerlaß und der neutestamentlichen sakramentalen Beichte erst wirklich ins Licht setzt. Implizit liegt dieser Abstand schon im Vorgesagten, aber er muß zum Schluß ausdrücklich hervorgehoben werden. Im Alten Bund gibt es keine Analogie zu Christi mystischem Leib, in welchem »alle Glieder mitleiden, wenn ein Glied leidet« (1 Kor 12,26); es gibt dort nur die individuelle Schuld des einzelnen, die, gleichsam aus medizinischen Gründen, geahndet werden muß, damit sie nicht das ganze Volk anstecke. Im Neuen Bund, wo alle Glieder der Kirche durch die eucharistische und sühnende Gegenwart Christi von einer persönlichen Sünde mit-affiziert sind, wird die wesentlich soziale Auswirkung jeder persönlichen, nur scheinbar »privaten« Sünde des einzelnen Gliedes sichtbar. Die Kirche ist ein Organismus, in dem das Blut Christi, aber auch das Blut aller ihn Empfangenden kreist: vergiftetes Blut eines einzelnen bedroht und schädigt die Gesundheit des Ganzen.

Wo das kreisende Gift »tödlich« wird (in der »Sünde zum Tode« 1 Joh 5,16), da muß es im Neuen Testament ein anderes Heilmittel für den Sünder wie für die bedrohte kirchliche Gemeinschaft geben als im Alten Bund, wo durch das Gesetz der Schuldige einfach gesteinigt wurde (für Gotteslästerung Lev 24,14; 1 Kön 21,10 ff., für Ehebruch Dt 22,21-24, für Molochsdienst und andere Abgötterei Lev 20,2; Dt 13,11; 17,5 usf.), nämlich eine objektive, der Kirche innerliche Gesetzgebung, die gleichzeitig (wie das Kreuz) ein Gericht und (nochmals wie das Kreuz) ein Ort der Vergebung und damit der Wiederversöhnung nicht nur mit Gott, sondern wesentlich auch mit dem mystischen Leib Christi ist: die von Jesus eingesetzte sakramentale Beichte. Sie muß einen Gerichtscharakter haben, weshalb der amtlich Befugte die Sünden »behalten« kann (im Hinblick auf eine künftige, bessere Vergebung), aber ebenso einen vom Kreuz her tilgenden Charakter: »Denen ihr die Sünden nachlaßt, denen sind sie nachgelassen« (Joh 20,23). Da alle Glieder von einer »tödlichen Sünde« betroffen sind, aber nicht alle den Nachlaß sprechen können, gibt es das Amt, das im Namen aller zu handeln befugt ist und sich dessen auch ausdrücklich bewußt sein soll (1 Kor 5,4).

# Erziehung zum Verzeihen

*Von Marguerite Léna*

Im Jahre 1843 stellte Kierkegaard seiner Zeit eine Diagnose, die auch für die heutige gilt: »Sie ist eingebildet genug, die Tränen der Tragödie zu verschmähen, sie ist aber auch eingebildet genug, der Barmherzigkeit entraten zu wollen.«[1]

In der Tat war die antike Tragödie für die griechische Welt die große Schule des Mitleids. Durch den Abscheu, den das tragische Schauspiel weckt, wie durch die seltsame Milde der Versöhnung, die es vornimmt, wird das Böse genannt, ansichtig gemacht und in der schmerzlichen Weisheit der Ananke, der unerbittlichen Notwendigkeit, gewissermaßen vergeben. Doch der große Pan ist tot, und von welchem Gewicht ist heute, angesichts von Auschwitz und des Gulags, das tragische Mitleid? Die Gewissensbildung durch das Theater – die »ästhetische« Erziehung – entspricht wohl dem hellenischen, heidnischen Schuldgefühl, nicht aber dem Schuldgefühl des modernen Menschen, das zu innerlich ist, als daß es sich zum Schauspiel anböte, und vielleicht insgeheim zu verzweifelt, als daß es sich mit der tragischen Lossprechung begnügen würde. Unsere Massenmedien können in den zu weit wegliegenden oder zu hautnahen Bildern realer oder irrealer Schrecken und Greuel die durch das antike Mitleid bewirkte Katharsis zumeist bloß lächerlich nachäffen.

Unsere Zeit verabscheut nicht bloß »die Tränen der Tragödie«, sondern wendet sich auch von der Barmherzigkeit und von der hohen Schule des Bereuens und Verzeihens ab, die während Jahrhunderten in der Betrachtung der schmerzlichen und herrlichen Passion des Herrn bestand. Man sagt uns: Gott ist tot, und was soll uns die Barmherzigkeit – diese Entkräftigung der Seele, diese weichliche Beziehung zwischen Schergen und Opfer, diese Schwäche, welche die scharfe Klinge des harten Kampfs für das Recht abstumpft? Schon seit langem sind in Frankreich die Kruzifixe aus den Gerichtssälen verschwunden und hat die Gerechtigkeit der Menschen die Barmherzigkeit Gottes verjagt.

Wir befinden uns in einer Welt, in der kaum noch für das Mitleid, geschweige denn für das Verzeihen Platz ist. Deshalb frage ich: Kann diese Welt, welche die antike *paideia* der Tragödie und den christlichen, kirchlichen Mutterschoß des Erbarmens aufgegeben hat, noch erziehen? Besteht zwischen den Krisen, die unsere Gesellschaften auf dem Gebiet der Erziehung durchmachen, und der Abwendung dieser Gesellschaften von der Barmher-

1 S. Kierkegaard, Entweder-Oder. 1. Teil (übersetzt von E. Hirsch). Düsseldorf 1964. S. 157.

zigkeit nicht ein Zusammenhang, den man zwar nicht gewahrt, der aber doch entscheidend ist? Die Frage verdient, nicht nur auf der interpersonalen Ebene, im Familien- und Schulbereich gestellt zu werden, wo sich die tägliche Erziehungsarbeit abspielt, sondern auch auf der globalen sozio-kulturellen Ebene, worin es um das Erbe an Einsichten und Werten geht, das eine Generation der anderen vermachen möchte. Ist diese Übermittlung unserer gemeinsamen Humanität, in der jede Erziehung besteht, noch möglich, wenn nicht mehr die Barmherzigkeit das Zeichen und der Garant des Bundes ist, der »von Geschlecht zu Geschlecht« das Gewebe unserer Geschichte bildet? Die Barmherzigkeit ist eine der acht christlichen Seligpreisungen, und im Magnificat Marias haben wir die Worte erhalten, um diesen Bund des Erbarmens zu feiern, den Gott für immer mit uns geschlossen hat. Doch die Kirche hat am Osterabend auch die Sendung erhalten, die Menschheitsgeschichte mit den göttlichen Kraftströmen des Verzeihens zu durchdringen: »Empfanget den Heiligen Geist! Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben« (Joh 20,22-23). Als diejenige, die den Sinn für das Verzeihen heranbildet und das Sakrament der Vergebung spendet, als Mutter der Barmherzigkeit, ist die Kirche aus diesem Grunde insgeheim die Hüterin jeder Erziehung.

Doch was heißt »den Sinn für das Verzeihen anerziehen«? Wenn es einen Punkt gibt, wo das humanistische, maieutische Erziehungsmodell versagt, dann hier. Man kann den Sinn für das Schöne, den Sinn für das Wahre anerziehen, denn sie sind im Menschen angelegt und entsprechen seiner Natur; man braucht sie bloß zu wecken und zu entfalten. Doch mit dem Sinn für das Verzeihen verhält es sich ganz anders. Strenggenommen geht es hier nicht mehr bloß um ein Wecken, sondern um ein Erschaffen. Und das Erschaffen ist Sache Gottes. Somit sind Erziehen, das ein menschliches Verhalten und eine Sache des Menschen ist, und der Sinn für das Verzeihen zwei verschiedene Dinge. Man steht hier an der geheimnisvollen Grenze, wo das Wirken des Erziehers aufhört und das Wirken Gottes beginnt. Die Vergebung ist ja die Überraschung, die Gott uns bereitet, die Fruchtbarkeit der Gnade, die der schon durch den Tod gezeichneten Sterilität der sündigen Tat entspringt. Sie ist nicht bloß Weiterführung, sondern heute vollzogener Neubeginn der Schöpfung, und zwar bei dem, der Vergebung erhält, wie bei dem, der sie schenkt. Die Vergebung ist unbewegliche Bewegung, Fluß, der zu einer Quelle zurückströmt, um sie zu läutern. Im Sinn für das Verzeihen »werden gleichsam von einem heilenden Hauch der ewigen Liebe die schmerzlichsten Wunden der irdischen Existenz des Menschen berührt«[2] und dadurch in herrliche Wundmale umgebildet. So wie das Tageslicht dadurch,

2 Johannes Paul II., Rundschreiben »Dives in misericordia« vom 30. Nov. 1980, § 8. In: »L'Osservatore Romano«, deutsch, 12. Dez. 1980, S. IV.

daß es sich auf unsere Augen legt, den Gesichtssinn weckt, so weckt die Vergebung, die Gott auf unsere Taten legt, in uns den Sinn für das Verzeihen. Man hat erst dann Sinn für das Verzeihen, wenn man Verzeihung erhalten hat, und wir werden in dieser Beziehung erst recht nur dann Erzieher sein, wenn wir selbst erzogen sind.

Doch erzogen durch eine lange Geschichte. Vom Wort Gottes an Abraham an: »Ist beim Herrn etwas unmöglich?« (Gen 18,14) bis zum Wort des Engels an Maria: »Für Gott ist nichts unmöglich« (Lk 1,37) ist die ganze Heilsgeschichte eine göttliche Schule der Möglichkeit, eine hartnäckige Umwandlung der Entropie der Sünde zu einer Verheißung des Lebens, eine Umkehr von der Verzweiflung zur Hoffnung. Um sich davon zu überzeugen, braucht man bloß die Bilderzählung des Propheten Ezechiel (Kap. 16) von der Erziehung des Volkes Israel durch Gott zu lesen. Sie ist einmal die Geschichte von der Entstehung des Volkes in einer harten Welt, die mit Schwäche kein Mitleid hat, in einer Welt der »Geworfenheit«, worin der erste Seinsakt – die Geburt – ein Verwerfen ist und sich bloß durch eine Reihe von Verneinungen bestimmen läßt: »Bei deiner Geburt, als du geboren wurdest, hat man deine Nabelschnur nicht abgeschnitten. Man hat dich nicht mit Wasser abgewaschen, nicht mit Salz eingerieben, nicht in Windeln gewickelt. Nichts von all dem hat man getan, kein Auge zeigte dir Mitleid, niemand übte Schonung an dir« (Ez 16,4-5). Eine erbarmungslose Welt, eine dem Tod geweihte Geburt: »Am Tag deiner Geburt hat man dich auf freiem Feld ausgesetzt, weil man dich verabscheute« (Ez 16,5). Doch in absolutem Gegensatz zu dieser Verwerfung kommt es zur Erwählung: »Da kam ich an dir vorüber und sah dich in deinem Blut zappeln; und ich sagte zu dir, als du blutverschmiert dalagst: Bleib am Leben!« (16.6).

Die Erziehung Israels beginnt exemplarisch mit dem göttlichen Mitleid mit der Schwäche, doch ist dies noch nicht die Vergebung, sondern bloß deren Ermöglichung. Sodann kommt es zu den Gaben des Bundes, zu diesem gnadenhaften Menschsein, das Israel erhält und das zu königlicher Würde erstrahlt: »Der Ruf deiner Schönheit drang zu allen Völkern; denn mein Schmuck, den ich dir anlegte, hatte deine Schönheit vollkommen gemacht« (16,14). Es kommt aber auch zu den Versuchungen, sich die empfangenen Gaben eigensüchtig anzueignen und sie den Idolen vorzuwerfen: »Du hast deine Söhne und Töchter, die du mir geboren hast, genommen und ihnen den Götzen als Schlachtopfer zum Essen vorgesetzt . . ., um sie ihnen darzubringen und für sie durch das Feuer gehen zu lassen« (Ez 16,20-21). Damit versiegt der Lebenssegen, der den Bund verbürgt; damit werden Vaterschaft und Mutterschaft, die Dominien der Lebensmitteilung, zum Kult des Todes.

Eine Welt der Verwerfung, eine Welt, welche die Zeichen der Verheißung preisgibt und in seinen Gaben den Geber vergißt. Eine Welt ohne Innerlichkeit und Scham, eine der Zerstörung geweihte Welt: »Deshalb will ich alle

deine Liebhaber zusammenrufen, denen du gefallen hast . . . Ich gebe dich in ihre Hand, damit sie dein Bett zerstören und deine Kulthöhen einreißen, damit sie dir deine Gewänder ausziehen, deinen prächtigen Schmuck wegnehmen und dich nackt und bloß da liegen lassen. Sie . . . steinigen dich« (16,37.39-40). Eine Welt, die so unter dem Zeichen des Todes steht, kann nicht zum Erzieher werden, denn sie ist zukunftslos; eine Welt, deren Blöße aufgedeckt ist, kann keine Vater- oder Mutterfunktion ausüben; eine Welt, die in der Gabe nicht ihres Gebers gedenkt, kann das, was sie empfangen hat, nicht mehr weitergeben, sondern bloß noch preisgeben.

Doch wenn *wir* gedächtnislos sind, wenn die Sünde *uns* vergessen läßt, so erinnert sich Gott: »Ich will meines Bundes gedenken, den ich mit dir in deiner Jugend geschlossen habe.« Wenn wir nur noch eine aussichtslose, weil unter dem Zeichen des Todes stehende Zukunft haben, ist für Gott doch alles möglich, und die Zeit öffnet sich auf die Ewigkeit hin: »Ich will einen ewigen Bund mit dir eingehen« (16,60). Statt die Sünde zu vergessen, was dem Sünder nicht gerecht würde, erinnert sich Gott an etwas, das älter ist als die Sünde, ebenso alt wie die Gnade. In seinem Gedächtnis finden wir selbst das Gedächtnis wieder: »Du sollst dich an dein Verhalten erinnern und dich schämen.« In diesem geläuterten, neugeschaffenen Gedächtnis öffnet sich die Zukunft auf eine neue Fruchtbarkeit, eine neue Mutterschaft hin: »Ich nehme deine älteren und jüngeren Schwestern und gebe sie dir zu Töchtern« (16,61). Dann entsteht die Innerlichkeit wieder mit dem Schweigen, das sie bewahrt – ein Schweigen der Verlegenheit. Das feine Empfinden des Gewissens wird wiederhergestellt; die Scham ist noch da, aber schon der Anbetung ganz nahe: »Dann sollst du dich erinnern, sollst dich schämen und vor Scham nicht mehr wagen, den Mund zu öffnen, weil ich dir alles vergebe, was du getan hast« (16,63).

Die Bergpredigt in Matthäus 5 läßt ermessen, wie viel Zeit es gebraucht hat, bis die göttliche *paideia*, die Erziehung zur Vergebung, sozusagen vom theologischen Register zum anthropologischen Register, vom göttlichen Handeln auf die Taten des Menschen übergreift: »Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet« (Mt 5,43-45). Daß eine solche Frist erforderlich war, damit das Verhalten Gottes gegenüber den Menschen voll und ganz zum Verhalten des Menschen gegenüber seinem Mitmenschen werde, damit zugleich mit unserer Abstammung vom Vater im Himmel die Vergebung in uns Fleisch und Blut annehme, hat nichts Verwunderliches. Verwunderlich ist eher das Gegenteil: daß uns abverlangt und gegeben ist, unseren Feinden zu vergeben. Und mehr noch: daß in einer seltsamen Umkehrung Gott sich irgendwie in unsere Schule begibt und von uns erfahren will, welches Maß an Vergebung er uns geben soll: »Erlaß uns

unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben« (Mt 6,12). Diese Umkehrung ist nur dann möglich, wenn das göttliche Wort der Vergebung in unserem Fleisch Fleisch annimmt.

Dies geschieht denn auch in dem, der das ewige Wort Gottes ist. Als die Schriftgelehrten von Gotteslästerung sprechen, weil Jesus dem Gelähmten seine Sünden vergibt, als die Tischgenossen Simons des Pharisäers angesichts der Vergebung, die der Sünderin gewährt wird, ratlos sind, ziehen sie nur die Konsequenzen aus der Erfahrung Israels. Wie »erschaffen« oder »Heil bringen« ist »vergeben« ein Wort, das einzig Gott zum Subjekt hat. Denn was heißt eigentlich, einem Menschen verzeihen, wenn nicht dies: ihm seine Schuld wirklich vergeben? Und ihn um Vergebung bitten, heißt das nicht von ihm erwarten, daß er unsere Schuld wirklich vergibt? Eine maßlose Macht, eine maßlose Bitte, wer von uns ist dazu fähig?

Wir können einander nicht verzeihen, doch können wir einander beleidigen. Wir können einander vorsätzlich wehtun; darin besteht die Bosheit des Bösen. Doch selbst das mit Bedacht begangene Böse geht meistens über das, was wir vorbedachten, über die Absicht, die wir damit verfolgten, hinaus; darin besteht das Undurchsichtige des Bösen, seine Komplizenschaft mit der Finsternis, was es erst recht zu etwas Mysteriösem macht, denn es schafft ein verwirrendes Mißverhältnis zwischen dem Schuldigen und seinem Opfer. Wer das Böse erleidet, verspürt dessen Bosheit mehr als der, der es begeht. »Die Erfahrung des Guten gewinnt man nur, indem man es vollbringt. Die Erfahrung des Bösen gewinnt man nur, indem man sich verbietet, es zu vollbringen, oder, hat man es schon vollbracht, indem man es bereut«, schreibt Simone Weil.[3]

Gewiß kann aus diesem nächtlichen Schlamm des Sich-schuldig-Wissens manchmal der Lichtschimmer der Reue, das Harren auf Vergebung und die Bitte darum aufgehen. Doch niemand kann sich selbst verzeihen. Darum kann die Vergebung nur auf die Initiative des Opfers hin beginnen. »Ich verzeihe dir« ist das Wort, das dem Schuldigen seinen Fehler beibringt und der Reue vorausgeht, ganz so, wie das Wort Jahwes an Jerusalem in diesem die Erinnerung an seine Treulosigkeiten nicht weckt, sondern schafft. Einzig das Opfer kann den Teufelskreis durchbrechen, der sich vom begangenen Bösen zum erlittenen Bösen, vom Leiden zum Haß und vom Haß zur Rache erstreckt, und einzig das Opfer hat das Recht dazu. Wie könnten wir den Henkern der anderen verzeihen, und was wäre diese Verzeihung wert? Welches Recht haben wir, Auschwitz zu verzeihen, wir, die wir nicht selbst in Auschwitz waren?

Gibt es jedoch ein Opfer, das unschuldig genug ist, um auf keinerlei Weise

---

3 Simone Weil, La pesanteur et la grâce. Paris 1948, S. 82. Dt.: Schwerkraft und Gnade. München 1952, S. 151-152.

Komplize seines Henkers zu sein? »Das Schlimme besteht darin«, sagt P.-M. Hasse, »daß das Böse durch den Schlag, den es dem Unschuldigen versetzt, diesen seine Unschuld verlieren läßt.«[4] Zumeist schafft das begangene Böse zwischen dem Schuldigen und dem Unschuldigen diese Disposition, die den Angegriffenen von heute zum möglichen Angreifer von morgen werden läßt. Somit besteht in Entsprechung zum Teufelskreis des Bösen ein »Kreis« des Erbarmens: Gott allein kann das Böse vergeben, doch kann diese Vergebung nur durch die Menschen, die dem Bösen zum Opfer fielen, in die Welt eintreten. Doch während der Kreis des Bösen teuflisch ist, ist der der Barmherzigkeit göttlich. Er formt sich zum Ring des neuen, ewigen Bundes: Gott, »der große Verzeiher«, wie Julien Green ihn nennt, versetzt sich in die Lage des Opfers und faßt in seinem fleischgewordenen Wort das ganze Elend des Bösen zusammen, um es in Barmherzigkeit zu verwandeln.

»Denn am Abend, an dem er ausgeliefert wurde und sich aus freiem Willen dem Leiden unterwarf« (zweites Hochgebet), nahm Jesus von vornherein, vorweg den Fluch des Kreuzes auf seinen eigenen Leib und verwandelte ihn in Eucharistie: »Er nahm das Brot und sagte Dank, brach es, reichte es seinen Jüngern und sprach: ›Das ist mein Leib.‹« Er übernahm die eigentümliche Geste unserer Sünde, das eigensüchtige An-sich-Raffen der empfangenen Wohltaten, und verwandelte sie in vorbehaltlose Hingabe: »mein Leib, der hingegeben wird«, »mein Blut, das vergossen wird«. Er übernahm die eigentümliche Geste unserer Auflehnung, das »Dagegen-Sein« des rebellischen Willens, und machte sie zum »Dafür-Sein« seines Sohns- und Bruderseins: »Für euch und für die Vielen«.

Und dann kommt die Stunde des Kreuzes, wo der Menschensohn, der zum Opfer des Menschen gewordene Gott dem Menschen die Sünde gegen den Menschen und die Sünde gegen Gott vergibt. Die dem geöffneten Herzen entquellenden Wasser der Vergebung vermischen sich mit dem zu Unrecht vergossenen Blut des Menschensohns zu einem einzigen Strom der Barmherzigkeit. Jeder von uns und die ganze Menschheitsgeschichte tritt in diese einzigartige und einmalige, entscheidende Vergebung ein. Wir treten in ihm, dem einzigen Unschuldigen, in sie ein als Opfer und können in ihm das Gebet wiederholen, das den Schergen rettet: »Vater, verzeih ihnen!« Doch wir treten auch als Schergen in sie ein, nicht mehr als Aussprecher dieses Wortes, sondern als dessen Nutznießer. Und aus diesem Gebet vernehmen wir, daß wir nie bloß Schergen sind, sondern stets auch gleichzeitig Opfer: »Sie wissen nicht, was sie tun.«

Da öffnen sich unsere Augen, und im Schauen auf den, den wir durchbohrt haben, erwacht ein neuer Sinn. Der gekreuzigte und auferstandene Christus erschafft in ein und derselben Geste in uns den Sinn für die erhaltene

4 Pierre-Marie Hasse, Le mémorial de l'éternel. Paris 1948. S. 82.

Vergebung und den Sinn für die geschenkte Vergebung. Nunmehr können wir einander um Verzeihung bitten und sie einander gewähren, und zwar nicht nur innerhalb des engen Registers der persönlich begangenen Übeltaten, des persönlich erlittenen Unrechts, sondern den Dimensionen des Leibes Christi entsprechend, die auch die der Geschichte sind. In ihm verhalten wir uns ja zueinander wie Glieder eines Leibes, und Gliedsein heißt, »Leben, Sein und Bewegung nur vom Geist des Leibes und für den Leib haben«.[5]

Noch mehr: Wir können nunmehr das Gebet Jesu Christi bedenkenlos uns völlig zu eigen machen und in ihm die Worte des Vaterunsers sprechen: »Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.« Was uns erschrecken und verdammen sollte, diese bange machende Umwandlung des göttlichen Maßes der Vergebung in unser menschliches Maß, wird gerade zum Anlaß des Übermaßes an Gnade, dieses Siebenundsiebzigmalsiebenmal, worin es mit unserer Arithmetik aus ist. Im Vaterunser ist es ja der Geist Jesu, der in uns »Abba« flüstert; er ist es, der in uns die Gebetsworte formt und darin, daß er sie formt, sie auch schon erhört. Wir haben nichts zu befürchten: Jedesmal, wenn wir das Vaterunser beten, ist die Vergebung, die wir unseren Brüdern gewähren, das Maß der Vergebung, die Gott uns schenkt, eine maßlose Gabe des Geistes.

Erziehung geht dann zu Ende, wenn der Erzogene fähig wird, selbst Erzieher zu sein. So war es mit den Aposteln nach der Auferstehung, am Osterabend im Abendmahlssaal oder eines Morgens am Ufer des Sees von Tiberias. Jesus hatte durch seine Belehrungen in ihnen lange Zeit den Sinn für das Vergeben herangebildet, er hatte sie in seine Passion mithineingenommen, um die Fülle seines Erbarmens über sie zu ergießen. Nun bestellt er sie zu Erziehern und Spendern der Barmherzigkeit: »Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert« (Joh 20,23); »Weide meine Schafe!« (Joh 21,17). Als Sakrament der Vergebung, als Gegenwart des großen Erziehers inmitten unserer Geschichte kann die Kirche auf keinem anderen Felsen ruhen als auf dem Mann, dem viel verziehen wurde.

»Die Kirche betrachtet es mit Recht als ihre Pflicht, als Ziel ihrer Sendung, die Echtheit des Verzeihens zu bewahren, sowohl im Leben und Verhalten als auch in der Erziehung und Seelsorge. Sie tut das, indem sie seine Quelle bewahrt, das heißt das Geheimnis des in Jesus Christus offenbaren göttlichen Erbarmens.«[6] Diese Zeilen der Enzyklika »Dives in misericordia« bezeugen, falls nötig, daß Petrus den Morgen am See Tiberias, und daß die Kirche den vom Auferstandenen erhaltenen Auftrag nicht vergessen hat. Doch Johannes Paul II. gibt hier genau die Stätten an, an denen es heute entscheidend wichtig

5 Blaise Pascal, Pensées. Ed. Brunschwieg, Nr. 483.

6 Johannes Paul II., a.a.O., § 14, S. VIII.

ist, »die Echtheit des Verzeihens zu bewahren«, »seine Quelle zu bewahren«.

Eine dieser Stätten ist die Erziehung. Man begreift dies ohne weiteres, denn im Leben eines Menschen ist es für das Wesentliche nie zu früh und gibt es kein wesentliches Gut, das nicht der Vermittlung durch die Erziehung bedürfte. Doch muß man noch weiter gehen. Es genügt nicht, daß die christlichen Erzieher in der Gnade der in Christus erhaltenen Vergebung sich darum bemühen, den Sinn für das Verzeihen heranzubilden, so wie man das sittliche Empfinden oder den Sinn für die Musik heranbildet. Sie müssen ihre ganze Erziehungspraxis unermüdlich aus dem Mysterium der Vergebung schöpfen und nicht nur zu dessen Zeugen und Lehrmeistern, sondern auch zu dessen Propheten werden. Wenn die christliche Erziehung diese Quelle versiegen läßt, so scheint sie in dieser Welt nicht nur als christliche Erziehung, sondern auch als Erziehung überhaupt zu versagen und an den Mißerfolgen zu scheitern, die wir nur allzugut kennen: Generationenkonflikt, Randexistenz der jungen Menschen, Versteppung des Gemüts, Verlust des Sinns für Vater- und Muttersein. Darum betont »Dives in misericordia« so sehr die Erziehung als den Hauptort der Bekundung und Ausübung der barmherzigen Liebe; dieser Gedanke kehrt in diesem Text viermal wieder.[7] Man braucht sich darüber nicht zu verwundern, besteht doch zwischen der Erziehung in ihrer anthropologischen Realität und der Vergebung in ihrem theologalen Gehalt eine geheimnisvolle Entsprechung oder geistige Verwandtschaft. Man kann dies verifizieren, indem man diese beiden Realitäten in ihrem Bezug auf die Zeit, auf die Personen und auf das Wort sukzessiv ins Auge faßt.

In einer schönen Stelle von »Totalité et Infini« schreibt E. Lévinas: »Das Wesen, dem verziehen worden ist, ist nicht das unschuldige Wesen. Der Unterschied erlaubt nicht, die Unschuld über die Verzeihung zu stellen; er erlaubt, in der Verzeihung ein Mehr an Glück wahrzunehmen, das seltsame Glück der Versöhnung, die felix culpa . . . (Dieses) Mehr, das die Versöhnung bringt, weil sie den Bruch integriert, verweist auf das ganze Mysterium der Zeit.«[8]

Die Vergebung hat den Schlüssel zum »Mysterium der Zeit«. Bei der Vergebung verhält es sich nicht so, als sei alles schon festgeschrieben und ginge dem Tod entgegen. Niemand kann mehr mit dem Prometheus des Aischylos sagen: »Alles, was geschehen wird, steht mir hell im Geist.«[9] Niemand kann mehr mit dem Chor der »Choephoren« ausrufen: »Wo findet es ein Ziel, wo findet es Ruh', das besänftigte Rasen des Unheils?«[10]

Während in jeder Fehltat die schlimme Unendlichkeit der Wiederholung

---

7 Ebd.

8 Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité. Den Haag 1974, S. 259 und 261.

9 Aischylos, Der gefesselte Prometheus, 101-102.

10 Aischylos, Die Choephoren (Das Totenopfer), 1076/1077.

brütet und Verzweiflung droht, öffnet die Vergebung dem Schuldigen und seinem Opfer eine Zukunft, d. h. etwas anderes als die Wiederholung der Sünde, etwas Jungfräuliches und Unvorhersehbares, das sich nicht auf ihre Absichten zurückführen läßt und sich ihrem Zugriff entzieht. Angesichts der göttlichen Überraschung der Vergebung ist kein Zurück mehr möglich. Sie beruht jedoch nicht auf dem Vergessen. Wie E. Lévinas schreibt, macht die Vergebung das Geschehene nicht ungeschehen, sondern »bewahrt die verziehene Vergangenheit in der geläuterten Gegenwart«.[11]

Als Erinnerung an die Vergangenheit und Offenheit auf die Zukunft hin macht die Tat der Vergebung zugleich Geschichte. Jeder liebende Mensch weiß: Ohne die Kraft zur Vergebung scheitert die Liebe schon an der ersten Klippe, zerbröckelt sie in flüchtige Augenblicke oder verhärtet sich in langem Grollen.

Es gibt keine menschliche und erst recht keine christliche Erziehung, die nicht dieses Mysterium der Zeit, das sich in der Vergebung exemplarisch bekundet, erahnen und auf ihre Weise feiern würde. Allein schon durch sein Dasein bietet das Kind der punktuellen Liebesbegegnung eine unvorhersehbare Zukunft und eröffnet es eine Geschichte. Seine Erziehung ist ein Dienst, der Dauer im Sinne Bergsons erfordert. In der Erziehung geht nichts verloren und wird alles geschaffen. Diese Aufgabe kann nur übernehmen, wer glaubt, daß das Kind ein Wort zu sagen hat, das noch niemand gesagt hat, ein Versprechen, das einzuhalten ist. Erzieher sein heißt diesem noch nicht formulierten Versprechen Glauben schenken, ohne die Stunde seiner Erfüllung vorwegzunehmen. Auch hier ist kein Zurück mehr möglich, und wir können die menschliche Überraschung, die das Kind uns bereithält, wenn es einmal ein reifer Mensch geworden ist, nicht ausschließen. Doch ebensowenig dürfen wir, dieses Unbekannte zum Vorwand nehmend, darauf verzichten, heute zu handeln, und das Gestern dem Vergessen anheimgeben. Die Erziehung ist nur deswegen schöpferisch, weil sie selbst Geschichte ist: Geduld und Treue des Gedächtnisses – erziehen heißt ja das, was die vorhergehenden Generationen erlebt haben, zu unvorhersehbaren Wiedergeburten einer neuen Generation übergeben; Mut zur Entscheidung und Entschiedenheit – erziehen heißt ja heute für einen anderen die Verantwortung für das Ja und das Nein übernehmen, damit, wenn die Stunde dazu gekommen ist, sein Ja und sein Nein wirklich seine Sache sind.

Wenn die Zeit der Vergebung wie die der Erziehung eine schöpferische Frist ist, dann deswegen, weil beide nicht von der Zeit der Dinge herrühren, sondern von der der Begegnung und der Entstehung der Freiheiten. Dies ist klar, was die Erziehung betrifft, die eine reife oder als reif vorausgesetzte Freiheit und eine Freiheit, die nach sich sucht und sich verheißt, in einer nicht

11 E. Lévinas, a.a.O., S. 59.

auf Gleichheit beruhenden dynamischen Beziehung miteinander verbindet. Dies ist auch klar, was Vergebung betrifft: Einzig Freiheit kann vergeben, und sie kann nur einer anderen Freiheit vergeben. Die Beleidigung schafft zwischen diesen beiden Freiheiten, der verletzenden und der verletzten, ein Mißverhältnis, das die Vergebung nicht wegleugnet, aber nur deswegen anerkennt, um besser darüber hinwegzukommen. So hat die Barmherzigkeit mit der erzieherischen Autorität das gemeinsam, einer Ungleichheit gerecht zu werden, ohne sie zu besonderen Bewußtseinsinhalten zu verfestigen noch zu Herrschaft zu verhärten; wie sie ermöglicht sie gerade kraft dieser Ungleichheit, daß es zu einer höheren Wechselseitigkeit kommt.

Andererseits haben Erziehung und Vergeben mehr mit Güte als mit Gerechtigkeit zu tun. Diese behält ihre Verteilungs- und Vergeltungsfunktion, das Bemühen um genaue Berechnung, um »das Gleiche für Gleiches«. Güte hingegen versteht nicht zu zählen. Auch Erzieher können nicht rechnen: Die Eltern lassen ihre Kinder in einer »eigentümlichen Kaskade von Freigebigkeiten«[12] dasein und aufwachsen. Weil diese Gabe keinem Gegenseitigkeitsvertrag untergeordnet ist, erlaubt sie es dem Kind, als Kind zu leben, das heißt, wie Lévinas dies formuliert, noch nicht »auf eigene Rechnung« zu existieren. Wer verzeiht und wer um Verzeihung bittet, weiß ebenfalls nicht zu rechnen. Um Verzeihung bitten heißt ja auch, obwohl anders, aufhören, »auf eigene Rechnung« zu existieren, um von einem andern seine Freiheit qualifizieren zu lassen; es heißt Kind werden in einem anderen Sinn von Kind, im Sinn des Kindseins als Getaufter und Gottes Kind. Und tatsächlich hat die gewährte Verzeihung diese seltsame Macht: Indem sie »die verziehene Vergangenheit in der geläuterten Gegenwart behält«, hebt sie die Buchhaltung der Missetat – das schlechte Gewissen – und die Rachekalküle auf und bringt diesen »Überschwang von Glück«, der über die Symmetrien der Gerechtigkeit hinweg und hinaus von neuem Wechselseitigkeit schafft. Die neue Würde der Erniedrigten und Beleidigten, die man um Verzeihung gebeten hat, kommt der neuen Würde des Sünders, der Vergebung erhalten hat, entgegen. Wie Johannes Paul II. sagt, »bringen Liebe und Erbarmen die Menschen dazu, einander in dem Wert zu begegnen, den der Mensch selbst in der ihm eigenen Würde darstellt«.[13] Hier begegnen einander auch Erzieher und Erzogener: »Wenn dein Sohn groß geworden ist, behandle ihn als Bruder!«, sagt ein kabylisches Sprichwort.

Das Geheimnis dieser exemplarischen Umkehrung der Ungleichheit in Gegenseitigkeit, der Abhängigkeit in Freiheit, liegt im Mysterium des Wortes verborgen. Der Akt des Vergebens ist ja im Grunde ein Akt des Sprechens: »Ich bitte dich um Verzeihung«, »ich verzeihe dir«. In beiden Fällen ist das

12 Vgl. Bertrand de Jouvenel, De la politique pure. Paris 1963, S. 78

13 Johannes Paul II., a.a.O., § 14, S. VIII.

ausgesprochene Wort ein Wort im Vollsinn, ein Wort, worin die Aussage sich mit ihrer Wirkung deckt, ein Wort, welches das, was es sagt, allein schon durch das Sagen bewirkt. Wenn sich die Ordnung der Bedeutung und die Ordnung der Wirksamkeit dergestalt berühren, ist man nicht mehr im Bereich des kausalen Determinismus, sondern in dem der geistigen Fruchtbarkeit. Das symbolisierende Wort öffnet einen Raum zur Begegnung der Freiheiten; es ist ein Wort, das Geschichte schafft, ein eigentümlicher Bund und eine »geheimnisvolle Ausstrahlung der Wahrheit und der Liebe«.[14] Solche Worte sind Worte, die lebendig machen.

Eine ähnliche Erfahrung des Wortes, das lebendig macht, liegt dem ganzen Erziehungsverhältnis zugrunde. Das Erlernen seiner Muttersprache, die Voraussetzung aller anderen Lernvorgänge, ist für das Kind etwas ganz anderes als ein bloßes Sprechenlernen. Seine Sprache ist die »Muttersprache« nicht allein deswegen, weil für es »die Wörter erst dann einen Sinn haben, wenn sie von einer Liebe getragen sind, die sie sinnträchtig gemacht hat«,[15] sondern auch deshalb, weil sie das Geistesleben in ihm hervorbringen. Indem es sich der Sprachdisziplin fügt, wird das Kind sich nicht entfremdet, sondern erringt es seine Freiheit als Subjekt. Weil es sprechen gelernt hat, kann es das Wort ergreifen, mit den allgemein üblichen Wörtern seine eigenen Gedanken ausdrücken. Weil die Erziehung im Grunde ein Wortakt ist – ein Wort, das man gibt und ergreift, ein Wort, das man wechselt –, gehört auch die Erziehung nicht nur der Ordnung des mechanischen Einübens an, sondern der der geistigen Fruchtbarkeit, der »Ansteckung mit Existenz«.

Was ergibt sich aus diesen Analogien? Zunächst dies: In unseren Gesellschaften ist die Erziehung eine der Stätten, die das in Obhut nehmen, was man den anthropologischen Unterbau des Sinns für das Verzeihen nennen könnte: das Wissen um und den Respekt vor einer schöpferischen Frist, die sich jeder Planung und jedem Zugriff entzieht; die Erfahrung einer Abhängigkeit, die nicht zu Entfremdung führt, einer Gabe ohne Berechnung und Gegengeschenk; die Entdeckung des Wortes ganz nahe bei seiner Quelle, da, wo es seine mütterliche Funktion ausübt, das Geistesleben und die Gegenseitigkeit der Liebe zu erzeugen. Wenn diese Erfahrungen versiegen, ist es zweifellos schwierig, die umsonst geschenkte Gabe des Geistes Gottes zu erfassen, der in uns den Sinn für die Vergebung weckt und »uns das Wort von der Versöhnung anvertraute« ( 1 Kor 5,19). Wir müssen allzu oft feststellen: Ungeliebte Kinder, die in ihrem Verlangen, zu leben und groß zu werden, frustriert sind, weil sie keine wahren Erzieher haben, sind oft unfähig, der Zukunft und den Mitmenschen Vertrauen zu schenken. Sie haben zu wenig oder zu viel Selbstvertrauen, um anderen Vertrauen zu schenken; sie haben

14 Johannes Paul II., a.a.O., § 6, S. 111.

15 F. Dolto, in: Pontalis, Après Freud. Paris 1971, S. 372.

eine allzu schmerzliche oder allzu blasse Erfahrung ihrer Abhängigkeit von den Erwachsenen, um zu wissen, daß sie ihnen Dank schulden; sie haben allzusehr und allzufrüh die Erfahrung gemacht, daß ein Wort nicht gehalten wird, daß Worte nicht durch entsprechendes Verhalten gedeckt werden oder daß jedes Verhalten Lügen straft, als daß sie noch an die Wirkkraft eines Wortes glauben könnten, das das, was es sagt, auch bewirkt. Sie wissen weder »Danke schön!« noch »Verzeihung!« zu sagen. Wir haben ihnen die Tore zur Barmherzigkeit zugemauert.

Doch umgekehrt steht wiederum die Erziehung ganz unter der Obhut des Mysteriums der Vergebung. Die Erziehung ist ja ein Werk von Liebe, und Liebe ist mehr durch Beleidigung verwundbar als Gleichgültigkeit. Überall da, wo sich die Aufbaukräfte der Liebe entfalten – in der Gattenliebe, in der Vater- und Mutterliebe –, muß deshalb der Sinn für die Vergebung stets wach und am Werk sein. Allzuviel vielversprechendes Wachstum wird beeinträchtigt, weil Eltern sich abstumpfen ließen und untereinander nicht den Sinn für das Vergeben auszuüben verstanden oder vermochten.

Zudem kommt keine Erziehung, selbst nicht die harmonischste, um Konflikte herum. In einer in vollem Wandel befindlichen Welt spitzen sich diese eher zu, was zu Verständnisschwierigkeiten und Verhärtungen führt, Väter ihr Herz von den Söhnen, Söhne ihr Herz von den Vätern abwenden oder ganze Gesellschaften mit ihrer Jugend brechen läßt. Wir wissen auch aus Erfahrung und von den Humanwissenschaften her, wie langsam in der Kindheit erhaltene Wunden heilen und daß es nie eine vollkommen geglückte Erziehung gibt. Nun aber hat die Vergebung ein ausschließliches, göttliches Vorrecht: das des Zurückwirkens. Sie allein vermag aus verunreinigten Wassern frisches Wasser zu machen.

# Schuld und Schuldgefühle

*Von Albert Görres*

Schuldgefühle haben in der gegenwärtigen Psychologie und in der öffentlichen Meinung eine schlechte Presse. Das ist gut zu verstehen, denn Schuldgefühle stören erheblich die Gemütlichkeit, die Lebensqualität, an der uns so viel liegt. Und es ist wahr, daß sie diese Gemütlichkeit oft ganz zu Unrecht stören. Es gibt nämlich eine Unmasse von Schuldgefühlen am falschen Platz, von kranken, neurotischen oder auf andere Weise falschen Schuldgefühlen, in denen wir uns eines Verhaltens schämen, das gar keinen Vorwurf verdient oder wenigstens nicht so schlimm ist, wie das Schuldgefühl schreit. Ja es kommt sogar nicht selten vor, daß wir uns wegen richtiger und guter Entscheidungen Vorwürfe machen, so z. B., wenn wir endlich den Mut finden, aus einer durch und durch neurotischen oder gar üblen »Beziehungskiste« auszusteigen. Besonders bei den Psychoanalytikern haben Schuldgefühle eine schlechte Presse, weil falsche Schuldgefühle in den seelischen Erkrankungen einen breiten Raum einnehmen. So kann es passieren, daß Psychoanalytiker völlig übersehen, daß es auch vollberechtigte Schuldgefühle gibt, die auf wirklicher Schuld beruhen. Eine amerikanische Karikatur zeigt einen Psychoanalytiker, der hinter seinem Patienten sitzt und ihm vorwurfsvoll sagt: »Drei Jahre sind Sie nun schon in Psychoanalyse und haben immer noch Schuldgefühle, schämen Sie sich!« Ich will ein anderes Beispiel nennen, in dem ein bedeutender Psychoanalytiker im selben Sinn argumentiert: »Da wir alle derselben Menschheit angehören, hat das Sündigen nichts Unmenschliches an sich, und es ist daher auch nichts, dessen man sich schämen müßte.« Zu fragen ist freilich, ob Erich Fromm sich nicht selbst sehr schämen würde, wenn er diesen Satz über die Eingangspforte von Auschwitz schreiben würde. Natürlich ist auch die schlimmste Sünde nichts Unmenschliches, sondern etwas allzu Menschliches, sie wird ja von Menschen getan, aber schämen wird man sich trotzdem noch dürfen.

Nun also meine These: Alle Christen haben Schuldgefühle, und alle Christen brauchen Schuldgefühle.

Denn sie alle beten gelegentlich im Vaterunser die Bitte: Dein Wille geschehe. Und so schnell sie über diese peinliche Bitte manchmal wegwischen mögen, spüren doch alle diese Beter, daß sie diese Bitte oft nicht aus ganzem Herzen sprechen. Unser unausrottbarer Egoismus fügt nämlich oft noch einen kleinen Nachsatz hinzu: Dein Wille geschehe, wenn er so ungefähr mit meinem übereinstimmt. Aber wenn Dein Wille etwas anderes will als meiner, dann ist mir mein eigener Wille schon lieber. Und Du bist ja so ewig, daß Du schon ein wenig warten kannst. Lieber Gott, ruf später mal wieder an. Wir

verhalten uns wie jene Eheleute, die einen Ehekontrakt schließen nach der Formel, wenn wir einer Meinung sind, geschieht, was Du willst; wenn wir verschiedener Meinung sind, geschieht, was ich will. Und weil wir alle genau wissen, daß diese Art, mit dem Willen Gottes umzugehen, eine Verhöhnung des Gottes ist, der seiner nicht spotten läßt, und eine Heuchelei dazu, ist uns in unserer Christenmenschenhaut nicht immer ganz wohl.

Dieses Urschuldgefühl läßt sich zwar oft wegmogeln oder verdrängen. Wir erfinden gigantische psychologische, philosophische, theologische Systeme, wir erfinden neue Konfessionen, um zu zeigen, daß dieses Wort: Dein Wille geschehe, natürlich um Gottes Willen nicht ganz so ernst gemeint sein könne und mehr eine Art Höflichkeitsgeste sein soll.

Aber unser Herz bleibt in der Tiefe unbestechlich, was immer unser zum Winkeladvokaten umfunktionierter Verstand sich ausdenken mag an raffinierten Umdeutungstaktiken. Dieses Herz sagt, solange es noch nicht ganz korrumpiert ist: »Freund, Du sollst Gott nicht anlügen. Wenn Du wirklich willst, daß sein Wille geschieht, dann höre gefälligst genau hin, was er von Dir will, frage ihn ehrlich, was er Dir erlaubt und was er Dir verbietet, aber feilsche nicht mit ihm wie mit einem Teppichhändler und betrüge ihn nicht. Wenn Du aber eigentlich Deinem eigenen Willen folgen willst, dann bete bitte einfach aufrichtig: Lieber Gott, nicht Dein Wille, sondern mein Wille geschehe, denn mein Wille ist nun einfach das Wichtigste unter der Sonne. Wenn Du so betest, bist Du zwar in einem gewissen Sinne aufrichtig, aber Du kommst vom Regen in die Traufe, denn Du weißt natürlich ganz genau, daß Du nicht die Wahrheit sagst. Was immer wahr sein mag, aber daß meine Wünsche und mein Wille das Wichtigste in der Welt sein sollten, das kann wohl nicht wahr sein.

Dennoch, der Mensch kann alles, was nicht wahr ist, sozusagen unverdient in den Adelsstand des Wahren erheben.

Um von einem Schuldgefühl guten Gebrauch zu machen, müßten wir herauszufinden suchen, wieweit es in wirklicher Schuld begründet ist und worin diese besteht. Findet sich dabei eine schwere, ernste Schuld, ein schlimmes Unrecht oder eine arge Versäumnis, dann ist die einzig menschliche Art, zu dieser Schuld zu stehen, die, sich in Reue von ihr zu distanzieren, denn zu wirklicher Schuld kann und darf niemand stehen, wohl aber zu sich selbst, zu dem Schuldigen, der einmal ein Unschuldiger war und wieder ein von Schuld Befreiter werden möchte, durch Reue und Vergebung. Die Reue allein nämlich bringt nichts. Es gibt keine Wiedergeburt nur durch Reue, es bedarf der Vergebung durch den, gegen den man gesündigt hat. Für beides gibt es nur ein wirklich wirksames Rezept. Es ist exakt beschrieben in wenigen Sätzen des Lukas-Evangeliums. Lukas berichtet, wie Petrus im Hof des Gerichtsgebäudes als einer von den Jesusleuten, also gleichsam als Angehöriger einer terroristischen Vereinigung erkannt wurde, und dies leugnete. Die

Anschuldigung wird von einem zweiten und einem dritten Zeugen wiederholt, und Petrus bestreitet sie zum zweiten und dritten Mal. Und nun heißt es bei Lukas: »Während er noch redete, krähte der Hahn. Da wandte der Herr sich um und schaute Petrus an. Nun erinnerte sich Petrus des Wortes des Herrn, wie der zu ihm gesagt hatte: Ehe der Hahn heute kräht, wirst du mich dreimal verleugnen. Er ging hinaus und weinte bitterlich.«

Das letzte, die Tränen, sind zu einem guten Gebrauch von Schuldgefühlen sehr gut, aber nicht notwendig und wegen unserer Gefühlsverarmung und -verrohung auch oft nicht möglich. Auf keine Weise zu ersetzen aber ist für den Christen, daß er sich dem Blick des sich umwendenden Herrn aussetzt, daß er sich anschauen läßt. Nur dieser Blick der Freundschaft bringt uns die Erleuchtung und das Berührtsein, das die Unfähigkeit zur Trauer schmelzen läßt. Genau dies: »Da wandte der Herr sich um und schaute mich an« geschieht in der Reue, es erhält die kräftigste Sinnlichkeit und menschliche Dichte im Sich-Anschauenlassen von einem anderen Menschen, der die Anwesenheit dieses Herrn in diesem Augenblick zu repräsentieren imstande ist. Das ist jeder, dem ich gerechterweise die Bitte um Verzeihung schuldig bin, die durch keine Beichte vor einem Priester ersetzt werden kann, wie umgekehrt diese manchmal auch durch nichts zu ersetzen ist. Nun noch eine Bemerkung über den Beitrag der Psychoanalyse zu diesem Thema. Ihr Verdienst ist es, den Seelsorger, die Kirche und den einzelnen Menschen bei der Bemühung um einen fairen Prozeß unterstützt zu haben. Sie konnte zeigen, in wie unerwartet vielen Fällen das Böse, die Schuld, tatsächlich durch Mangel an Einsicht und Mangel an Freiheit verringert wird, und das ist für einen Prozeß wichtig. Sie hat auch zeigen können, daß es z. B. bei Suchtkrankheiten und ähnlichen Zuständen, tief verwurzelte Charakterfehler gibt, bei denen auch die beste Reue und der festeste Vorsatz nicht verhindern können, daß das schlechte Handeln sich wiederholt. In solchen Fällen besteht die wirkliche tiefe Umkehr nicht darin, daß die schlimme Gewohnheit oder Sucht radikal aufgegeben werden kann, sondern darin, daß der Betreffende sich nicht in der Verzweiflung aufgibt, wenn er nur das tut, was er kann, nämlich sein falsches Tun zu mißbilligen, auch wenn er es nicht zu ändern vermag. Im Grund ist diese Erkenntnis, die die Dichter in Romanen geschildert haben, für jeden Menschen wichtig. Denn wir alle haben schwere Fehler, die wir erst mit unserem Tode begraben. Sie sollen kein Hindernis unserer Hoffnung sein.

*

Auf der internationalen Bischofssynode in Rom im letzten Herbst wurde aus allen Gegenden der Erde keine Beobachtung so häufig mitgeteilt, wie die, daß das Bewußtsein für Sünde und Schuld sich überall, auch bei den Christen,

verändert habe, oft fast verlorengegangen oder doch schwächer geworden sei. Dementsprechend gibt es große Länder, in denen die Beichtstühle zu Museumsstücken geworden sind, Oldtimer, die man noch poliert, aber nicht mehr benutzt. Die erste Frage muß also heißen: Trifft der Befund zu, sind wir jenseits von Gut und Böse, haben wir kein Sündenbewußtsein, keine Schuldgefühle mehr? Oder sind sie nur schwerer erkennbar, tiefer verborgen, bis zur Unkenntlichkeit verändert?

Die zweite Frage heißt: Ist das Schwinden des Sündenbewußtseins eindeutig schlecht, oder hat es seine guten Seiten? Hatten die Christen vielleicht zu viele oder falsche oder perverse oder neurotische Schuldgefühle, und ist es höchste Zeit, davon befreit zu werden? Sollten wir vielleicht mit vielen Psychologen sagen: Gott sei Dank, daß die Schuldgefühle schwinden, oder besser gesagt: Freud sei Dank, denn Schuldgefühle sind überflüssig und schädlicher Seelenmüll.

Alle diese Fragen spiegeln den unbezweifelbaren Sachverhalt, daß bei vielen Christen ein Unbehagen an der christlichen, besonders in der katholischen Moral verbreitet ist. Es läßt uns zweifeln, daß wir uns Schuldgefühle als Hilfe zum richtigen Leben zu Herzen nehmen sollen; vielleicht sollten wir sie umgekehrt als andressierte Hindernisse unseres Menschseins abzuschütteln suchen. Denn Schuldgefühle bessern nichts, sie machen uns nur depressiv, aggressiv, lustlos, lieblos und leblos. Ebenso wie man kein Kind und keinen Erwachsenen bessert, indem man ihn mit Vorwürfen überschüttet, hilft man sich selbst nicht mit Selbstvorwürfen. Viel gesünder scheint es, bei sich selbst das Gefühl herzustellen und zu pflegen: Ich bin o.k.

Trotz aller Einwände gegen diese unangenehmen Gefühlsklassen des Sündenbewußtseins gilt die unpopuläre These: Schuldgefühle sind im seelischen Haushalt für die seelische Gesundheit, für Frieden und Freude, für das Gelingen des Lebens notwendig, unerläßlich.

Betrachten wir Schuldgefühle als eine Klasse von Gefühlen und setzen wir einmal voraus, daß der Mensch seine Gefühle ebenso komplett beisammenhaben sollte wie seine fünf Sinne. Fehlt ihm ein Sinn oder ein Gefühl, dann hat er nicht alle Tassen im Schrank; die Gefühle geben nämlich lebenswichtige Signale für das leibliche, seelische und geistige Leben. Bei den Körpergefühlen wie Hunger, Durst und Schmerz ist das ganz offensichtlich, bei anderen liegt es nicht so auf der Hand, aber es zeigt sich bei näherem Zusehen meist leicht, daß nämlich Gefühle uns nicht wie die Sinne auf ihre subjektive Weise über die sogenannten harten Fakten der Erfahrung unterrichten, wohl aber über den Wert von Fakten und über Werte überhaupt. Allerdings sind Gefühlssignale in noch höherem Maße als Sinnempfindungen und Denkprozesse irrtumsanfällig, so daß wir uns nicht einfach auf sie verlassen können. Vertrauen den Gefühlen gegenüber ist nicht immer gut, Kontrolle darum immer notwendig.

Ein gesundes, gutes Schuldgefühl, das es wirklich gibt, warnt mich, wenn ich im Begriffe bin, einen hohen lebenswichtigen Wert, zum Beispiel die Rechte und Bedürfnisse eines Mitmenschen, zu verletzen. Es sagt zu mir: Du weißt doch, es ist gemein oder einfach mies, einen Mitmenschen anzulügen oder zu übervorteilen, es muß böse enden. Habe ich diese Warnlichter überfahren und Unrecht getan, dann rückt das Schuldgefühl mir nachträglich wie ein aufrichtiger Freund den Wert des verletzten Rechtes und des gekränkten Nachbarn heller vor Augen und drängt zäh und immer wieder, mein übles Verhalten zu bereuen, den Schaden nach Möglichkeit wiedergutzumachen, vielleicht auch Verzeihung zu erbitten vom anderen und von Gott, der sich gleichsam von jeder Kränkung eines Menschen immer mitbetroffen fühlt. Zum Schluß bin ich vielleicht meinem Schuldgefühl auf den Knien dankbar, daß es mit seiner Vorauswarnung Schlimmes verhindert oder mit seinen nachträglichen Gewissensbissen mich gedrängt hat, Unrecht zu mißbilligen und in Zukunft zu meiden. In diesem inneren Prozeß ist das Bewußtsein der Schuld unerläßlich und zur Not auch ausreichend; ein kräftiges, lautes Schuldgefühl nicht unbedingt notwendig, aber sehr hilfreich und wünschenswert. Wer es nicht spürt, wo immer er Vorwürfe verdient hat, wo er gelogen, anderen geschadet oder schlechtes Beispiel gegeben hat, wo er Pflichten versäumte, der ist entweder von seinen Chromosomen her ein gemütloser Psychopath oder von seinem üblen Kindheitsschicksal her ein neurotisch Verstörter, mit einer erworbenen Gefühlsverödung und -verzerrung Behafteter, möglicherweise ohne eigenes Verschulden. Oder er ist ein Mensch, der das Licht des Guten noch nie erblickt oder schlimmer, der sich von ihm abgewandt hat, ein Verblendeter und Verstockter. Denn das Gewissen stellt seine Signale und Nachrichten ein, wenn sie immer wieder abgewiesen werden. Dann kann ein Mensch noch gut bürgerlich moralisch unbescholten bis zum Grabe funktionieren, aber in seinem eigentlichen Menschsein ist er ein lebender Leichnam, eine Charaktermaske.

Wer also so cool ist, daß er keine Schuldgefühle mehr erlebt, wo sie hingehören, der sollte mit allen Kräften versuchen, sie wieder zu finden. Ein gutes Rezept ist es, sich mit allen Sinnen und mit dem ganzen Gedächtnis in die Situation zurückzuversetzen, in der man sich wegen eines Unrechts, einer Herzlosigkeit, eines Neides, eines Geizes, einer Verleumdung, einer Pflichtversäumnis bitter geschämt hat. Sich in Grund und Boden schämen ist bitter und heilsam zugleich, eine Medizin. Ein schmerzhaftes, aber sehr gutes Gefühl. Wer Scham nicht fühlen kann, ist ein seelischer Krüppel und ein armes Wesen. Wenn das Gesagte zutrifft, wie ist es dann möglich, daß ein in vielen Dingen nicht nur kluger, sondern weiser Gelehrter, der Psychoanalytiker Erich Fromm, den oben zitierten Satz schreiben konnte?

Die Frage eröffnet ein weites Feld, nämlich die Erfahrung, daß wir auch bei den bedeutendsten Gelehrten der Welt damit rechnen müssen, daß sie

gelegentlich von allen guten Geistern verlassen werden oder daß der Setzer durch Auslassung des Wortes »nicht« den guten Sinn in Unsinn verwandelt hat. Manchmal allerdings führt bei ihnen ein Fehler in den philosophischen Grundprinzipien zu absurden Folgerungen, denen sie glücklich oft durch Inkonsequenz ausweichen und oft durch diese Inkonsequenz den baren Unsinn vermeiden; aber eben nicht immer.

Wenn es also ein gesundes und richtiges Schuldbewußtsein gibt und geben soll, was sagt ein solches? Es sagt, ich habe etwas getan, obwohl mir sonnenklar war, daß dies schlimmes Unrecht ist und obwohl ich es wirklich auch hätte vermeiden können, wenn auch vielleicht unter Schmerzen und kleinen oder großen Opfern. Diese Schuld sollte ich bereuen. So will ich nicht sein und so will ich nicht bleiben, wie der ist, der dies getan hat. Diese Tat und den Täter dieser Tat verurteile ich, mißbillige ich. Von ihm will ich mich losreißen. Junge Leute sagen das vielleicht etwas anders, aber sie meinen dasselbe: sie sagen, da habe ich Mist gebaut, ich Idiot, verdammt nochmal, das soll mir nicht ein zweites Mal passieren, das war ekelhaft von mir, das muß ich einfach lassen.

Solches Schuldgefühl ist keine Seltenheit, sondern kommt bei vielen Menschen in aller Klarheit vor. Allerdings haben sich die Regionen der Schuld verändert. Das Schuldgefühl fehlt oft, wo es zu erwarten wäre, aber es wird heiß in den Bereichen, in denen ein eindeutiges Bewußtsein von Recht, Unrecht und Pflicht auftaucht. Es rührt sich vielleicht bei vier oder fünf der sieben Todsünden überhaupt nicht, aber es schreit bei manchem laut, wenn er aus Faulheit die Friedensdemonstration versäumt hat.

Hier wird gleich ein tiefergehendes Schuldgefühl sichtbar, das sich nicht auf einzelne Taten oder Unterlassungen gründet, sondern mit Recht von der Tat auf den Täter schließt; wer so etwas tut, bei dem stimmt es nicht in seinem Charakter, in seinem Sein. Das Schuldgefühl sagt mir: Freund, Du hast keinen Minderwertigkeitskomplex, Du bist leider minderwertig und keineswegs so o.k., wie die Jubelperser der Psychoszene Dir für teures Geld einreden wollen. Das Unrecht, das ich getan hab, ist keine ärgerliche Panne ohne tiefere Bedeutung, sondern ein Zeichen, daß etwas faul ist in mir; es ist ein Symptom einer lebensbedrohlichen und heilsgefährdenden sittlichen Unordnung des Charakters. Solche faulen Stellen, Krankheitsherde, findet aber jeder ehrliche Mensch bei sich vor, wenn er nur hinguckt. Jeder Christ findet reiches Material in sich für wohlbegründete Schuldgefühle, wenn er sagt, ich habe Böses getan und Gutes unterlassen.

Allerdings hat er gar nichts von ihnen, sie sind wirklich für die Katz oder für den Teufel, wenn er nur leidet, statt etwas zu ändern. Dann gilt, was der Psychoanalytiker Franz Alexander sagt und was alle Psychoanalytiker den Schuldgefühlen gegenüber so mißtrauisch macht: Das Über-Ich straft, statt zu verbieten, das Ich leidet, statt zu verzichten. Das Sündenbewußtsein des

heutigen Christen ist oft verstört und verwirrt; vor allem ist es lückenhaft: vieles, was Glaube und moralische Vernunft bisher zutreffend als Unrecht bezeichnet haben, gibt nicht mehr das Warnsignal des Schuldgefühls. Das ist vor allem in drei Bereichen so. Erstens im Bereich des Glaubens. Unglaube, Halbglaube, Häresie, Herstellung eines privaten Glaubensbekenntnisses und Aberglaube sind Dinge, die früher als sehr schwere Sünden betrachtet wurden. Sie rufen heute selbst bei Priestern und Theologen oft kein Schuldbewußtsein mehr hervor, sondern im Gegenteil den Stolz auf geistige Selbständigkeit. Dennoch spüren alle, die sich so verhalten, daß das nicht ganz so in Ordnung sein kann, wie es scheint; sie entwickeln unterdrückte, verdrängte Schuldgefühle.

Zweitens bleiben Warnsignale des Schuldgefühls aus im Bereich des Gehorsams. Priester und Ordensleute, die einen ausdrücklichen Gehorsamseid abgelegt haben, sehen kein Problem, wenn sie diesen Gehorsam und diesen Eid täglich entleeren, minimalisieren oder einfach brechen. Bei Laien fällt der Sinn für eine Gehorsamspflicht gegenüber Vorgesetzten, gegenüber staatlichen und kirchlichen Gesetzen, bei Jugendlichen gegenüber Eltern, eine Gehorsamspflicht, die es doch irgendwie noch gibt, fast völlig aus. Wer sie noch beachtet, gilt als autoritätsgläubige, unreife Persönlichkeit. Und man bemerkt nicht, daß Gehorsam so lange zum Wesen des Christseins gehört, wie wir noch im Vaterunser sprechen: Dein Wille geschehe, deine Herrschaft komme, und wir noch etwas gegen Heuchelei einzuwenden haben.

Drittens: Schuldbewußtsein schwindet im Bereich der Sexualmoral. Hier wird weitgehend die traditionelle Auffassung unbesehen, unbedacht, pauschal als geistiger Schrott verworfen, als habe Jesus in diesem Bereich fast alles gebilligt, was Spaß macht. Natürlich kommen auch in diesem Bereich leuchtend klare Gewissenseinsichten zustande. Einem Freund die Frau ausspannen, das geht nicht, wenn jemand das Herz auch nur ein wenig nahe dem rechten Fleck hat. Vergewaltigung und vielleicht Inzest ist auch unmöglich. Sexueller Umgang mit Kindern ebenso. Es gibt auch Punkte, in denen die Sexualmoral strenger geworden ist. Das Böse der Vergewaltigung in der Ehe und des Zwingens zur Ehe ist uns deutlicher als unseren Vorfahren. Aber eine große Zahl von Christen ist doch der Meinung, im Bereich der Sexualmoral habe sich die Kirche durch Jahrhunderte durch Irreführung der Gläubigen disqualifiziert.

Viertens habe die Kirche ihre Unzuständigkeit erwiesen im Bereich der sozialen und politischen Moral. Um das Wohlwollen der Reichen und Mächtigen zu erhalten, habe sie ihren kritischen Auftrag zu allen Zeiten leicht vergessen. Erst heute wird ihr Gewissen schärfer. Im 16. Jahrhundert haben die meisten katholischen Bischöfe und Priester Englands ihren Glauben verraten, kaum einer aus Glaubensüberzeugung, sondern um in der Gunst des Machthabers und Geldgebers zu bleiben. Damals ist das offenkundig

geworden in einer skandalösen Form der Kirchenspaltung. Aber wie oft ist es unbemerkt geblieben, weil es diese Folge nicht hatte.

Fünftens: Auch im Bereich der Aggression scheint die Kirche nicht ganz weise zu sein. Vielleicht ist ihr Aggressionsverbot, ihr »Kindlein, liebet einander«, gar nicht gut für die Seele. Vielleicht ist das vierte Gebot »Du sollst Vater und Mutter ehren« oft eine Aufforderung zur Heuchelei, zum Infantilismus, zum Selbstbetrug, wenn nämlich die Eltern partiell oder total nicht der Ehrung würdig sind; und solche Teilbereiche der Nicht-Ehrwürdigkeit gibt es bei allen Eltern. Vielleicht ist die psychologische Einsicht »Streiten verbindet« manchmal wahrer als das biblische Aggressionstabu.

Sechstens: Abgesehen von vielen Einzelbereichen sind die Älteren von uns noch durch die Erfahrung gegangen, die den Jüngeren erspart geblieben ist. Die katholische Moraltheologie hat im großen ganzen durch Jahrhunderte eine grundvernünftige, maßvolle Prinzipienlehre philosophisch und theologisch entwickelt. Der tragende Grundsatz der Morallehre des heiligen Thomas von Aquin, der für die nächsten Jahrhunderte maßgebend blieb, enthält im Kern eine durch und durch menschenfreundliche, eine humanistische Moral. Er heißt: »Gut ist, was dem Wohl und Heil des Menschen dient; böse ist, was auf lange Sicht dem Wohl und Heil des Menschen schadet.« Das ist einfach wahr. Dennoch macht diese Moral von Zeit zu Zeit einen Seitensprung ins Absurde oder Törichte. In meiner Kindheit sah das so aus, daß die Grenze zwischen schwerer und leichter Sünde in kaum glaubhafter Weise verschoben wurde. Einem Priester hat man in den zwanziger Jahren noch beigebracht, es sei eine schwere Sünde, wenn er bei bestimmten liturgischen Handlungen ein vorgeschriebenes Kleidungsstück, die Stola, nicht anziehen würde, z. B. im Beichtstuhl. Ich habe mit sieben Jahren noch gelernt, die Grenze zwischen schwerer und leichter Sünde des Diebstahls liege bei drei Rentenmark. 1935 wurde sie vom Verfasser des verbreiteten Lehrbuchs auf dreißig Reichsmark erhöht. Die ewige Verdammnis war also auch von Währungsschwankungen abhängig. Die ganze Denkweise war verrückt, selbst wenn man zugibt, daß es irgendwo einen Umschlag von Quantität in Qualität geben könnte. Es gibt einen Unterschied zwischen dem Naschen und Stibitzen eines Kindes und der kaltschnäuzigen Beeinträchtigung der Lebensqualität eines Mitmenschen durch großen Diebstahl.

Siebtens: Die Folge von alledem ist eine innere Distanzierung unzähliger Christen von der moralischen Autorität der Kirche. Manche versuchen noch die moralische Autorität Jesu und der Evangelien festzuhalten; also Jesus von der Kirche zu unterscheiden, und das ist ja manchmal notwendig. Jesus hätte Galilei nicht verurteilt, er hätte keine Hexen und keine Ketzer verbrannt, keine Zwangsbekehrungen vorgenommen und keine Kinderkreuzzüge geführt. Mit Sicherheit hätte er auch manche päpstliche Bulle und Enzyklika nicht unterschrieben. Das ist kein hochmütiges Urteil eines Laien, der

Mauligkeit mit Mündigkeit verwechselt, sondern einhellige Meinung des letzten Konzils. Der Grund ist einfach: Keine den Menschen von Gott übertragene Autorität, weder die der Eltern noch die des Papstes, ist durch totale Unfehlbarkeit gegen jeden Mißbrauch und gegen jede Fehlleistung geschützt. Jesus hat bei keinem der nach ihm geborenen Menschen Irrtum und Sünde einfach ausgeschlossen. Er hat keinen seiner Stellvertreter, keinen leiblichen und keinen geistigen Vater und auch keine Mutter gegen Fehlleistungen versichert, weder von Irrtum noch von Sünde schlechthin befreit. Die Unfehlbarkeit der Kirche bezieht sich nur auf jene eher seltenen Aussagen, in denen sie wie ein Zeuge vor Gericht gleichsam feierlich unter Eid spricht, also deutlich heraushebend zu erkennen gibt, daß sie jetzt bewußt ihre volle Autorität zum Einsatz bringen will. Dies tut sie in der Regel in vielen gewöhnlichen Lehraussagen gerade nicht.

*

Die Psychoanalyse hat die Wichtigkeit von Schuldgefühlen für das Entstehen von Neurosen und üblen Charakterfehlentwicklungen entdeckt. Die Psychoanalyse hat sich schwergetan zuzugeben, daß es unter anderen Schuldgefühlen auch solche gibt, die vor allem auf wirkliche Schuld zurückgehen und nicht nur auf sogenannte Über-Ich-Dressate.

Diesen Befund kann sie nicht unbefangen gelten lassen, so deutlich er ist, weil ihre Philosophie keine Freiheit kennt und darum eigentliche Schuld für die Psychoanalyse ein sinnloser Begriff ist, jedenfalls für die orthodox-dogmatische Psychoanalyse. Hier wird die Psychoanalyse aber zur Persilschein-Psychologie in eigener Sache und zugunsten der Psychoanalytiker, denn ihr Determinismus ist das Opium der Intellektuellen. Für sie hat Sigmund Freud den armen unaufgeklärten Rabbi Jesus weit überboten. Der konnte Sünden nämlich nur vergeben und fand das noch nötig. Sigmund Freud, der neue Messias aus Wien, hat dagegen weit mehr getan. Er hat die Sünde, die Schuld aus der geistigen Welt geschafft. Es gibt sie gar nicht. Sie war ein Gespenst, ein Hirngespinst wie die Freiheit, die ihr zugrunde liegt. Natürlich ist dieser Vorwurf gegen Freud auch wieder ungerecht, denn einmal hat er diese Philosophie sozusagen nur am Schreibtisch exerziert und sie in der Lebenswirklichkeit, sogar in der ärztlichen Sprechstunde glücklicherweise vergessen, und darüber hinaus hat er auch am Schreibtisch gelegentlich große Bedenken gegen diesen seinen eigenen Determinismus geäußert, ohne das Problem lösen zu können. Das tut er in einer bezeichnenderweise fast unbekannten Krankengeschichte mit dem Titel »Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität« (G. W. XII, 217ff.).

Ärzte haben Schuldgefühle, weil sie ihren Patienten oder ihrer Leistungsneurose zuliebe ihre Familie vernachlässigen. Eltern haben Schuldgefühle,

weil sie nicht die richtigen Worte, den guten Ton und auch nicht den Mut finden, um Herz und Geist ihrer Kinder zu erreichen, die vielleicht gar nicht so unerreichbar sind, wie es zu sein scheint. So schweigen die Eltern entmutigt und vielleicht verbittert, obwohl sie wissen, daß das menschliche Wort viel vermag, auch wenn es zunächst in den Wind der pubertären Opposition gesprochen scheint. Jugendliche haben Schuldgefühle, weil sie spüren, daß doch nicht alles genauso ist, wie es ihnen einleuchtet, und daß die Alten nicht immer ganz so blöde sind, wie die Jungen sie gern sehen möchten, um sich die Last der Auseinandersetzung mit der Autorität zu ersparen. Es gibt eine besondere Unmenschlichkeit der Eltern gegen ihre Kinder und eine spezifische Herzlosigkeit, eine unauffällige Unmenschlichkeit von Kindern gegen Eltern, die unfehlbar bei ihnen Schuldgefühle hervorruft, die mit großem Energieaufwand verdrängt und verleugnet werden müssen. Das ist nicht gut für die Seele. Es gibt, wenn auch selten, eine unmenschliche Herzenshärte der geistlichen Väter gegen die ihnen Anvertrauten und eine oft noch größere inhumane Verachtung und feindselige Abgrenzung der Katholiken gegen ihre Eltern, Priester und Bischöfe. Alles das ist ungerecht, lieblos und von giftigen Schwaden mindestens unbewußter Schuldgefühle durchzogen. Es ist gewiß kein Zufall, daß die letzte Mahnung des Alten Testaments und die erste des Neuen uns sagt, wozu die Propheten gekommen sind, wozu es eine Offenbarung Gottes gibt. Sie heißt: Jeder Prophet kommt, um die Herzen der Väter den Kindern und die Herzen der Kinder den Vätern zuzuwenden. Damit beginnt aller Frieden, der auf Erden möglich ist; ohne diese Versöhnung der Generationen sind Friedensmärsche leere Gesten. Die Psychoanalyse hat längst klargestellt, daß Rüstungen und Kriege nicht selten aus dem unterdrückten Haß der Väter, die nicht mehr in den Krieg gehen, gegen ihre Söhne hervorgeht und aus dem unterdrückten Selbsthaß, der den Schuldgefühlen der Söhne entspringt, willig ausgeführt werden. *Charity begins at home*, sagt ein englisches Sprichwort. Friede und Versöhnung bestehen den Test ihrer Echtheit in der Familie und zwischen den Generationen, oder die Heuchelei im Friedensgerede straft sich durch Schuldgefühle.

Was brauchen wir, um in den Schuldgefühlen das Hilfreiche, Lebensfördernde vom lebensfeindlichen Bodensatz, etwa von unerlaubter masochistischer Selbstbestrafung, zu trennen?

Es hat nichts mit Demut zu tun, wenn einer alle Selbstvorwürfe für bare Münze nimmt. Wir schulden uns selbst wie unserem Nächsten einen fairen Prozeß, in dem auch mildernde Umstände zu würdigen sind. Viele Leute meinen, maßlose Selbstbeschuldigung sei ein Zeichen tiefer Reue. Im Gegenteil, sie ist mit ihr nicht vereinbar. Wer sich selbst nicht gerecht beurteilt, verhindert die Reue. Die vielen entlastenden Umstände, die die Psychologie aufgedeckt hat, die Einschränkungen von Einsicht und Freiheit, die sie erarbeitet hat, können natürlich zum Zweck der Mohrenwäsche

mißbraucht werden, wie alles Gute auf der Welt. Niemand hindert uns aber, sie auch dankbar und gut zu gebrauchen. Je zutreffender wir das Gewicht unserer Schuld einschätzen, um so leichter wird uns eine Reue ohne Krokodilstränen. Die wichtigste psychologische Bedingung, um aus peinlichen Schuldgefühlen die durch und durch gute Erfahrung von Reue und Umkehr zu machen, ist aber nicht mein Urteil über mich, sondern mein Urteil über den Gott und sein Wort. Unsere Unfähigkeit, zu trauern über unsere Sünden, liegt oft in dem tiefen Mißtrauen, der eigentliche Sünder, der letztlich wirklich Schuldige, sei die Gottheit selbst, die wir einfach nicht für unendlich gut halten können. Wir meinen dann, nicht wir hätten die Reue nötig, sondern jener, der eine schlimme Welt und schwache Geschöpfe erschaffen hat, um sich dann strafsüchtig an ihrem Elend zu weiden oder gleichgültig gegenüber unserm Leid seine einsame und ewige Seligkeit zu genießen.

Der einzige Ausweg ist die Bewältigung dieses Mißtrauens, Gott, nicht wir, sei der eigentlich Verantwortliche für all unsere Schuld. Dieser fast unausrottbare Menschheitsverdacht, der auch in frommen Leuten noch breiten Raum einnimmt, gehört zu dem Dämonischen in unseren Herzen, das nur durch Beten, Fasten und Almosengeben ausgetrieben werden kann, d.h. durch freiwillige Versagung in den Dingen, auf die wir einen zu großen Konsumappetit haben und von denen wir nicht genug kriegen können. Das sind für jeden andere.

Was die Almosen betrifft, so sind die wirksamsten von den Besitztümern genommen, die wir am schwersten hergeben. Für viele ist das nicht das Geld, sondern die Zeit. Zeitgeiz gegen den Nächsten und gegen Gott verbunden mit üppiger Zeitverschwendung für Allotria ist vielleicht das größte Laster unserer Gegenwart. Ein wenig mehr Großmut in dieser oder in einer anderen Richtung wäre vielleicht ein guter Schritt, aus unguten Schuldgefühlen herauszukommen und von guten nützlichen Gebrauch zu machen.

*

Um meinen Seelenfrieden zu erhalten, muß ich noch ein Wort einfügen, das radikal gegen die Zeitströmung steht: Ich bin überzeugt, daß die Aufgabe der persönlichen Beichte mindestens psychologisch ein großer Verlust und Schaden ist. Einfach, weil der Umgang mit Schuld und Schuldgefühlen meist eines unparteiischen Helfers bedarf, ähnlich wie eine Psychotherapie nicht als Selbstbehandlung durchgeführt werden kann, obwohl auch dies gelegentlich gelingt.

Daß mir aber ein anderer im Namen Gottes und der Gemeinschaft Lossprechung erteilt, ist eine Verleiblichung des Heils, eine besiegelnde Erfahrung, auf die zu verzichten nicht weise und nicht heilsam wäre. Wir können uns einen solchen Spiritualismus, einen Verzicht auf leibliche Zeichen, nicht ohne Schaden leisten.

Dabei ist klar, daß es Situationen und Menschen gibt, für die dieses Heilmittel nicht angewandt werden kann wegen unüberwindlicher äußerer oder innerer Hindernisse, die besser respektiert als übersprungen werden. Jedenfalls war diese Anerkennung besonderer Gegebenheiten, die von der Beichtpflicht dispensieren, der letzten Römischen Bischofssynode selbstverständlich. Selbstverständlich war ihr auch, daß die Beichte zur leeren Komödie wird und mehr schadet als nützt, wenn sie das ersetzen soll, was sie im leiblichen Zeichen ausdrückt, die Reue nämlich, die Absicht zur Wiedergutmachung des Schadens und zur Änderung der Fehlhaltung, so gut es geht, die Sehnsucht nach Vergebung. Das Bekenntnis, ohne Not Schulden nicht bezahlt zu haben, wäre eine Verhöhnung Gottes, wenn kein nüchterner Tilgungsplan mit ihm verbunden ist. Wenn die Beichte an Stelle eines durch und durch richtig gebauten, menschlichen Aktes und Zeichens zur magischen Ersatzhandlung wird, freut sich nur der Teufel.

*

In den Behandlungszimmern der Psychotherapeuten findet sich eine große Schar von seelisch Kranken ein, die sich selbst zu Recht oder zu Unrecht als Kirchengeschädigte fühlen. Wir haben dafür auch einen nüchternen Fachausdruck. Wir nennen das ekklesiogene Neurosen, bei denen die christliche Erziehung eine qualvolle Charakterkrankheit verursacht hat. Wenn man das Wesentliche herauszuschälen versucht, scheint der zentrale Befund zu sein, daß gutgemeinte, christlich-kirchliche Erziehung in Familie, Schule nicht selten ein falsches Bewußtsein im Bereich der Moral, eine Verbildung des Gewissens hervorbringt. Ein Zuviel an Schuldgefühlen und Strafängsten in dieser, ein Zuwenig in anderer Richtung.

Heute ist das Gefühl verbreitet, die Kirche sei in vielen Bereichen der Moral keine gute Führerin und sie sei besonders wenig vertrauenswürdig in dem Raum der Sexualethik und der politischen Ethik. Kompliziert wird die Lage dadurch, daß die Emanzipation mit ihrem Aufbegehren gegen traditionelle Moral nicht lange in jener frisch-fröhlichen, pubertären Unschuld bleiben kann, die einfach ihren eigenen Überzeugungen vertraut und die alten für überholt erklärt. Gerade die intelligenten und sensiblen Träger der Emanzipation merken sehr bald, wie viele Leichen sie im Keller verstecken müssen. Denn es ist nicht so leicht und selbstverständlich, ethische Probleme vernünftig und human zu lösen, wie es in der geistigen Pubertät zwischen 15 und 50 aussehen mag. Jede neue Moral bringt neue Arten von Schuldgefühlen mit sich. Freiheit von Schuldgefühlen, den Frieden des Gewissens, gibt es nur in zwei Formen: als Machtübernahme des selbstherrlichen Ich, das sagt: Gut und Böse ist, was ich dafür halte – was moralisch ist, bestimme ich. Das Alte Testament hat für diese Selbstherrlichkeit den erschreckenden Ausdruck »der Friede der Sünder«. Die andere Weise des Gewissensfriedens verlangt

nicht ein gänzlich fehlerfreies Leben, ein Aufhören der Sünde im schlechthin Bekehrtsein, wohl aber ein geduldiges und beständiges Bemühen um den Fortschritt vom Bösen zum Guten und vom Guten zum Besseren. Der gelästerte Begriff des Fortschritts ist ein Grundbegriff der klassischen, christlichen Lebenslehre. Diese Art des Gewissensfriedens, der die Hauptbedingung der Lebensfreude und des menschenmöglichen Glücks ist, ist nun mit Schuldgefühlen nicht nur durchaus vereinbar, sondern kommt ohne solche gar nicht zustande. Unbestritten bleibt, daß es unbegründete, falsche, andressierte und äußerst lebensschädliche Schuldgefühle gibt wie z. B. die des großen Philosophen Plotin, dessen Biograph von ihm schreibt: »Plotinos aber war einer, der sich schämte, im Leibe zu sein.« Das Scham- und Schuldgefühl des großen Philosophen finden wir heute wieder bei jungen Mädchen, nämlich im Krankheitsbild der Magersucht, aber auch bei vielen Menschen, die keine Magersucht haben. Sie schämen sich, im Leibe zu sein; das ist ein typisches, neurotisches, krankhaftes Schuldgefühl in den und außerhalb der ekklesiogenen Neurosen.

Fast alle Menschen haben Schuldgefühle, nicht alle Menschen geben das vor sich und anderen zu. Keine Schuldgefühle haben unter anderem Unmenschen, Monstren, vielleicht hatte Hitler keine oder Himmler oder Stalin. Vielleicht haben Mafia-Patrone keine, aber vermutlich sind deren Leichen nur gut im Keller versteckt. Auch die abgetriebenen Schuldgefühle. Ferner: Alle Menschen brauchen Schuldgefühle, denn nur jemand, der überhaupt in keiner Hinsicht irgendeinen Vorwurf verdient, hat auch keinen Anlaß, sich selbst Vorwürfe zu machen – Schuldgefühle sind ja Selbstvorwürfe. Drittens: Die meisten Menschen mögen keine Schuldgefühle, wie die meisten Menschen keine Vorwürfe mögen. Darum bleiben viele Schuldgefühle wirkungslos und unproduktiv, wie bekanntlich viele oder zu viele Vorwürfe gegen Kinder und Jugendliche auf taube Ohren stoßen. Viertens: Von begründeten und berechtigten Schuldgefühlen kann man und sollte man einen guten Gebrauch machen. Schuldgefühle sind eine hervorragende Lebenshilfe, eine Kraft zur Vertiefung und Vermehrung des möglichen Lebensglückes und der Lebensfreude, eine Energiequelle sondergleichen. Vielen Menschen und vielen Christen kann man nichts Besseres und Wertvolleres wünschen als gute Schuldgefühle und guten Umgang mit ihnen.

Übrigens ist dies nur ein Sonderfall jener Entdeckung oder Neuentdeckung der modernen Psychologie, die man auf die Formel bringen kann: die Kraft des Negativen. Der Titel eines jüngst erschienenen Buches lautet: Die Angst ist eine Kraft, und Arthur Janov hätte seine Entdeckung nennen können: Der Schmerz ist eine Kraft. Ebenso gilt: Der Schuldschmerz, die Reue, ist eine Kraft, und zwar eine Urkraft, eine lebensnotwendige. Wer kein Schuldgefühl kennt, ist noch kein Mensch. Wer keine Reue kennt, der wird nicht lang ein Mensch bleiben.

In der Psychotherapie empfehle ich manchen Patienten gelegentlich, sich in die schlimmsten, schmerzhaftesten, traurigsten Erinnerungen seines Lebens tief einsinken zu lassen, also in die schmerzerfüllten Tiefpunkte seines Lebens. Ein noch viel wirksameres, aber auch gefährlicheres Mittel des psychotherapeutischen Vorgehens ist die Anregung, sich in die beschämendsten Minuten oder in die berechtigsten Vorwürfe, die andere oder ich mir selbst gemacht haben, einsinken zu lassen; es ist kaum zu glauben, was hinter diesem Tor der Schuldgefühle alles zu finden ist, was den therapeutischen Prozeß mächtig vorantreibt. Dasselbe kann man mit sich selbst tun, wenn man nicht zu den Depressiven oder zu den Skrupulanten gehört, die sich auf dieses Abenteuer nur unter Geleitschutz einlassen sollten.

Schuldgefühle sind besonders darum unangenehm, weil sie unablöslich eine Drohung oder eine Warnung an sich haben. Sie enthalten eine Straferwartung. Darum ist jenes Modewort, man solle aus dem Evangelium keine Drohbotschaft machen, nicht einfach falsch, denn natürlich ist das Evangelium nicht vorwiegend eine Drohbotschaft, aber es ist doch naiv, denn das Evangelium ist gewiß kein freibleibendes Angebot ohne Abnahmeverpflichtung. Gott und seine Boten abzuweisen wird böse enden, wenn es konsequent bis zum Tode durchgehalten wird und wenn der Abweisende wissen kann, was er tut. Wenn schon ein so geringfügiger Fehler wie ein paar Gramm Alkohol zuviel beim Autofahrer ganz entsetzliche Folgen haben kann, dann bedarf es keiner sehr aufgeregten Phantasie, um anzunehmen, daß die verstockte Abweisung des heiligen Gottes noch schlimmere Folgen haben könnte. Wir können Begnadigung erlangen, wenn wir sie wünschen – aber daß sie uns gegen unseren Wunsch aufgezwungen wird, hat uns doch niemand versprochen – wenn ich richtig unterrichtet bin.

# Kirchenverfassung und Umkehr

Fragen an Joseph Kardinal Ratzinger

*Frage:* Die letzte Römische Bischofssynode (1983) befaßte sich mit dem Thema Buße und Versöhnung. Bei dieser Gelegenheit veröffentlichten Sie ein Dokument der Internationalen Theologenkommission zum gleichen Thema. In diesem Schreiben heißt es: »Der Ruf zur Umkehr ist in der Verkündigung Jesu unmittelbar mit dem Evangelium vom Kommen der Herrschaft Gottes verbunden.« Und weiter: »Wenn deshalb die Kirche in der Nachfolge und in der Sendung Jesu zur Umkehr ruft und die Versöhnung der Welt verkündet, dann verkündet sie den Gott, der reich ist an Erbarmen.«

Dieser Ruf zur Umkehr, den die Kirche an jeden von uns ergehen läßt, ist er eine Einladung zur Verfolgung eines Hochziels, das zu erreichen uns in der Zeit niemals möglich sein wird, oder verpflichtet er uns zu folgen mit allen Kräften und Gnadengaben, die uns zuteil werden?

*Kardinal Ratzinger:* Vielleicht sollte man statt Umkehr Bekehrung sagen, damit die einfache und fundamentale Wahrheit besser zum Vorschein kommt, auf die uns das Neue Testament hier stößt. Mein Eindruck ist, daß die Christenheit heute in allererster Linie an einem Mangel an Bekehrungsbereitschaft leidet. Man will gern den Trost der Religion empfangen; man ist sich auch bewußt, daß man ihn sich nicht selber geben kann, sondern dafür irgendwie den Anhalt an der Gemeinschaft der Glaubenden und ihre Vollmacht braucht. Aber man schreckt vor der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens zurück und behält sich die Auswahl dessen selber vor, was man für religiös nutzbringend und einsichtig hält. Der Schritt in die Verbindlichkeit, d. h. in die Annahme des Ganzen einschließlich der mir im Augenblick weder evident noch nützlich vorkommenden Elemente, erscheint zu groß. Das verbindliche Lehren und Leben der Kirche wird in das Schimpfwort »Amtskirche« hineinverlagert und so zu etwas Bürokratischem, Äußerlichem erklärt; andererseits wundert man sich dann, daß von dem unverbindlichen Christentum privater Auswahl keine tragende Kraft für das Leben und die Gemeinschaft ausgeht.

In dem Pfingstbericht der Apostelgeschichte ist der Bekehrungsruf Jesu für die nachösterliche Situation konkretisiert: Die Hörer erkennen durch die Predigt des Petrus, daß sie den umgebracht haben, den Gott ihnen zum Heil geschickt hatte. Sie empfinden, wie der Text sagt, einen stechenden Schmerz im Herzen und fragen: Was sollen wir tun? Die Antwort lautet: Bekehrt euch, und ein jeder lasse sich taufen (Apg 2,37f.). Hier wird die Struktur von Bekehrung sehr klar. Dazu gehört zunächst das Hören der apostolischen Botschaft. Dazu gehört dann die Erschütterung über die eigene Schuld; die »Unfähigkeit zu trauern« oder besser: die Unfähigkeit zu bereuen muß überwunden und im Erwachen des Gewissens persönliche Schuld zum Schmerz werden. Hier möchte ich in Klammern daran erinnern, daß die Kirchenväter die

»Insensibilität«, d. h. die Unfähigkeit zu trauern (zu bereuen), als die eigentliche Krankheit der heidnischen Welt ansahen. Ohne die Erschütterung über die eigene Schuld gibt es in der Tat keine Bekehrung. Andererseits *muß* man »sein Herz verhärten«, d. h. die realistische Erkenntnis seiner selbst und seiner Schuld abdrängen, wenn niemand da ist, der die Schuld mitträgt, sie aufarbeitet und vergibt. Hier gibt es also eine Wechselseitigkeit, an der alles hängt: Ohne den Anblick des Erlösers, der Schuld nicht wegredet, sondern wegleidet, kann man die Wahrheit des eigenen Selbst nicht ertragen und flüchtet in die erste Unwahrheit, die Ausblendung der eigenen Schuld, aus der alle weiteren Unwahrheiten und schließlich die generelle Wahrheitsunfähigkeit folgen. Umgekehrt kann man ohne den Mut, wahr zu werden mit sich selbst, den Erlöser nicht erkennen und ihm nicht glauben. Die Väter haben deshalb den Grundakt der Bekehrung auch als »Bekenntnis« bezeichnet, und dies in einem doppelten Sinn: Bekennen der Schuld als »Tun der Wahrheit« und Bekenntnis zum Erlöser Jesus Christus. Daraus ergibt sich auch von selbst, daß der Bekehrungsakt Verbindlichkeit, d. h. Bindung und in diesem Sinn Beständigkeit verlangt, die sich – wie die vorhin zitierte Petrusrede zeigt – in der Bindung an das apostolische Wort und an das Sakrament der Kirche ausdrückt. Mit der Aufforderung zur Umkehr ist also nicht die verkrampfte Anspannung ständigen moralischen Hochleistungswillens gemeint, sondern das Aushalten in der Sensibilität für die Wahrheit und das Sicheinhalten an dem, der uns die Wahrheit nicht nur erträglich, sondern fruchtbar und heilend macht.

*Frage:* In dem Schreiben der Internationalen Theologenkommission heißt es weiter: »Das Thema Buße und Versöhnung betrifft die Kirche in ihrer ganzen Existenz, in ihrer Lehre wie in ihrem Leben.«

Ist aus diesem Satz zu folgern, daß auch die in der Zeit lebende Kirche in ihrer Gesamtheit dem Aufruf zur Umkehr, zu einem neuen Sein (wie es an anderer Stelle des Dokuments heißt) verpflichtet ist, etwa im Sinne des Satzes *Ecclesia semper reformanda* oder gar darüber hinaus?

*Kardinal Ratzinger:* Wenn ich Ihre Frage recht verstehe, geht es hier um das Problem, wieweit man die Kirche selbst als sündig bezeichnen kann. Damit hängt unlösbar das weitere Problem zusammen, welche Radikalität Reform in der Kirche haben kann oder auch haben muß. Luther war zu dem Ergebnis gekommen, daß die Kirche, die er vorfand, als solche ganz und gar sündig, ja zu ihrem eigenen Gegenteil: zur Hure Babylon, geworden war. Daß die Kirche »immer zu reformieren« sei, bedeutet dann, daß man sie in ihrer irdischen Einrichtung immer wieder von Grund auf in Frage stellen muß; man kann und muß dann immer wieder neu mit ihr beginnen. So hat sich im Umkreis der Existenzphilosophie die Meinung herausgebildet, daß Kirche sich immer nur »ereignet«, daß sie nicht in der »Institution«, sondern jeweils nur im Ereignis sei. In dieser Konstruktion liegt nun allerdings doch eine interessante Umkehrung des Gedankens, der am Ausgangspunkt stand: Die Institution wird als verschmutzt betrachtet, eingelassen in das Elend einer sündigen Geschichte. Daß man die Kirche selbst ins »Ereignis« zurückverlegt, ist Ausdruck dafür, daß man in ihr nun doch etwas anderes und Reines suchen möchte.

Die katholische Überlieferung kommt für mich am bündigsten zum Ausdruck in dem Gebet, das die römische Liturgie dem Priester und den Gläubigen vor dem Kommunionempfang in den Mund legt. Damit der ursprüngliche Gehalt genau zum

Vorschein kommt, müssen wir dabei die alte Formulierung bedenken, wie wir sie vor der Liturgiereform gebetet haben. Da heißt es: »Herr . . . schau nicht auf *meine* Sünden, sondern auf den Glauben *deiner* Kirche.« Es ist wichtig, daß das Gebet ein Ich-Gebet war: Man versteckt sich nicht in der grauen Masse des »Wir«, in dem nun einmal alle gesündigt haben (und daher keiner eine besondere persönliche Verantwortung zu spüren braucht). Der Beter ist persönlich gemeint: »*Ich* habe gesündigt.« Er muß in den vorhin beschriebenen Bekehrungsakt zurückkehren und seine eigene Schuld schmerzlich gerade in diesem großen Augenblick, im Angesicht des zum Gotteslamm gewordenen Erlösers erkennen. Wichtig ist dann, daß die Kirche, indem sie dies zum liturgischen Gebet macht, voraussetzt, daß jeder Eucharistie Feiernde Grund hat, solches zu sagen. Das Gebet war bis zur Reform sogar in erster Linie ein Priestergebet: der Papst muß es ebenso sprechen wie die Bischöfe, alle Priester, alle Teilnehmer an der Eucharistie. Dieses Wort ist also gerade nicht den Abständigen, den Exkommunizierten oder sonstwie nicht im Kern der Glaubensgemeinschaft Lebenden zugedacht, sondern eben denen, die sich auf die Kommunion vorbereiten. Kommunizieren heißt, sich neu dem Feuer Seiner Nähe und damit dem Anspruch der Bekehrung aussetzen. Aus der Tatsache, daß ausnahmslos alle Glieder der Kirche das »Vergib uns unsere Schuld« sprechen müssen, schließt nun allerdings dieses Gebet doch nicht, daß man auch die Kirche *als* Kirche sündig nennen könne. Es stellt vielmehr »meinen Sünden« den »Glauben deiner Kirche« als Erhörungstitel gegenüber.

Heute ist allerdings dieses Gebet weithin unverständlich geworden; viele Geistliche wandeln es daher ab, etwa indem sie sagen: Schaue nicht auf die Sünden deiner Kirche, sondern auf ihren Glauben. Aus den persönlichen Sünden sind die Sünden der Kirche geworden, während man den Glauben als das Persönliche ansieht: meine Weise, Gott zu bejahen, die man sich nicht von der Kirche vorschreiben läßt. In dieser Umkehrung zeigt sich, wieweit das christliche Gemeinbewußtsein heute von der Sicht der katholischen Überlieferung entfernt ist. Die Umkehrung wäre dann berechtigt, wenn Kirche im Kollektiv der Gläubigen aufginge. Sie ist dann falsch, wenn Kirche als »Leib Christi«, als Organismus des Christus, mehr ist als die Summe ihrer empirischen Glieder. Hier wäre zunächst darauf zu verweisen, daß die Kirche ja die Grenzen des Todes überschreitet und die Gemeinschaft der Heiligen miteinbezieht; es wäre des weiteren daran zu erinnern, daß das alte Wort »communio sanctorum« nicht nur mit Gemeinschaft *der* Heiligen, sondern auch als Gemeinschaft im und am Heiligen zu übersetzen ist, also auf die unzerstörbar vom Herrn kommenden Vor-Gaben der Kirche im Wort, im Sakrament, in ihrer sakramentalen Grundstruktur verweist. Ich möchte das alles hier nicht näher ausführen, sondern nur noch einmal auf das Kommuniongebet zurückkommen, das die Kirche durch zwei Prädikate näher bestimmt: Sie ist »dein« (= des Herrn) und sie ist Trägerin von »Glaube«. Beides ist gleich wichtig. Die Kirche ist nicht selbst Christus, sondern sie ist Antwort auf ihn, und diese Antwort heißt »Glaube«. Sie ist Kirche in dem Maß, in dem sie Akt des Glaubens ist. Und umgekehrt: Glaube ist seinem Wesen nach Mitglauben mit der Kirche; im Akt des Glaubens werden wir Kirche und von ihr empfangen wir überhaupt diesen Akt. Weil es so ist, ist sie »deine Kirche« und nicht »unsere Kirche«. Alles, was bloß »unsere« Kirche ist, ist nicht im eigentlichen Sinne Kirche. Ihr Wesen ist Relation, Zugewandtheit zum Herrn, Zugehörigkeit zu ihm (Glaube).

Daraus folgt nun ganz Praktisches für Ihre Frage. Bei der »Erneuerung« der Kirche, die immer nötig ist, geht es nicht darum, möglichst tüchtig Strukturen zu basteln. Alles, was dabei herauskommt, ist selbstgemacht – »unsere« Kirche. Aber das Gemachte ist immer weniger wert als der Machende, und eine selbstgemachte Kirche kann interessant sein, aber tragen kann sie uns nicht. Es kommt also nicht darauf an, möglichst viel an der Kirche zu machen, sondern gerade darauf, das Unsere so weit wie möglich verschwinden zu lassen, damit *seine* Kirche, die Kirche selbst, zum Vorschein kommt. Dies aber geschieht in dem Maß, in dem wir »glauben«. Nicht das Machen, sondern das Glauben erneuert die Kirche und uns.

*Frage:* Das Dokument der Internationalen Theologenkommission spricht von der Krise des Sinnes für Sünde und Schuld in unserer Zeit, als Ergebnis einmal der Säkularisierung in der westlichen Welt, zum andern aber auch innerkirchlich als Ergebnis eines Sakramentenvollzugs, der heute von vielen Katholiken als menschlich leer und inhaltslos erfahren wird. Betreffen beide Gründe nur die Sakramentenempfänger oder auch die Verwalter des Sakraments?

*Kardinal Ratzinger:* Louis Bouyer hat vor einigen Jahren die These aufgestellt, daß die Krise der Kirche von heute in Wirklichkeit eine Krise der Priester und Ordensleute sei. Das ist natürlich eine sehr zugespitzte Aussage, aber sie kennzeichnet den Brennpunkt der Krise richtig. Man braucht sich nur vor Augen zu halten, daß die großen Orden, die ehedem Säulen kirchlicher Reform waren, – denken Sie beispielsweise an Jesuiten und Dominikaner – heute von einer Identitätskrise geschüttelt werden, die nicht nur ihren inneren Zusammenhalt schwierig macht, sondern auch sehr schmerzhaft aufs Ganze der Kirche zurückwirkt.

Wenn es so steht, muß man sich fragen: Warum haben es anscheinend die am schwersten, die doch von Auftrag und Wollen her am meisten innerlich mit der Kirche eins sein müßten? Ich glaube, daß diese Frage bisher längst nicht genügend bedacht ist. Ganz grob gesagt, sehe ich da drei Hauptgründe. Der erste ist, daß diejenigen, die die Botschaft selbst verkündigen müssen, ihre Fremdheit gegenüber den Plausibilitäten unseres Zeitalters am dramatischsten erfahren. Die Theologie nimmt ihnen zunächst die gängigen Gewißheiten fast völlig aus der Hand. Ihre Aufspaltung ins Spezialistische läßt die Einzelfragen überdeutlich hervortreten, ohne daß noch eine Gesamtvision des Christlichen ausgebildet würde. Die großen Konturen des Geheimnisses verschwinden; um so näher liegt es, zu Umdeutungen Zuflucht zu nehmen, die der Überlieferung einen bescheideneren, aber auch verständlicheren und scheinbar realistischeren Sinn geben. Als Zweites kommt dazu, daß die Form des kirchlichen Amtes in der heutigen Gesellschaft fremdartig ist: Autorität, die nicht auf Konsens beruht, sondern auf der Vertretung eines anderen, der als Stimme der Wahrheit selbst Autorität hat und ist, ist heute nahezu unverständlich geworden. Die Versuchung, aus solcher Vertretungsautorität in die nähere und einfachere Autorität der Konsensverwaltung zu flüchten, ist sehr groß. Schließlich gibt es als Drittes auch eine moralische Ausgesetztheit des Amtsträgers, der es leicht müde werden kann, mit seinem ganzen Lebensstil gegen die moralischen oder amoralischen Selbstverständlichkeiten einer Epoche anzuleben.

Ich sage dies, um deutlich zu machen, daß das Hauptproblem nicht in der Frage eines als menschlich leer und inhaltslos bezeichneten Sakramentsvollzugs zu suchen ist, der übrigens auch wieder weit mehr die Kleriker bedroht als die Laien, weil nichts

gefährlicher ist als die Gewöhnung ans Große, das der Mensch dann lieber zu sich herunterzieht, als daß er sich zu ihm hinaufziehen läßt. Mir wird zunehmend unwohl dabei, wenn mit leichter Gebärde die frühere häufige Weise des Beichtens als schematisch, äußerlich, gewohnheitsmäßig und daher wertlos hingestellt wird. Auch das Selbstlob klingt mir immer bitterer, mit dem man dann die jetzt zahlenmäßig reduzierten, dafür aber um so persönlicher gewordenen Beichten herausstellt. In allzu beredten Beichtgesprächen kann auch leicht eine Art von Koketterie und eine Geschäftigkeit des Erklärens auftreten, die am Schluß kaum noch Schuld übrigläßt. Umgekehrt stand hinter dem Schematischen mancher früheren Beichten ein großer innerer Ernst, dem es an äußerer Ausdrucksmöglichkeit fehlte. Aber in den ungeschickten Formen verbarg sich bei vielen eine Redlichkeit und Tiefe, die einem nur Ehrfurcht abnötigen kann. Das allervordringlichste Problem scheint es mir deshalb zu sein, Priestern und Ordensleuten wieder zu einem Verstehen der Realität Sakrament zu verhelfen. Was ich vorhin von der Flucht vor dem Mysterium ins Plausible und von der Vertretungsautorität in die Konsensverwaltung gesagt habe, hat hier seinen konkretesten Ort: Im Sakrament kommt es nicht auf die eigene Leistung des Amtsträgers an, sondern darauf, daß er sich selbst zurückstelle und dem anderen, dem Größeren Raum gebe, damit »Seine Kirche« werde. Nicht nur im Bußsakrament ist die Versuchung groß, das Ganze zu einer Gesprächsveranstaltung umzufunktionieren, die näher am Menschen und unterhaltsamer zu sein scheint. Sehr bald spürt man aber dann, daß das Eigentliche verlorengegangen ist. Wir brauchen eine neue Erziehung zum Sakrament, in dem sich Person und Geheimnis begegnen.

*Frage:* In dem Dokument der Internationalen Theologenkommission heißt es: »Die Kirche in der Nachfolge und in der Sendung Jesu ruft zur Umkehr.« – Wie macht sie das? Vor der Welt? Verbal oder durch beispielhafte, zeichenhafte Existenz? In Zeiten, in welchen der Sinn für Gott, Sünde und Erlösung reduziert ist? Welche außerordentlichen Mittel muß die Kirche in einer solchen Weltstunde einsetzen? Müßte sie nicht vor der Welt unausgesetzt verdeutlichen, daß sie alle ihre Kräfte freimacht zur Umkehr, zu einem neuen Sein, nicht punktuell, nicht ethisch-asketisch, sondern zu einer vertieften Teilnahme am Leben, Leiden und Sterben Jesu?

*Kardinal Ratzinger:* Wie macht sie das – das ist auch meine Frage. Man kann und muß da natürlich vorab an das Wort Jesu erinnern, das nicht nur seinen Zeitgenossen gegolten hat: »Dieses Geschlecht sucht nach einem Zeichen. Es wird ihm aber kein anderes Zeichen gegeben werden als dasjenige des Jona« (Lk 11,29; Mt 12,39). Worin besteht dieses Zeichen des Jona? Es besteht für Ninive schlicht in dem Propheten selbst, der, aus der Not des Schiffbruchs kommend, gezeichnet von der Nähe des Todes und so von der Macht des ihn rufenden Gottes, die Drohung des Untergangs über die Stadt ausruft und zugleich die Forderung der Buße. Das Zeichen des Jona ist dann Jesus Christus selbst, der auch als der Auferweckte die Todeswunden trägt und so den Ruf nach Umkehr in die Welt hineinhält. Das Zeichen des Jona verweist jedenfalls nicht auf ausgeklügelte pastorale Strategien. Es verweist auf den vom Glauben erschütterten Zeugen, der seine Erschütterung den Niniviten aller Zeiten mitteilt und ihnen ohne viel Wenn und Aber ins Gesicht sagt, daß sie auf den Untergang zugehen, wenn sie nicht Buße tun.

Diese grundlegende Auskunft entbindet uns natürlich trotzdem nicht davon, mit aller Kraft nach neuen Möglichkeiten zu suchen, wie das Zeichen des Jona heute

vergegenwärtigt werden kann. Aber alle an sich noch so guten Strategien nützen nichts, wenn es nicht zuerst die Erschütterung des Verkündigers selbst gibt und von ihr her den Mut, überzeugt und überzeugend das Unbequeme zu sagen.

*Frage:* Es bleibt aber doch die Frage nach den ordentlichen und außerordentlichen Mitteln dieses Rufs in unserer Weltstunde.

*Kardinal Ratzinger:* Zweifellos. Manches geschieht ja hier auch; denken Sie etwa an das Heilige Jahr, denken Sie an die Papstreisen, denken Sie an die Fastenaktion, die immer wieder ein Posaunenstoß zur Besinnung und zum Handeln aus einem neuen Denken heraus ist. Wichtig ist übrigens auch, daß wieder gemeinschaftliche öffentliche Formen der Buße entwickelt werden. Als Jona nach Ninive kam und Buße forderte, wußte jeder, was Buße ist: Man zog Bußkleider an, fastete und betete. Wenn die Moslems Ramadan feiern, wissen sie, wie dies vor sich geht, und sie wissen auch, daß Buße eine konkrete Realität für ein Volk nur werden kann, wenn sie eine gemeinsame Form und eine feste Zeit im Kreislauf des Jahres hat. Bei uns hat die Buße jede gemeinschaftliche Gestalt verloren. Wenn Christen zur Buße aufgefordert werden, wissen sie nicht, was das ist; sie werden vielleicht eine Kommission einsetzen oder aber sich ganz auf die privaten Gesinnungen verlassen. Die klassische Dreiheit, Fasten – Beten – Almosengeben, muß wieder in ihr Recht eingesetzt werden, und Christen müssen auch wieder die Fähigkeit zu einem gemeinschaftlichen Ausdruck finden, mit dem sie öffentlich ihre Distanz zu den Selbstverständlichkeiten der Welt bekunden.

Im liturgischen Bereich gibt es vielfältige Bemühungen, die »Schwelle« vor dem Beichtstuhl niedriger zu machen, wie Weihbischof Averkamp sich bei der Bischofssynode ausgedrückt hat. Es gibt das Beichtgespräch; es gibt die Bußandacht als Weise der gemeinsamen Gewissensbildung und der gemeinschaftlichen Bereitung auf das persönliche Bekenntnis. Übrigens waren ja auch Kreuzweg, schmerzhafter Rosenkranz und Ölbergandacht »Bußandachten« mit starkem christologischem Akzent: Die Begegnung mit dem leidenden Christus sollte jene »Fähigkeit zu trauern« hervorrufen, die den Menschen von innen her auf den Weg der Buße führt. Ich denke, es ist durchaus möglich, diese klassischen Weisen der Begegnung mit der Passion Christi und so mit der Wahrheit der eigenen Schuld wie mit der Gnade der Vergebung wieder zu beleben. Ich halte es für gut, daß man neue Formen dazu sucht und findet. Auch die alte Kirche bot ihren Gläubigen eine reiche Skala von Gestalten der Buße an; Origenes nennt in einem tiefen Text seines Levitikuskommentars z. B. deren sieben (in Lev. II, ed. Baehrens GCS 29, Seite 295,16 bis 297,27). Aber man darf sich natürlich nicht in der Form erschöpfen. Wenn z. B. bei dem sonst in vieler Hinsicht so geglückten Münchener Katholikentag der Bußakt der Messe durch eine heftig beklatschte Ballettpantomime ersetzt wurde, so ist an die Stelle der Buße ein Spektakel getreten, für das man sich gegenseitig Beifall spendet. Noch weiter kann man sich von dem, was mit einem Bußakt gemeint ist, schwerlich entfernen.

Mir ist dabei durch den Sinn gegangen, daß Romano Guardini sein wohl wichtigstes Werk zur liturgischen Erneuerung unter den Titel stellte »Besinnung vor der Feier der heiligen Messe«; ein anderes wichtiges Werk überschrieb er »Liturgische Bildung«. Heute versucht man vielfach, Liturgie so zu »gestalten«, daß es Besinnung vorher und Bildung auf sie hin nicht mehr braucht, weil man ihr die oberflächlichste Form von Verständlichkeit geben will. Hier ist eine Rückkehr zum ursprünglichen Geist

liturgischer Erneuerung dringend geboten: Nicht neue Formen brauchen wir, mit denen wir immer mehr ins Äußerliche abgleiten, sondern Bildung und Besinnung, jene seelische Vertiefung, ohne die alles Feiern schnell verfliegende Äußerlichkeit bleibt.

*Frage:* Ein Brennpunkt der Diskussion auf der Bischofssynode des vorigen Jahres war die Frage, ob Generalabsolution nicht eine ordentliche, gleichberechtigte Form sakramentaler Buße neben der bisher allein verbindlichen Gestalt der persönlichen Beichte werden sollte. Sie haben sich dagegen ausgesprochen und für die Weitergeltung der nach dem Konzil formulierten und inzwischen in den neuen Kodex eingegangenen Normen plädiert, die Generalabsolution nur in streng umschriebenen Ausnahmesituationen zulassen und außerdem verlangen, daß die persönliche Beichte sobald als möglich nachgeholt werde. Nun ist nicht zu leugnen (und Sie haben es selber dargestellt), daß die Kirche seit dem ersten Weltkrieg, dessen Massenschlachten Anlaß für die Gewährung der Generalabsolution an die vom Tod Bedrohten gewesen sind, langsam aus dieser einmaligen Situation Konsequenzen gezogen und den Begriff des Notfalls, der am Beginn mit einem sehr eng umschriebenen Inhalt gestanden hatte, allmählich auszuweiten lernte. Warum sollte diese Entwicklung eigentlich nicht weitergehen? Könnte Generalabsolution nicht wirklich eine neue Gestalt der Hinführung vieler zur Buße werden? Könnte sie nicht in besonderer Weise eine Hinführung auf die soziale Dimension der Sünde sein und auf das gemeinschaftliche Moment, das in der Lossprechung liegt, hinter dem ja immer – wie Augustinus eindringlich herausgestellt hat – das Beten und Mittragen der ganzen Kirche steht, die den Sünder in seiner Buße begleitet und hält?

*Kardinal Ratzinger:* Zunächst muß man sich darüber klarwerden, daß die Kirche nicht alles kann, was ihr vielleicht nützlich erscheint. Man muß sich einmal wieder ins Bewußtsein rufen, welch ungeheuerlicher Vorgang es eigentlich ist, daß ein Mensch zu sagen wagt: Ich spreche dich los von deinen Sünden. Niemand kann dies aus eigener Vollmacht sagen; tut er es, so ist es zugleich blasphemisch und belanglos. Liest man das Neue Testament, so sieht man, daß die äußerste Erregung dort entsteht, wo Jesus das Recht der Sündenvergebung in Anspruch nimmt: »Wer kann Sünden vergeben als Gott allein?« fragen die Schriftgelehrten in der Geschichte von dem Gelähmten, den seine Freunde durch das Dach herunterlassen und Jesus vor die Füße legen (Mk 2,7). Jesus ist in dieser These mit seinen Gegnern einig: die Sündenvergebung ist gerade dazu da, um sie darauf hinzuführen, daß in ihm der lebendige Gott selber spricht und handelt, wie er es dann durch die physische Heilung des Leidenden anschaulich werden läßt. Auch die Kirche kann nicht aus eigenem Sünden vergeben. Das »Ich« des »ich vergebe« ist das Ich des Herrn selbst. Dieses Ich kann man sich nicht beliebig zueignen, sondern nur in der Ordnung zitternd gebrauchen, in der der Herr es uns übertragen hat.

Deswegen beruht der Streit um das Trienter Konzil, der in diesem Zusammenhang auf den Tisch gelegt wurde, auf einer falschen Fragestellung. In Kanon 6 und 7 seines Bußdekrets (DS 1706 und 1707) hat die Trienter Kirchenversammlung entschieden, daß die persönliche Beichte, in der der Büßende die ihm nach gewissenhafter Vorbereitung erkennbaren schweren Sünden einzeln als solche bekennt, durch »göttliches Recht« gefordert sei. Nun hatte das Wort »göttliches Recht« im 16. Jahrhundert ein sehr viel weiteres Bedeutungsspektrum, als wir es heute aus dieser

Formel heraushören. So läuft gegenwärtig die Diskussion auf die Frage hinaus, ob mit »göttlichem Recht« hier nicht doch nach einem möglichen Sprachgebrauch der Zeit kirchliches Recht gemeint sei, das sich dann natürlich auch ändern läßt. Nun kann man mit hinlänglicher Deutlichkeit aus den Konzilsakten zeigen, daß die Väter für den Kern ihrer Aussage – persönliche Beichte als Voraussetzung der Lossprechung – eine solche Ausweitung der Idee göttlichen Rechts abwehren wollten. Sie hätten ja auch sonst gerade die reformatorischen Thesen bestätigt, gegen die sie sich wandten. Wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang auch der Hinweis, daß hier fast wörtlich alte konziliare Tradition des Ostens aufgenommen wurde. Das sogenannte *Concilium Quinisextum* (692), eine in der Ostkirche als ökumenisches Konzil geltende Ergänzung des dritten Konzils von Konstantinopel, sagt in seinem Kanon 102, um Lossprechung zu erlangen, sei es notwendig, die Sünde nach ihrer Beschaffenheit sichtbar zu machen und die Änderungsbereitschaft des Sünders zu sehen. Die Kanones dieser Kirchenversammlung zählen zu den Grundlagen des kirchlichen Lebens der Orthodoxie; so wird deutlich, daß Trient hier wirklich »ökumenische« Ordnungen, gemeinsame Überlieferung von Ost und West ausgesprochen hat.

Vor allem aber ist man auf falscher Fährte, wenn der Eindruck erweckt wird, als liege die Beweislast bei denen, die die Grenze kirchlicher Vollmacht sehen. Das Gegenteil ist der Fall. Nicht die Grenze der Vollmacht muß bewiesen werden, sondern beweispflichtig ist, wer der Kirche neue Vollmachten zuschreibt, die sie bisher nicht kannte. Wer behauptet, die Kirche könne auch kollektiv beliebig Sünden vergeben, muß beweisen, woher ihr dieses Recht kommt. Er muß es tun mit der Scheu und mit der Ehrfurcht dessen, der weiß, welche Ungeheuerlichkeit es wäre, wenn die Kirche sich anmaßte, im Namen des Herrn zu reden und doch nur in ihrem eigenen Namen spräche. Ein Beweis für ein solches Recht der Kirche ist bisher von niemand geführt worden und ist auch nicht zu führen. Die Kirche kann nicht sagen »Ich spreche *euch* los«, sie kann nur, als Antwort auf das Bekenntnis, sagen »Ich spreche *dich* los«. Bei dieser Demut muß sie bleiben.

Dies allein ist auch der Struktur aller Sakramente gemäß: Kein Sakrament wird kollektiv gespendet. Man kann nicht eine Menge Menschen mit Wasser besprengen oder in Wasser untertauchen und darüber sagen: »Ich taufe euch«. Man kann immer nur sagen: »Ich taufe dich«. Das gleiche gilt für alle anderen Sakramente. Diese sakramentale Struktur ist im übrigen auch das, was der Mensch heute braucht: Er steht vor Gott nicht als Teil eines Kollektivs, sondern mit seinem Namen. So ruft Gott ihn an. Gerade so wird er fähig zur Gemeinschaft, die von Personen her wächst oder verfällt, wo Menschen zu ersetzbaren Teilen eines Kollektivs werden.

*Frage:* Nun bleibt aber doch bestehen, daß das Bußsakrament in der Geschichte außerordentlich große Wandlungen durchschritten hat, so daß auf den ersten Blick oft kaum noch die Identität des einen Sakraments zu erkennen ist. Relativiert das nicht doch die uns vertraute Form des Bußsakamentes erheblich? Warum sollten nicht auch weitere Entwicklungen möglich sein?

*Kardinal Ratzinger:* Selbstverständlich bleiben weitere Entwicklungen möglich. Die vorhin erwähnten neuen Formen – Beichtgespräch und gemeinschaftliche Bereitung zur Buße mit anschließendem persönlichem Bekenntnis – zeigen dies ja auch. Dabei zielt die eine Form auf eine noch individuellere Gestaltung der Buße ab, die andere auf eine stärkere Gemeinschaftlichkeit des Bußvorgangs. Hier bleiben unterschiedliche

Akzentuierungen möglich, die sich dann auch ihren sinngemäßen Ausdruck schaffen können. Im übrigen gibt es in der Bußgeschichte diesen beiden Aspekten entsprechend keineswegs nur die Variablen, sondern auch die Konstanten und darüber hinaus eine Grundlinie der Entwicklung. Sie verläuft von einer großen Scheu der Kirche in der Beanspruchung der Vergebungsvollmacht zu einer immer größeren Weite: Am Anfang steht die nur einmalige Vergebung der Sünden und die Frage, ob sie sich auf alle Sünden beziehen könne. Zuerst klärt sich, daß keine Sünde von der Vergebung ausgenommen ist, dann auch, daß Vergebung wiederholbar ist, solange und sooft die »Fähigkeit, zu trauern« und neu zu beginnen, anhält.

Im übrigen scheint mir, daß eine neue, unvoreingenommene Durcharbeitung der ersten Jahrhunderte der Bußgeschichte dringend wäre. Das heutige Bild ist ganz von den Forschungen des bedeutenden Breslauer Dogmenhistorikers Bernhard Poschmann geprägt, dessen Auffassungen Karl Rahner übernommen und dem theologischen Bewußtsein eingeprägt hat. Die differenzierten Positionen Poschmanns haben sich inzwischen zu der Vorstellung vergröbert, als stünde am Anfang nur die öffentliche, gemeinschaftlich begleitete Buße und als hätte erst die irische Mönchskirche die »Privatbeichte« erfunden. Heute wissen wir, daß im Frühjudentum zur Zeit Jesu das Sündenbekenntnis von einzelnen, das persönliche Schuldbekenntnis also, verbreitete Übung war und sich von da aus organisch ins Leben der christlichen Gemeinden hinein fortsetzte. Ich erwähne nur ein paar Beispiele. Die Johannestaufe war mit einer Beichte, mit einem Sündenbekenntnis des Täuflings verbunden (Mk 1,5; Mt 3,6). Der Jakobusbrief setzt die Übung des gegenseitigen Sündenbekenntnisses der Gläubigen voreinander und wohl auch ein Sündenbekenntnis vor den Presbytern im Rahmen der Krankensalbung voraus (5,16; vgl. F. Mußner, Der Jakobusbrief, 1964, S. 224). Apg 19,18 berichtet von einem Sündenbekenntnis derer, die gläubig geworden waren. Die Didachē (eine wohl zu Beginn des zweiten Jahrhunderts vermutlich in Syrien entstandene Schrift) verlangt ein Sündenbekenntnis vor der Eucharistiefeier, das durchaus nicht auf kollektive Formeln reduziert gedacht werden kann (14,1). Man wird vorsichtig sein müssen, die hier erwähnten Sündenbekenntnisse dem Bußsakrament im eigentlichen Sinn zuzuordnen. Aber zusammen mit den Exkommunikationsverfahren, wie sie etwa in den Paulusbriefen vorkommen, gehören sie zu den Elementen, aus denen sich die Gestalt des Sakraments formen konnte. In den größer gewordenen heidenchristlichen Gemeinden hat sich die Übung persönlichen Bekenntnisses offenbar nicht halten können, sondern ist zu allgemeinen Formeln geschrumpft. Aber das werdende Mönchtum hat diese Übung aufgenommen und sie dann auch den übrigen Gläubigen wieder zugänglich gemacht. Nur so kann man verstehen, daß im christlichen Osten, der ja keine Beeinflussung von Irland her erfahren hat, die fälschlich »Privatbeichte« genannte persönliche Beichte bereits im Ausgang des christlichen Altertums zur Normalform der Buße geworden war, deren Grundgestalt im Jahr 692 dann in einem konziliaren Kanon fixiert werden konnte.

Über die Wege, wie sich diese monastische und dann zusehends allgemeinkirchliche Tradition des Ostens in den Westen fortsetzte, sind wir im einzelnen bis jetzt nicht unterrichtet. Aber das dritte Konzil von Toledo 589 hat – das Rad der Geschichte zurückdrehend – diese Bußform in Spanien noch einmal verbieten wollen, die es indes als die faktisch bereits herrschende Gestalt des Sakraments voraussetzt. Das weist wiederum auf eine ziemliche geschichtliche Wegstrecke im Westen hin, die

vorausgegangen sein muß. Nur gut ein halbes Jahrhundert später wird die persönliche Beichte dann auf der Synode in Chalons-sur-Saône (644-656) von den versammelten Bischöfen einstimmig gebilligt, was wiederum deutlich macht, daß sie inzwischen in Gallien fest beheimatet war. Daß die Geschichte machenden irischen Bußbücher auf alten ostkirchlichen Traditionen beruhen, ist unbestritten; bezeichnend scheint mir, daß das bekannteste Bußbuch von einem Griechen, dem Erzbischof Theodor von Canterbury († 690), verfaßt wurde. All dies zeigt, daß Irland nicht etwas Neues geschaffen hat. Vielmehr ist von Irland her die alte monastische und kirchliche Tradition des Orients auf den Kontinent zurückgekehrt, die ihrerseits auf der Tradition des Judenchristentums und der apostolischen Zeit beruhte. Demgegenüber erwies es sich als verfehlte Form von Konservatismus, wenn fränkische Reformkonzilien des neunten Jahrhunderts noch einmal die feierliche Form der alten öffentlichen Buße herzustellen versuchten. Und eine theologisch wie historisch nicht gedeckte einseitige Romantik war es auch, wenn man sich in Kreisen der theologischen und liturgischen Reform vor und nach dem Zweiten Vatikanum vor allem an diesem Modell zu orientieren versuchte, das in Wirklichkeit die Kirche beinahe zum Ersticken gebracht hätte: Angesichts der Unwiederholbarkeit der Buße, die im Mißverhältnis zur Wiederholbarkeit der Sünde und zur menschlichen Schwäche stand, war man weithin dazu übergegangen, die Taufe in die Sterbestunde zu verschieben. Die Kirche drohte zu einer sterbenden Kirche im ganz wörtlichen Sinn zu werden. Es ist absurd, sich heute auf diese Form zu berufen und sie dann zur Bußfeier mit Generalabsolution umzuwandeln, wo doch der Beginn mit dem persönlichen Bekenntnis und die Unwiederholbarkeit der abschließenden Absolution ihre wesentlichen Kennzeichen waren. Die Geschichte zeigt demgegenüber ganz eindeutig, daß sich als lebenskräftig auf Dauer nur die auf der Basis judenchristlicher Überlieferung im monastischen Bereich entwickelte Form der persönlichen und wiederholbaren Beichte erwiesen hat, deren allen Christen als Sündern aufgegebene Übung auch für jeden einzelnen die Schwelle zum Bekenntnis und zur Buße überschreitbar macht. Umgekehrt muß man sagen: Nur diese Gestalt gibt der Kirche Lebenskraft. Keine andere Form hat sich auf Dauer behaupten können. Daß sie bei allen Unterschieden in der praktischen Ausformung in ihrer Grundweise gemeinsamer Besitz von Ost und West ist, hat zum einen anthropologische Gründe, verweist aber zum anderen auf die Herkunft aus dem gemeinsamen Grund biblischer Überlieferung.

In der Tat wird nur so das rechte Gleichgewicht zwischen dem persönlichen und dem sozialen Faktor in der Buße ermöglicht. Bei den Vertretern der Generalabsolution scheint mir dieses Verhältnis auf dem Kopf zu stehen: Das, was eigentlich persönlich sein müßte – Bekenntnis und Lossprechung – wird kollektiviert. Das, was gemeinschaftliche Gestalt verlangt – der Lebensstil der Buße, die Umsetzung von Bekehrung in Leben – wird in die Gesinnung zurückgenommen. Aber so kann keine christliche Lebensgestalt erwachsen und keine christliche Veränderung der Welt geschehen, in der Umkehr in die sozialen Dimensionen eindringt. Wir brauchen heute genau umgekehrt zu derlei Versuchen die radikale persönliche Verantwortlichkeit, der die persönliche Beichte entspricht. Wir brauchen andererseits wieder öffentliche und gemeinsame Lebensweisen, in denen Christen den Anspruch der Bekehrung aufnehmen und so der Welt ein anderes Gesicht zu geben versuchen.

*Frage:* Umkehr und Versöhnung – das macht das Dokument der Internationalen

Theologenkommission deutlich – brauchen keine Suche nach Gelegenheiten zur Umkehr. Sie bestehen in der Annahme von Gegebenheiten, wie etwa der Verfolgung der Kirche durch die Feinde Gottes, der Armut und des Elends der Dritten Welt, wenn hier auch die Pflicht besteht, die sozialen Strukturen auf friedlichem Wege so zu ändern, daß sie nicht Anlaß zur Sünde werden.

Bleiben wir im Bereich der mitteleuropäischen Kirchen. Das Unbehagen an der etablierten Kirche, ihrem Erscheinungsbild, ihrem Agieren und Reagieren nimmt auch bei Kirchentreuen zu. Es beschränkt sich nicht auf Mitglieder Integrierter Gemeinden oder Anhänger der Kontrastgesellschaft und Mitglieder neuer Sammlungsbewegungen. Es erfüllt die Christen und Katholiken, die vom Umkehrgebot des Evangeliums überzeugt sind, dieses wollen und für unerläßlich halten. Sie glauben wenig von Umkehr in der Kirche feststellen zu können. Ohne zelotischem Purismus oder jugendlicher Radikalität zu verfallen: es ist schwer zu begreifen, warum Ordensleute, die Armut, Keuschheit und Gehorsam gelobt haben, erster Klasse Eisenbahn fahren in einem Land, in dem mehr als 70 Prozent der Bevölkerung aus wirtschaftlichen Gründen selten erster Klasse fahren können. Nur weil diese Ordensleute einen Professorentitel tragen? Es ist auch nicht einzusehen, weshalb sich Ordensleute in Luxuslokalen und Nobelherbergen aushalten lassen, ihren Jahresurlaub auf Gran Canaria verbringen, während 50 Prozent der Bevölkerung niemals Ferien im Ausland machen kann. Und warum gestattet eine Ordensleitung, daß einer der Ihren einen PKW der BMW-Dreihunderterklasse fährt und damit die Ernsthaftigkeit der Jesus-Nachfolge aller seiner Mitbrüder in der Öffentlichkeit in Frage stellt? – Man wird sagen: Menschliche Unzulänglichkeiten, gewiß. Einzelne Entgleisungen, vielleicht. Aber auch Indikatoren für das Angepaßtsein an den Stil dieser Welt, was gar nicht mehr auffällt, nicht mehr wahrgenommen, eher verdrängt wird. Letztlich ist es der Verlust des Ansatzes, von dem aus man angetreten ist. Die Frage, die dahintersteht – Helmut Juros hat sie unlängst in dieser Zeitschrift am Beispiel der Theologie der Arbeit aufgegriffen – lautet: Werden wir, die in der Zeit lebende Kirche, vom Geist der Epoche nicht nur geprägt, sondern zu dessen Zwecken vereinnahmt, für ihn verfügbar gemacht, oder sind wir, die Kirche, es, die den Geist der Epoche bestimmen? Wenn ja, wie geschieht das? Aber vielleicht schließt das eine das andere nicht aus.

*Kardinal Ratzinger:* Ihre Frage nimmt genau das auf, was ich als Konsequenz aus dem Blick auf die Darstellung der Bußgeschichte zu entwickeln versuchte. Wir haben den Sinn dafür verloren, daß Christen nicht leben können, wie »jedermann« lebt. Die törichte Behauptung, es gebe keine christliche Moral, ist nur ein besonders vorgeschobener Ausdruck dieses Verlustes an »Unterscheidung des Christlichen«. Wir haben auch den Sinn dafür verloren, daß einzelne christliche Lebensstände, in denen sich Berufungen und Entscheidungen darstellen sollten, gemeinsam etwas in der Welt ausdrücken und verwirklichen müssen. Das liegt meines Erachtens nicht zuletzt an einem Mißverständnis des Begriffs Reform, das sich nach dem Konzil herausgebildet hat.

Ich illustriere dies an ein paar Beispielen. Ein Ordensmann erzählte mir, daß die Auflösung seines Konvents ganz konkret begonnen habe, als man den Nachtchor als nicht mehr zumutbar abgeschafft und durch das in die Nacht hineingezogene Fernsehen ersetzt hatte. Auf einem Ordenskapitel, so erzählte mir ein anderer, galt es bei der

Debatte um die Neufassung der Regel als ungehörig, auch nur den Namen des Gründers zu erwähnen: Das hätte bloß störend gewirkt bei dem Geschäft der Anpassung, an das man sich unter dem Etikett der Erneuerung gemacht hatte. In Erinnerung geblieben ist mir schließlich eine groteske Episode der frühen Nachkonzilszeit, als ein Ordenspriester seine Gemeinschaft unter Protest verließ, weil sie sich zu wenig für die Armen in der Welt engagiere. Um dies der Menschheit mitzuteilen, hatte er sich im Hilton-Hotel einlogiert, das ihm offenbar etwas mehr Bequemlichkeit für seine sozialen Leidenschaften bot als die Zelle, mit der er sich vorher hatte bescheiden müssen. Auf diese Weise konnte schließlich Erneuerung mit dem Mut zur Selbstauflösung gleichgesetzt werden.

Ich fürchte, es wird noch einige Zeit dauern, bis man von dieser Karikatur von Erneuerung wieder zu wirklicher Reform übergehen kann, so viele ermutigende Zeichen einer neuen Dynamik der Nachfolge es glücklicherweise auch heute schon gibt. Ich glaube, es ist wichtig, alle diese Kräfte nachdrücklich zu unterstützen, die oft einen schwierigen Kampf gegen den Trend auch in der eigenen Gemeinschaft führen müssen. Christliche Existenz verlangt gerade heute wieder den Mut zur Nichtkonformität, die Widerstandsfähigkeit gegen die Anpassungskünste, die man in gruppendynamischen Übungen zum Heilsweg zu erheben versucht.

*Frage:* Sie haben vor einiger Zeit aus Anlaß eines Bischofsjubiläums sich zur Aufgabe, Last und Versuchung des Bischofs geäußert. Sie weisen auf Augustins bischöfliche Bedrängnisse hin, und von Gregor dem Großen sagten Sie mit seinen Worten, er habe Rachel geliebt und Lea sei ihm unterschoben worden. Für Gregor sei der Bischof ein Speculator, der Mann mit Übersicht und Abstand. Der Bischof brauche Kontemplation, um handeln zu können, nicht mit einem Pragmatismus, in welchem Blinde Blinde führen. Und dann schildern Sie Gregors Erfahrung mit dem Amt folgendermaßen: Wird am Anfang die vielfältige Verantwortung des Amtes noch als Last gehorsam übernommen, so wird eines Tages die Verwaltung zur Flucht vor dem tieferen Anspruch; noch immer als Last des Gehorsams etikettiert, ist sie in Wahrheit inzwischen das Bequemere geworden, auf das man sich zurückzieht und in dem aufzugehen das angenehme Gefühl der Pflichterfüllung verleiht, während man vor der größeren Pflicht, dem »Ertragen Gottes«, ausweicht und damit auch den Menschen nicht mehr wirklich dient.

Hat sich an dieser bischöflichen Versuchung, wie sie Gregor beschreibt, bis heute etwas geändert? Wenn Kontemplation und Aktion für das Amt des Bischofs unerläßlich sind und der Bischof auf die Dauer mit der Doppelaufgabe nicht fertig wird, was soll er tun? Gibt es für ihn Umkehr?

*Kardinal Ratzinger:* Die Versuchung ist heute eher größer als zu Zeiten von Papst Gregor. Es gibt keine Patentrezepte dafür, wie man ihr standhalten kann. Grundlegend ist, daß man Kontemplation mit aller Entschiedenheit als eine Priorität ersten Ranges in seinem Leben anerkennt. Wenn ihr solche Priorität zukommt, dann muß man für sie auch Zeiten festlegen, die unberührbar sind. Wenn ich nicht mehr ruhig und geduldig persönlich mit der Heiligen Schrift umgehe, kann ich irgendwann nicht mehr predigen und zuletzt auch nicht mehr glauben, weil mein Glaube keine Atemluft mehr erhält. Dann nützt es nichts mehr, wenn ich Akten unterzeichne – ich erfülle dann ja meine wesentlichste Amtspflicht nicht mehr, und ich verliere die grundlegende

Qualifikation, die das Amt trägt. Deshalb ist es besser, wenn manches an sich absolut Dringende unerledigt bleibt, als wenn die Zeit mit Gott ausfällt.

*Frage:* Sie haben bei der gleichen Gelegenheit des Bischofsjubiläums darauf aufmerksam gemacht, daß seit dem Zweiten Vatikanum die Qualität des bischöflichen Amtes in praxi sich gewandelt hat. Es sei zu Recht eine der Hauptintentionen des Konzils gewesen, ein einseitiges primatiales Verständnis von Kirche zu korrigieren und dem Amt des Bischofs wieder sein ganzes Gewicht zurückzugeben. Und dann stellten Sie fest: »Tatsache aber ist, daß wir heute einer Auflösung der personalen Verantwortung des Bischofs ins Anonyme kollektiver Entscheidungen beiwohnen, die in der Geschichte wohl ohne Beispiel ist.«

Stehen Sie zu diesem Satz? Wie begründen Sie ihn? Gibt es aus dieser Situation eine Umkehr?

*Kardinal Ratzinger:* Selbstverständlich stehe ich zu diesem Satz; die Praxis belegt ihn fortwährend. Wenn es manchmal schon als unannehmbar angesehen wird, daß ein Bischof Hirtenbriefe persönlich schreibt und nicht von Gremien vorbereiten läßt – wo wird er dann überhaupt noch als Person wirksam? Daß andererseits die Menschen auf jemanden warten, der persönlich Verantwortung übernimmt und in dem man die Institution persönlich ansprechen kann, ist nicht weniger offenkundig. Ich bin nicht dafür, die Organe gemeinschaftlicher Beratung einfach zurückzunehmen; sie sind mir in meiner eigenen Arbeit als Bischof sehr hilfreich gewesen. Wohl aber muß man überflüssige Doppelungen abschaffen und zu einer vernünftigen Begrenzung auf das kommen, was wirklich gemeinschaftlich am besten getan werden kann. Ebenso muß auch der Anspruchsbereich der Bischofskonferenzen reduziert werden, damit das Gemeinschaftliche und das Persönliche auch hier in die richtige Balance kommen. Vor allem müssen die Amtsträger selbst wieder den Mut haben, die persönliche Verantwortung und Autorität wahrzunehmen, die ihnen vom Sakrament und von der Kirchenverfassung her übertragen sind.

*Frage:* Die Apparatur und Bürokratie, in der ein Bischof heute steht, in die er hineingezwungen wird, hat er sich nicht selbst geschaffen, sie ist als Reflex der die Kirche umgebenden anonymen Großbürokratien in Staat und Gesellschaft vorgegebene Realität. Von der Wirkweise der kirchlichen Bürokratie einmal abgesehen, ihrer Effizienz im Hinblick auf die erste Aufgabe der Kirche, den gekreuzigten und auferstandenen Herrn zu verkünden und zu bezeugen – davon also einmal abgesehen, sind diese Apparaturen heute überhaupt noch führbar, lenkbar (Apparaturen mit Jahresbudgets zwischen 100 und 600 Millionen DM), oder tendieren sie entsprechend ihrer Größe und ihres Gewichts zur Eigenständigkeit im Sinne des US-amerikanischen military complex: eines Giganten, der sich wie ein schwerer Panzer über Stock und Stein wälzt, seinen Weg geht, ganz gleich ob Steuerleute in der Luke sitzen oder nicht?

*Kardinal Ratzinger:* Zweifellos tendieren solche Apparaturen zur Eigenständigkeit, und sicher ist auch, daß man sie nicht einfachhin abschaffen kann. Aber Reduzierungen sind möglich und wünschbar, wenn auch nicht von heute auf morgen. Vieles ist überorganisiert; was als Service-Funktion für die Pfarrer gedacht ist, schafft ihnen mitunter mehr Arbeit als Entlastung. Ebenso gibt es Zentralisierungen, die nicht nur unnötig, sondern schädlich sind. Es ist für mich z.B. – von den praktischen Verhältnissen ganz abgesehen – schlicht ekklesiologisch falsch, wenn Studentengemeinden als eine Vereinigung auf Bundesebene operieren, das gleiche gilt im Prinzip

auch für die Jugendarbeit und manches andere. Hier wird die bischöfliche Struktur der Kirche unterlaufen. Gemeinden sind dem Bischof zugeordnet; die nationale Ebene ist keine ekklesiologische Größe. Koordination und Austausch sind natürlich sinnvoll, nicht aber rechtlich und satzungsmäßig zementierte und personell aufgeblähte Organisation. Ich habe den Eindruck, daß wir da auch dem Gesetz des Geldes erlegen sind: Zuschüsse setzen Strukturen voraus. Aber wenn man dem Geld zuliebe Strukturen schafft, herrscht am Ende der Mammon und nicht der Geist.

*Frage:* Wenn man festhält an der Forderung der Umkehr, sie sowohl auf den einzelnen Gläubigen wie die Kirche insgesamt bezieht, und zwar so, daß die Umkehr der Welt deutlich wird, die Zeichenhaftigkeit der Kirche unmißverständlich ist, anderseits das paulinische Postulat gültig bleibt, nämlich allen alles zu werden (also keine elitäre Gegenwelt, keine Gegengesellschaft, Sekte), was ja als Anpassung begriffen werden kann, vielleicht sogar Anpassung sein muß, kann beides im Leben der Kirche und in der Existenz des einzelnen aufgehen, oder haften dieser Doppelforderung nicht doch gewisse aporetische Züge an?

*Kardinal Ratzinger:* Sicher gibt es hier aporetische Züge. Aber man darf doch nicht vergessen, daß die paulinische Anpassungsforderung von ihrem Ziel her zu definieren ist und durch die Gestalt des Apostels selbst recht deutlich ausgelegt wird. Paulus ist weitherzig, wo es um kulturelle und soziologische Stile geht. Aber er ist von einer unerbittlichen Entschiedenheit, wo der Kern der Botschaft ins Spiel kommt: Der Galaterbrief zeigt das am deutlichsten, aber auch in allen anderen Briefen ist das ganz offenkundig. Für die rechte Balance zwischen dem evangeliumsgemäßen Eingehen auf den Menschen und der entschiedenen Treue zum Herrn kann man keine theoretische Formel aufstellen. Sie wird sich um so mehr von selber finden, je tiefer ein Mensch im Ja seines Glaubens an Christus gegründet ist, Christus »angezogen hat«, wie Paulus es ausdrückt. Dann steht er in einer inneren Urteilsgemeinschaft mit Christus. Glaube ist persönlich geworden, nicht mehr eine Anzahl von Aussagen, die man versuchen muß, im täglichen Leben richtig unterzubringen. Der Glaube selbst gibt von innen her den Weg und zeigt dem Glaubenden, was er nicht aufgeben darf, ohne sich *und* den anderen zu verraten; zugleich führt er ihn auf den anderen zu, gibt ihm die Liebe zum anderen, die die Wege des Verstehens auftut. Die Aporie löst sich in der Einheit mit dem, der der Weg ist.

## Die geistliche Musik und die Kirche

*Von Josef Friedrich Doppelbauer*

Mit geistlicher Musik ist die nicht-liturgische religiöse Musik gemeint. Unter liturgischer Musik im engeren Sinne verstehe ich die Musik zur Eucharistiefeier und zur Vesper. Die nicht-liturgische Musik hat mehrere Wurzeln:

a) Musik, die für die Liturgie geschaffen wurde, aber in ihr keinen Platz mehr hat, weil die Liturgie sich verändert hat;

b) Musik, die für die Liturgie erdacht wurde, in ihrer Eigengesetzlichkeit aber den liturgischen Rahmen überschreitet;
c) Musik, die von vornherein als freie religiöse Aussage gedacht ist.

Ein Beispiel für die Möglichkeit a) sind die Passionskompositionen Bachs. Zwischen ihren beiden Teilen fand die Predigt des Karfreitagsgottesdienstes statt. Da es heute einen Gottesdienst in dieser enormen Länge nicht mehr gibt, haben diese großartigen Werke ihren liturgischen Ort verloren. Der Wieder-Erwecker der Matthäuspassion von Bach, Felix Mendelssohn Bartholdy, hat das lebhaft bedauert und nur gezwungenermaßen die Passion im Konzertsaal aufgeführt. Der Fall b) tritt bei Beethovens *Missa solemnis* ein. Sie war für den Gottesdienst gedacht, aber es wurde so ein persönliches Werk daraus, daß es für die Liturgie problematisch wurde, was schon den Zeitgenossen Beethovens auffiel. Die Länge des Werkes ist aber das geringste Problem. Beethoven versah manche Stellen des liturgischen Textes mit einer zusätzlichen poetischen Idee wie zum Beispiel das »dona nobis pacem«; er gab dazu das Motto »Bitte um inneren und äußeren Frieden«. Die persönliche Religiosität Beethovens, die zwischen Katholizismus und aufgeklärtem Deismus stand, war sicher eine der Problemursachen. Unter c) fällt jede freie geistliche Musik ohne Liturgie, die aber den inneren Dialog mit dem Zuhörer sucht: das Lied, die Kantate, das Oratorium und religiös orientierte Instrumentalmusik, vor allem viele Orgelwerke. Die Grenzen zur Liturgie hin sind aber fließend, da diese selbst in einem steten Entwicklungsprozeß steht; die Liturgiegeschichte erweist das »sine ira et studio«. Es gilt einerseits der Versteinerung auszuweichen, andererseits dem Substanzverlust durch übertriebenen Reformeifer.

*Das Oratorium*

Seine Entstehungsgeschichte ist sehr lehrreich. *Oratorio* bedeutet Betsaal. Oratorien sind Räume, die in der Frühgeschichte des Christentums schon eine Rolle spielten. Sie dienten der Belehrung und Erbauung, waren aber keine ausgesprochenen Kulträume. Die mit den darin stattfindenden geistlichen Übungen verbundene Musik war anfangs bescheiden. Das änderte sich, als man sich der pastoralen und spirituellen Bedeutung dieser Zusammenkünfte bewußter wurde. 1517 wurde in Rom die Vereinigung »Oratorio del Divino Amore« gegründet. Sie diente der Vertiefung des christlichen Lebens. Diese Bestrebungen wurden von dem später heiliggesprochenen Florentiner Filippo Neri künstlerisch und musikalisch vertieft. »Tutti tramenzatto con la musica« (Alles vermischt mit Musik) war die Devise. Die ersten musikalischen Bestandteile des noch nicht so benannten, aber sich entwickelnden Oratoriums waren die *Laudes* (volkstümliche Chorkompositionen in der Landessprache) und in Musik gesetzte lateinische Dialoge. Um 1600 kam noch die szenische Darstellung biblischer Begebenheiten dazu. Man wollte anschaulich und mit künstlerischen Mitteln gegenreformatorisch wirken. Höchste kirchliche Stellen erkannten, wie wichtig das war; denn die Reformation manifestierte sich kulturell vor allem in bedeutenden musikalischen Kunstwerken mit großer Breitenwirkung. Bemerkenswert ist, daß das aus gegenreformatorischen Überlegungen entstandene Oratorium später die wichtigste Kunstgattung des Protestantismus wurde; ein Beweis für die Richtigkeit der Grundkonzeption. Die wechselnden Akzentsetzungen in der späteren Geschichte des Oratoriums sind

sekundärer Natur. Von den »Oratorianern« (im ursprünglichen Sinn) gingen bedeutende geistige und künstlerische Impulse aus. Infolge der im Grunde affektiven Grundhaltung dieser Veranstaltungen fand auch die damalige Moderne leichteren Zugang zu ihnen als in die Liturgie selbst. Die Grundimpulse der Oratorianer sind aktuell, nach wie vor. Das heutige geistliche Konzert ist eine der modernen Ausprägungen dieser alten Ideen.

*Das Verhältnis von Kirche und Musik*

Bevor wir unsere Betrachtung fortsetzen, ist ein grundsätzlicher Rückblick auf das Verhältnis von Kirche und Musik in der Geschichte lehrreich.

In den frühen Kulturen und Kulten hatte die Musik magischen Charakter. Man wollte den Menschen durch Musik in einen seelischen Zustand versetzen, der ihn für das Göttliche empfänglich macht. Ekstase, Rausch, Außer-sich-Sein ist das Ziel. Das Christentum setzt hier eine deutliche Grenze: da der christliche Gottesdienst keine dionysische Orgie ist, widerspricht eine orgiastische Musikauffassung seinem Wesen. (Aus dieser Einsicht wären auch heute Rückschlüsse aktuell in Richtung allzu »mitreißender« Vulgärmusik in der Kirche.) Man vermutete daher in allem, das faszinierte, vorerst eine Gefahr. Da besonders mit dem Auftreten der Mehrstimmigkeit ein faszinierendes Neues auftrat, wurde die mehrstimmige Musik mit Mißtrauen beobachtet. Man würdigte sie zwar als Abbild der himmlischen Harmonie, war ihrer Intention aber nie sicher. Man beruhigte sich erst, wenn sich das erregend Neue als beherrschbar erwies und man es mit neuer Akzentgebung einordnen konnte. Schien dies nicht möglich, wurde die Rückkehr zu älteren, überschaubaren Stilen empfohlen. So schrieb schon Monteverdi in zwei Stilen: seine Kirchenwerke in einem leicht historisierenden Stil »prima prattica« (der Rückgriff auf die Historie wurde als objektivierend empfunden); seine weltlichen Werke hingegen schrieb er in einer modernen »seconda prattica«. Es ist hier nicht der Ort, auf die Problematik dieser geteilten Ästhetik einzugehen, doch sollte man nicht leichtfertig urteilen.

Der evangelischen Kirche gelang die Identifikation mit einer »affektiven Moderne« leichter, denn durch die zentrale Stellung der Predigt wurde ein affektives Element wirksam, das sich leichter mit affektiver Musik vertrug.

Das heißt aber nicht, daß die Kirchenmusik der Konfessionen sich völlig gegensätzlich entwickelt hätte. Die beiden Pole: affektiv – objektiv durchdringen die Musikauffassungen aller Konfessionen. Die Reformatoren Zwingli und Calvin verbannten wegen ihres »verführerischen Charakters« die mehrstimmige Musik aus ihrem Gottesdienst, Luther dagegen bejahte sie. Die Grenzen sind fließend. Die Gegenreformation bevorzugte in ihrer aktiven Haltung ebenfalls einen mehr affektiven Stil, sie mußte »gleichziehen« und bewältigte die entstandenen Probleme. Spätere Reformen in den evangelischen Bekenntnissen bevorzugten wieder eher objektivere Musik.

*Geistliche Musik*

Entsprechend der schon aufgezeigten Polarität der Möglichkeiten steht sie in erhöhtem Maße zwischen den Polen »affektiv (-subjektiv) und objektiv«, oder anders gesagt: Musik als Abbild des »ordo« oder Musik als Ausdruck. Das Bedürfnis, sich religiös auszudrücken, ist ein Grundbedürfnis des Menschen. So weltbezogen das

Werk eines Künstlers sein mag, religiöse Tendenzen finden sich, wenn auch noch so versteckt, immer – auch in der Negation.

Die Komponisten schrieben schon früh auch geistliche Musik, ohne dabei an die Liturgie zu denken. Sie taten das, ob die Kirche damit einverstanden war oder nicht. Sie fanden eben dann einen außerkirchlichen Rahmen. Den naheliegenden Schluß, diese religiöse Musik in die Kirche zu holen, zogen die alten Oratorianer mit großem Erfolg. Die aufgezeigte Polarität kann zur Synthese geführt werden. Der Ausgleich ist eine Frage des Maßes.

*Probleme des Schaffens*

Der erste Schritt eines Komponisten in religiöser Hinsicht ist in der Regel, sich vorerst einmal persönlich geistlich auszudrücken. Die Identifikation mit der Liturgie ist, vom Schaffensvorgang her gesehen, meist der zweite Schritt. Die inneren und formalen Forderungen der Liturgie überzeugend zu erfüllen, setzt einen inneren Weg schon voraus. Die Blässe so mancher liturgischer Kompositionen rührt daher, daß der Schritt in das Zentrum zu schnell gemacht wurde, ohne daß die inneren Kräfte zur Bewältigung der Anforderungen schon gewachsen waren. Erst muß der Komponist seine Sprache gefunden und geläutert haben, ehe er die objektivierenden Tendenzen der Liturgie ohne ästhetischen Substanzverlust bewältigen kann. Die bedeutendsten liturgischen Kompositionen der Moderne sind fast ausnahmslos Werke der Reife (die Messekompositionen von Hindemith, Strawinski, David u. a.). Eine Konfliktquelle liegt auch darin, daß die Kirchen zu einer formalistisch-funktionellen Auffassung von der Rolle der Musik im Gottesdienst neigen, das Ästhetische scheint sekundär zu sein. Dem Künstler aber ist es gleichrangig, denn was schlecht gesagt wird, wird schlecht verstanden. Das Verhältnis von liturgischer und freier religiöser Musik ist dem Verhältnis von liturgischem Gebet und freiem, persönlichen Gebet ähnlich. Sie schließen einander nicht nur nicht aus, sondern sie ergänzen sich.

*Esoterik und Exoterik*

Das Christentum ist auch gekennzeichnet von der Polarität des Esoterischen und Exoterischen. Die Glaubensgeheimnisse sind esoterischer Natur. Sie sind geoffenbarte, übernatürliche Wahrheit, durch die Vernunft allein nicht ausschöpfbar; denn sie widersprechen vielfach dem, was wir für allein gültige Naturgesetze halten müssen. Aber nach Meinung der Esoteriker sind diese Glaubensoffenbarungen mystisch erfahrbar, wofür das Leben mancher Heiliger Zeugnis gibt; denn die sogenannten Berufungserlebnisse sind überwiegend esoterischer Natur; Gott »rief« einen Menschen, oft gegen jede normale Voraussicht. Die Esoterik betont das Mysterium. Daher zählen für sie Werte wie: Kontemplation, Inspiration, Intuition. Sie bevorzugt eine dem Alltag entrückte Kultsprache (die deshalb aber nicht unverständlich sein muß) und eine Kunst der Tiefe, mag sie auch einfach scheinen.

Die Exoterik wendet sich nach außen und sieht darin ein Hindernis für die Verständigung und Verkündigung. Sie möchte sich auf die Bewußtseinsebene der zu Gewinnenden begeben und von dort her neues Leben gewinnen. Daher bevorzugt sie die Alltagssprache. Ist es die Gefahr der Esoterik, schwer verständlich zu werden, so ist es die Gefahr der Exoterik, eine zu platte Sprache zu führen. Der an sich a-rationale

Glaubensakt soll möglichst einsichtig werden. Der Versuch der Aufklärung, aus dem Christentum eine Vernunftreligion (reduziert auf Moral) zu machen, hat hier ebenso seine Wurzeln wie der heute weit verbreitete Horizontalismus. Die ständige Herausforderung durch die scheinbar ausschließliche Rationalität der Wissenschaften nötigt scheinbar zu Schritten in diese Richtung. In der Kunst wird das Einfache, Allgemeinverständliche bevorzugt, bis hin zum Banalen-Vulgären, das aber als Reduktion zum Primitiven nicht erkannt wird. Ästhetisch Anspruchvolles scheint dem exoterischen Rationalisten aus einer hochmütigen Gegenwelt zu kommen, die vom Heil, das für alle bestimmt ist, auch ausschließen kann. Die Exoterik erwartet religiöse Aktivität; es geht um alle. Die Esoterik erwartet inneres Wachstum des einzelnen, die Außenwelt ist auch zwiespältig. Man weiß zwar längst theoretisch, daß der Ausgleich dieser Pole die fruchtbare Lösung ist, aber das »Schwarz-Weiß-Denken« verhindert oft die Konsequenzen. Die Folge sind dann Gleichgewichtsstörungen.

*Die Aufklärung*

Die rational eingestellte Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts entwickelte ethisch-pädagogisch humanitäre Ideale, bekämpfte aber grundsätzlich jede Metaphysik. Sie glaubte, unter Berufung auf eine absolut gesetzte Vernunft, die Religion »reinigen« zu müssen. Ihr Einfluß auf die Theologie bewirkte, daß der Gottesdienst zur moralischen Erziehungsstunde umgedeutet wurde. Selbst das Wort Gottesdienst wurde zeitweilig vermieden und durch die Bezeichnung »öffentlicher Religionskultus« ersetzt. Der gebildete Aufgeklärte selbst ging nicht mehr zur Kirche, denn er bedurfte nach seiner Auffassung nicht mehr dieser Hilfen. Zentrale Glaubensinhalte gerieten in das Kreuzfeuer »vernünftiger« Kritik. Da der Gottesdienst nur mehr für das ungebildete Volk gedacht war, wies man der künstlerisch hochstehenden Kirchenmusik die Tür, da sie für das einfache Volk zu schwierig sei. Man rationalisierte sie als freireligiöse Ästhetik. Ihr Ort wurde zwangsläufig der Konzertsaal. Das begünstigte das Entstehen außerliturgischer Musik. Zugleich hatte man das Gefühl, etwas verloren zu haben und retten zu müssen. Es entstand eine Kunst-Religion, genauer gesagt, Kunst diente als Religionsersatz. Je rationaler die Religionsauffassung wurde, um so mehr suchte man den Zugang zum Irrationalen in der Kunst. Es ist symptomatisch, daß um die Jahrhundertwende von 1800 bürgerliche Chorvereinigungen an die Stelle der kirchlichen Capellchöre traten und außerhalb der Kirche die Pflege der »ernsten und heiligen Musik« übernahmen, wie es in den Satzungen der Berliner Singakademie von 1816 heißt. Ähnliche Vereinigungen zur Pflege des »höheren Chorgesanges« wurden überall in Deutschland gegründet. Damit war auch die gesellschaftliche Basis für die Pflege der geistlichen Musik außerhalb der Kirche gegeben. Das Repertoire dieser Chorvereinigungen bestand zu neunzig Prozent aus geistlichen Chorwerken. Beethoven führte jahrelang eine Korrespondenz, um seiner C-Dur-Messe einen deutschen Text unterlegen zu können, in dem der Messetext pantheistisch umgedeutet wurde. Man wollte das große Erbe der Kirchenmusik einerseits bewahren, andererseits »zeitgemäß« umdeuten. Andererseits aber wollte man die dürr gewordene Religion durch die Kunst erneuern. In einem Brief von 1804 an Karl Zelter spricht Friedrich Schiller deutlich davon, »daß man der darniederliegenden Religion durch die Kunst aufhelfen müsse«.

Das gilt besonders für die protestantisch orientierten Länder, doch auch die katholischen Länder hatten erhebliche Probleme. Durch diese Verlagerung der geistlichen Musik in den Konzertsaal wurde das 19. Jahrhundert das oratorienreichste Jahrhundert. Die Oratorien von Mendelssohn, Liszt, Loewe, Brahms (Deutsches Requiem) bis hin zu den zahlreichen Kleinmeistern des 19. Jahrhunderts geben davon Zeugnis. Im Grunde ist auch Bruckners Te Deum, als Schlußsatz der 9. Sinfonie, ein Glied dieser Kette, obgleich es auch noch andere Aspekte in sich birgt.

Die späteren kirchlichen Reformkreise waren aber den Oratorien gegenüber kritisch eingestellt. Man sah in dieser Oratorienblüte eher ein Hindernis für eine Erneuerung der Kirchenmusik. Das Oratorium verlor in Deutschland allmählich seinen religiösen Bezug. Im Gegensatz dazu ging in Frankreich, im Kernland der Aufklärung, der religiöse Bezug in der Oratorienkomposition nie verloren. Der Grundzug der geistlichen Musik in Frankreich ist das »mystère« bis zum heutigen Tag (siehe die Orgelwerke Messiaens). Bemerkenswert ist die enge Verbindung von zeitgenössischer Dichtung und Musik, die in Deutschland kaum eine Parallele hat.

*Die Romantik*

Man strebte von der Aufklärung und allem nur Rationalen wieder weg. Der deutsche Philosoph Johann Gottlieb Fichte übte bereits um 1800 herbe Kritik an den Einseitigkeiten der Aufklärung. Die Romantik erforschte das »Ich« und die Tiefen der menschlichen Seele und kam dadurch wieder in nähere Berührung mit rational nicht erfaßbaren religiösen Phänomenen. Die Philosophie des deutschen Idealismus postulierte, das Absolute werde unmittelbar faßbar in der Kunst, besonders in der Musik, denn sie sei eine Inkarnation des absoluten Geistes, »ein Bürge der Sprache, in der die Himmelsgeister reden« (Ludwig Tieck). Dieses Mündigwerden der Musik ist aber nicht nur negativ emanzipatorisch zu sehen, sondern es liegt in ihrer Entwicklung als jüngster Kunst der Menschheitsgeschichte, die ihre Mittel schrittweise verfeinern konnte, so daß sie zugleich Seelisches und Geistiges auszudrücken vermochte.

Dieser Schritt ist irreversibel. Gerade aus dieser Einsicht heraus strebte man eine Kirchenmusikreform an. Man erlebte die alte Polyphonie von der spirituellen Seite her neu wie nie zuvor und versuchte, sie neu zu beleben. Man verfiel aber dem Irrtum zu glauben, daß mit der Wiederaufnahme und Kopie der alten Stile zugleich die verlorengegangene Spiritualität wieder einzöge. Man übersah, daß der Stil der alten Vokalpolyphonie zugleich auch andere, weltliche Elemente in sich barg und Stilkopien schon deshalb nicht gelingen konnten, da sie auf einer anderen Bewußtseinsgrundlage erwuchsen als die alten Meisterwerke. Der Versuch einer totalen Renaissance der Kirchenmusik durch die Übernahme historischer Techniken und Formen war ein Versuch, aus der Geschichte auszusteigen. »Die Kirchenmusik hat ihren Wirkungskreis geschlossen, das heißt, die Gregorianik und die altklassische Polyphonie sowie ihre Nachahmung erfüllen die kirchliche Aufgabe«, schrieb 1875 der Reformer Albert Gereon Stein. Das Ergebnis ist dann nur mehr kultiviertes Epigonentum, das schon bekannte Muster abwandelt, aber nicht mit neuem Leben füllt. Lebenskräftig blieb dagegen die ihrer Zeitproblematik verbundene geistliche Musik wie zum Beispiel die sinfonischen Messen Anton Bruckners. Die Reformen bewirkten aber eine große Bewußtseinserweiterung in geschichtliche Räume, eine Bewußtseinserweiterung, die

vorher nicht da war. Darin liegt die eigentliche Bedeutung der Kirchenmusik-Reform dieser Zeit, die erst später Früchte trug.

*Das zwanzigste Jahrhundert*

Die Erschütterungen des Ersten Weltkrieges brachten ein der Religion günstigeres Weltbild. Man hatte allen Grund, den nur rationalen und vordergründig philantropischen Ideen zu mißtrauen, die einen solchen, noch nie dagewesenen Krieg nicht verhindern konnten. In der Musik setzte ein Stilwandel zur Polyphonie ein, jedoch nicht als Nachahmung der alten Polyphonie, sondern als Neuentwicklung. Der Komponist fühlte sich nicht mehr, wie Beethoven, als Musikprophet, sondern als Diener an Kunst und Leben. Vor allem in der evangelischen Kirche entstand eine Fülle geistlicher Musik. Man wollte von dieser, auch liturgisch gedachten Musik her die verarmte evangelische Liturgie erneuern. Da aber die Musik in der evangelischen Liturgie nur einen unbestimmten Platz hat, entstand zwangsläufig mehr geistliche als streng liturgische Musik.

In der katholischen Kirche war es umgekehrt. Der Ort der liturgischen Musik stand fest, sowohl räumlich wie funktionell, deshalb entstand mehr liturgische als freie geistliche Musik. Außerdem bestand in der katholischen Kirche zeitweilig ein Verbot von Kirchenkonzerten, das dem Entstehen neuer geistlicher Musik abträglich war. Man machte kirchlicherseits einen Fehler: Während bedeutende Komponisten (und Künstler) den Weg zur Kirche von sich aus suchten, schlug man sich in theologischer Hinsicht verspätet noch mit den anthropozentrischen Kunsttheorien der Vergangenheit herum, mißtraute der Kunst und bemerkte den Tendenzwandel nicht. So wurde eine Reihe katholischer Komponisten dazu gedrängt, evangelische Kirchenmusik zu machen, wenn sie gehört werden wollten. Es wäre besser gewesen, die kunsttheoretischen Schriften der Moderne zu lesen. Man hätte unschwer feststellen können, daß die Komponisten beispielsweise geistige Aktivität erwarteten bis zum Mitsingen (z. B. Hindemiths Kantate »Ite angelis veloce«, aber auch schon frühere Versuche gibt es in dieser Richtung). Diese Tendenzen wurden kaum wahrgenommen.

In späterer Zeit, als die lange vorbereiteten Liturgiereformen stark rationalistische Züge annahmen, gab es neue Schwierigkeiten. Wie zu Zeiten der Aufklärer neigen liturgische Reformzirkel oft dazu, zum metaphysischen Gehalt der Musik (Kunst) nur ein gebrochenes Verhältnis zu haben. Sie sehen Kunst entweder nur als Dekor oder – veraltet – im Gegensatz zum Kult. Damit werden erneut Zugänge verbaut. Man könnte zur Entkräftung dieser Feststellung päpstliche Dekrete zitieren, die positiv zur Musik in der Kirche stehen: Theorie und Praxis klaffen aber leider vielfach auseinander. Es läßt sich unschwer voraussagen, daß sich die geistliche Musik wieder emanzipieren wird. Später wird man wieder nicht begreifen, wie das geschehen konnte. Es ist doch grotesk: In vielen modernen Schöpfungen nimmt die Musik spirituelle Züge an, die »Musik für alle«, von der manche Reformer träumen, wird dagegen immer banaler.

*Die Situation heute*

Gerade heute sollte man nichts unversucht lassen, die Kluft zwischen Kirche und Kunst zu schließen. Die geistliche Musik sollte man nicht nur dem Konzertsaal

überlassen. Diese Botschaften gehören in den kirchlichen Raum. Man erreicht dort die Menschen nicht nur auf ästhetischer Ebene. Das wußte man auch schon früher. Anläßlich einer Aufführung von Mendelssohns Oratorium »Paulus« schrieb 1843 Richard Wagner: ». . . Zu bedauern ist einzig, daß ein solches Oratorium nicht völlig unserem protestantischen Kirchenkultus einverleibt werden kann, weil dadurch erst seine Bedeutung in aller Gläubigen Herzen übergehen würde, während es ohne diese Grundlage und zumal im Konzertsaale uns mehr oder weniger nur als ein Kunstwerk ernster Gattung entgegentritt, und seine eigentliche religiöse Wirksamkeit bei weitem nicht so hervortreten kann, wie dies eigentlich unter den Verhältnissen der Fall sein würde, unter denen Bach seine Oratorien seiner Gemeinde vorführte.«

*Was macht die geistliche Musik in der Kirche problematisch?*

a) eine einseitige Einstellung zum Kultraum;
b) eine ungenügende Einstellung des Klerus zur Kunst (Musik);
c) ungünstige räumliche und akustische Verhältnisse.

Zu a):

Man hat immer wieder mit Extremen zu tun. Für starr konservative Kreise ist die Kirche ein Raum, der nur dem Kult zu dienen habe. Das Kirchenkonzert ist suspekt wegen einer möglichen ästhetischen Egozentrik. Sie übersehen, daß die freie religiöse Musik dem persönlichen Gebet gleicht, das sehr wohl einen legitimen Platz in der Kirche hat.

Progressisten sehen in der religiösen Kunstmusik eine Gefahr für den Gottesdienst, der durch sie nicht allgemein verständlich sein könne und vom Gottesdienst ablenke. Deshalb verdrängt man sie aus dem Gottesdienst und schiebt sie in das Kirchenkonzert, das nicht mehr in seiner ursprünglichen Bedeutung gesehen wird, sondern als Konzert in der Kirche, in dem man ruhig ästhetischen Genüssen frönen darf. Man verspricht sich zweierlei Gewinn: Reinigung des Gottesdienstes einerseits und andererseits die Rolle des Kulturbewahrers (allerdings auf einem Nebengeleise). Die »Offenheit« geht so weit, daß bisweilen alle und jede Musik in der Kirche gemacht wird und sie wirklich zum Konzertsaal wird. Man übernimmt dann auch das ganze bürgerliche Konzertritual, nicht bedenkend, daß gerade dies für nachdenkliche Musiker schon zum Problem geworden ist. Es fehlt oft an Augen- beziehungsweise Ohrenmaß auf beiden Seiten.

Der Sinn des Kirchenkonzertes sollte sein: Verkündigung religiöser Werte durch wertvolle Musik. Es kann und soll die Liturgie nicht ersetzen. Wenn sie neue geistliche Dichtung und neue Musik zum gemeinsamen Werk verbinden würde, wäre das ein echter Gewinn im Sinn der alten Oratorianer.

Zu b):

Es wurde schon oft kritisiert, daß die Ausbildung der Priesterkandidaten in kirchenmusikalischen Fragen unzureichend sei, obwohl die Musik ein integrierender Bestandteil der Liturgie ist. Außerdem wird bemängelt, daß an sich die Fragen der Kunst zu kurz kommen. Kirchlicherseits wird diese Feststellung immer von einem Seufzen begleitet; man sei sich dieses Mangels bewußt, könne ihn aber nicht beheben. Man hört dann Argumente: Wenn das Haus brennt, muß man löschen und hat für solche Dinge keine Zeit. Das klingt sehr plausibel, ist aber doch unzureichend. Es geht daraus

hervor, daß man Kunst (Musik) als Verschönerung für Mußestunden betrachtet, die man eben nicht habe. Außerdem erhebt sich die Frage, ob die Diagnose »Brand« richtig ist. Persönlich habe ich eher den Eindruck, daß es sich – wie früher schon – um einen innerkirchlichen Zersetzungsvorgang handelt, in dem Musik und Kunst stabilisierend wirken könnten (siehe die Rolle der Künste in den Krisen der Gegenreformation etc.). Ein anderes Argument: Die Priesterkandidaten kommen oft aus kunstfremden Schichten und müssen überhaupt in kurzer Zeit einen sehr langen Weg zurücklegen; für die Fragen der Kunst bliebe da nur wenig Raum. Da erhebt sich die Frage, ob der Weg der Priesterkandidaten in unserer so kompliziert gewordenen Welt nicht überhaupt zu kurz ist. Es gibt auch aus anderen Bereichen Klagen darüber, daß die Seelsorger, die es mit dem ganzen Leben zu tun haben, auf wichtigen Gebieten wie Wirtschaft, Geschichte, Psychologie und anderen Gebieten zu wenig oder gar keine Grundkenntnisse haben. Das Mißliche an diesem Defizit ist, daß viele von ihnen in der Praxis *nolens volens* auf manchen Gebieten zu dilettieren anfangen, ohne ausreichende Grundkenntnisse zu haben, und dadurch unglaubwürdig werden.

Zu c):

Die räumliche Situation in den Kirchen ist oft ungenügend. In alten Kirchen ist die Sängerempore oft schwer zugänglich; aber auch in neuen Kirchen wird der Platzbedarf für die Kirchenmusik oft zu wenig berücksichtigt; man gewinnt den Eindruck, daß andere Belange, die oft von der Funktion her gar nicht so dringend sind, eher berücksichtigt werden. Auffallend ist, daß manche moderne Konzerträume schöner sind als neue Kirchen. Man baut anscheinend einen dem Alltag entzogenen Raum für die Kunst unbefangener als für den Kult. Der Kultbau scheint mit allzuviel Theorien überfrachtet zu sein. Konzertsäle werden von vornherein auf gute Akustik geplant, der Gebrauch des Lautsprechers kommt nicht in Frage. In Kirchen hingegen, auch in kleinen Räumen, rechnet man von vornherein mit der Verstärkeranlage, die den Klang steril macht und oft verzerrt. (Die Elektronenorgel wird von Musikern wegen ihres sterilen Klanges abgelehnt und nicht, weil sie Technik in sich birgt; auch die Pfeifenorgel ist ein eminent technisches Instrument.) Der Lautsprecher ist ein moderner Fetisch. Der Schritt zur Schallplatte in der Kirche ist dann nicht mehr groß. Liturgie elektronisch gesteuert . . . Manche würden das vielleicht für einen Fortschritt halten, nur meine ich, in religiösen Dingen kann der Roboter nie den Menschen ersetzen. Fazit: Auch beim Kirchenbau sollte man auf möglichst gute Akustik achten und technische Hilfsmittel nur verwenden, wenn sie wirklich Hilfe sind. Ich habe viele neue Kirchen gesehen, in denen der Architekt von vornherein akustische Probleme nicht beachtete, weil er glaubte, sie seien heutzutage unerheblich, weil technisch »alles machbar« sei. Die Zeichen der Zeit stehen aber auf einer menschengerechten Technik.

### *Ästhetizismus und Historismus*

Ein Problem, das immer mit Kunstproblemen verbunden ist. Kirchliche Museen und historische Ausstellungen nehmen zu. Darin drückt sich nicht nur Traditionsbewußtsein, sondern auch ästhetische Emanzipation aus, die leicht zur religiösen Indifferenz wird, ohne daß dies bewußt ist. Die Wandlung des Küsters zum »Kustos« ist ein bemerkenswertes Phänomen. Kirchen sind oft zugleich Museen. »Es gibt heute

Unzählige, die sie in keiner anderen als in musealer Absicht aufsuchen, und die Kirchen richten sich darauf ein. Auch können sie ihr eigenes Personal nicht dem Zeitgeist entziehen; es gibt eine unmerkliche Art, in der sich die Grenze verwischt, die den Küster vom Kustos trennt. Dem entspricht auch unter anderen eine merkwürdige Verwandlung der Reliquie aus einem sakralen in ein museales Instrument« (E. Jünger, Das abenteuerliche Herz). Die Grenze von religiös motivierter Bewunderung zur nur neutralen ästhetischen Haltung ist hauchdünn. In kirchlichen Museen sollte eine andere Atmosphäre walten als in den üblichen Museen; es wäre des Nachdenkens wert, wie man den Betrachtern bewußtmachen könnte, daß das nicht einfach Schaustücke sind. Man sollte religiöse Kunst möglichst in ihrer Funktion erhalten oder sie ihr wieder zuführen. Der Musiker steht in Kirchenkonzerten vor einem ähnlichen Problem. Der Musiker hat es aber leichter, diese Problematik zu lösen, wenn er sich zum Ziel setzt, eine im weiten Sinn aktuelle Interpretation zu bieten, die den Menschen über das Ästhetische hinaus erreicht.

*Folgerungen*

Der Schatz der geistlichen (außerliturgischen) Musik ist groß. Er reicht von klassisch strengen bis zu problematischen Werken, geboren aus religiöser Erschütterung. Man sollte sie bewußt in den Raum der Kirche holen, nicht nur die alten. Die Kirche sollte anregen, aber nicht befehlen. Eine »engagierte Kunst« wird notwendigerweise immer zweitrangig, weil das Engagement und nicht die künstlerisch ausgereifte Formung im Vordergrund steht. Außerdem sehen sogleich mindere Talente ihre Chance für gekommen, sich auf einem neuen Gebiet zu betätigen, auf dem weniger Konkurrenz vorhanden zu sein scheint und man Können leichter durch Gesinnung zu ersetzen vermeint. Dabei braucht es sich nicht einmal um religiöse Gesinnung zu handeln, sondern es kann auch irgendein »-Ismus« sein, der glaubt, hier unter Umgehung der Substanzfrage leichter zu Erfolgen zu kommen. Die Unterscheidung der Geister ist nach wie vor ein schwieriges Amt. Gerade in der Kirche sollte »zeitgemäß« nicht nur bedeuten, der Zeit nach dem Munde zu reden. »Der Mensch braucht die Gegenwelt der sogenannten höheren Werte, um sich vor der Selbstvernichtung durch Rückfall in die Barbarei, die *auch* ein Erbteil seiner Natur ist, zu bewahren. Diese höheren Werte, . . . deren vornehmster Zeuge die Kunst ist, sind keine Hirngespinste, sondern unabdingbarer Bestandteil der menschlichen Wirklichkeit« (H. Friedrich, Kulturkatastrophe). Kunst kommt von Können, sagt man. Das deutsche Wort Kunst kommt aber vom altdeutschen »chunde«, das heißt Kunde bringen. Diese Ableitung öffnet noch einen anderen Bezug als das Wort »ars«. »Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil« lesen wir bei Goethe. Wir können für unser Thema für Schaudern das Wort »Tremendum« einsetzen. Religion und Kunst haben sich seit Menschengedenken bemüht, dieses *Tremendum* vor dem Numinosen faßbar zu machen und dadurch zu bewältigen. Wo dieses *Tremendum* zu schwinden droht, droht der Rückfall ins Barbarische. Es ist nicht einzusehen, warum die Kirche in diesem Ringen abseits stehen soll, denn gerade sie ist gefordert »opportune et inopportune«.

# Woher der Haß?

Die unbeachtet gebliebene Antisemitismusdeutung Joseph Roths aus den dreißiger Jahren

*Von Paul Stöcklein*

## I

Joseph Roth hat in den Jahren vor 1933 seine Leipziger Verwandten – und nicht nur sie – unermüdlich gewarnt. Vergeblich. Unlängst hat ein jüngerer Vetter Roths, heute Leiter des Leo Baeck Institutes in New York: Fred Grubel, den familiären Hergang interessant aufgehellt.

Der in Leipzig gern gesehene und bewunderte ältere Vetter, der Dichter und Reporter, wenn er aus der großen Welt kam – er mochte warnen, berichten, beschwören, es half nichts. Für seine Verwandten war er eine Künstlernatur: sehr phantasiebegabt. Das Entscheidende: Sie konnten sich keine Gefahr vorstellen – wie die meisten deutschen Juden! Und dann, als es soweit war, kam Grubel prompt nach Buchenwald – das er zum Glück 1939 verlassen konnte, er emigrierte nach England; die gute Nachricht hat den Dichter in seinen letzten Lebensmonaten in Paris gerade noch erreicht.

Ja: Es war schwer, den braunen Haß richtig zu sehen. Es ist immer noch schwer. Wie sah ihn Roth?

### *Eine Reihe Zeugnisse*

Bevor man zu zitieren beginnt, sollte man den Stil, besonders dies eigentümlich aphoristische *pars pro toto* dem Leser erläutern. Da schreibt Roth zum Beispiel über die Bücherverbrennung 1933, wenige Monate nach dem Ereignis, in den »Cahiers Juifs«: »Quand on brûle les livres des auteurs juifs ou soupçonnés tels, on met le feu, en réalité, au Livre des livres: à la Bible.« Das bedeutet: Die Spitze der bösen Flamme sucht die Bibel, der Haß gilt den der Bibel noch Treuen; laßt euch nicht ablenken, das schwingt mit, von der Propaganda, welche sagt, hier lodere Unmut wegen »Überfremdung«; nein, hier drängt mehr herauf, als die Hassenden selber wissen, so expliziert es Roth einige Jahre später; die der Bibel, die dem Liebesgebot und der Gottesfurcht noch Treuen, das sind die Gehaßten. Roth zählt auch die aufgeklärten Christen und Juden noch zu dieser Schar; weshalb beschneiden selbst aufgeklärte Juden ihre Kinder, wenn nicht aus einer letzten Anhänglichkeit an das biblisch Auferlegte. Wer die Schriften Freuds und Roths aus diesen Jahren kennt, findet leicht ähnliche Gedankengänge; der Haß scheint ihnen eben nicht nur rassistisch oder »ökonomisch« begründet. Damals war es nicht schwer, dies alles in Roths französisch zugespitztem *pars pro toto* mitzuhören. (Daß die Bibel genannt wird, hängt auch damit zusammen, daß damals manche Antisemiten durchblicken ließen, eigentlich hätte auch das Alte Testament mit auf den Scheiterhaufen fliegen sollen.)

»Man hat den Davidstern angespieen, um das Kreuz anzugreifen«, schreibt Roth pointiert im Jahre 1937 (»Emigration« heißt der große Aufsatz) und legt des näheren

den gewaltigen Unterschied zu den historisch bekannten Judenverfolgungen dar, einen Unterschied, den gerade »viele Juden«, wie er sagt, »nicht sehen« wollten. Der Durchschnittsjude hat ja immer Geschichte im Kopf, sofern er auch nur ein bißchen traditionsanhänglich geblieben ist. Das Noch-nie-Dagewesene – wie soll es Platz finden in einem solchen Kopf, der in Analogien denkt und halt wieder mal die große Vertreibung (wie aus Spanien) gottergeben oder schicksalsergeben kommen sieht (auch Manès Sperber hat solche Torheit beschrieben), blind für dieses völlig neuartige, kalt nihilistisch »Bestialische«! Das auch über die Juden hinausgreift! Man bespöttelt seit Schönerer auch die Taufe, welche an einem Juden doch nur abfließen könne. »Zum erstenmal« in der Geschichte, so Roth in einem gleichzeitigen Essay (III, 366), »wird das Unglück der Juden mit dem der Christen identisch. . . Man prügelt den Moritz Finkelstein aus Breslau, und man meint in Wirklichkeit jenen Juden aus Nazareth.«

In dem genannten Aufsatz »Emigration« heißt es weiter: »Man kann nicht – auch wenn man sich dessen schämt – oft genug wiederholen, daß die heutigen Deutschen die Juden nicht deshalb hassen, weil sie Jesus Christus gekreuzigt haben, sondern weil sie ihn hervorgebracht haben.«

Das neue Endziel des Hasses macht Roth in demselben Aufsatz dem Leser durch eine Vorhersage deutlich, die er an der Stelle einfügt, wo er vom Haß der braunen Herrscher gegen die protestantischen Christen spricht (eine für den inkarnierten Altösterreicher, der er war, überraschende Vorhersage, noch dazu im Jahre 1937): »Die Protestanten sind ganze Christen und, wie es sich erwiesen hat, von einer Leidenschaft erfüllt, welche die Grenzen des Märtyrertums erreicht . . . Sehr wenige Protestanten emigrieren aus Deutschland. Es liegt . . . in der Natur ihrer Religion, eben zu bleiben und zu protestieren. Der leibliche Untergang ist ihnen gewiß. Sie befruchten mit ihrem Blut die deutschen Felder . . .« Ihr »leiblicher Untergang«? Heute weiß man, der »Führer« ist nicht mehr dazugekommen. Er hat nur eine der beiden großen Lösungen, die er erwog, noch durchführen können, die bekannte »Endlösung«; er endete, bevor sein »Werk« beendet war. Roths Prophezeiung ist, wenn man etwa an das Blutbad im Anschluß an das Attentat von 1944 denkt, in dem auch eine Elite des Protestantismus umgekommen ist, dem Sinne nach eingetroffen.

Roth hebt den neuen, den braunen Antisemitismus von allen anderen Antisemitismen seiner Zeit ab. Nur dem Schönererschen könnte eine gewisse Verwandtschaft oder Ahnenschaft zuerkannt werden: Schönerers entsetzlichen, in Österreich lange beliebten Reim: »Ohne Juda, ohne Rom / Bauen wir den deutschen Dom« soll Hitler in seinen Wiener Jahren über seinem Bett an die Wand geheftet haben. (Die Textgestalt schwankt.) Roth hat den osteuropäischen Antisemitismus mehrmals charakterisiert, ebenso hat er die im neuen »gottlosen« Rußland entstehenden, ungemein komplizierten Verhältnisse oft dargestellt, auch in Romanen. Es genügt hier zu sagen, daß Roth den neuen im Herzen Mitteleuropas, in Deutschland und im alten Österreich entstandenen Antisemitismus als etwas anderes, etwas wohl Gefährlicheres sah – auch wenn er im allgemeinen den Stalinismus und Hitlerismus parallelisiert, auch wenn er sie in der Parabel-Sprache des »Antichrist« als die zwei »Filialen der Hölle« bezeichnet hat.

Wohl im ersten Viertel des Jahres 1939 schrieb nun Roth noch einmal und noch genauer über den braunen Antisemitismus. Die Überschrift lautet: »Le ›dynamisme‹

éternel«. Es heißt darin: »Dieser Haß hat tiefere Gründe als die Hassenden selbst es wissen. Ich neige dazu – und man möge mich deswegen ›mystisch veranlagt‹ nennen – zu glauben, daß die Deutschen die Geißel Gottes für die Juden sind. Es hieße den Antisemitismus der Deutschen mißverstehen, wenn man ihn etwa lediglich als eine Abart des bei allen Völkern verständlichen, wenn auch nicht selbstverständlichen, Antisemitismus auffassen wollte. Der Judenhaß der Deutschen hat metaphysische, hat geradezu religiöse Gründe . . . Sie selbst glauben, sie haßten den Zionsstern, aber sie hassen in Wirklichkeit das Kreuz. Sie selbst glauben, sie haßten an den Juden die Neigung zum Geld und zum Wucher und zur Ausbeutung. Aber sie hassen in Wirklichkeit das Leiden, das Leid, das die Liebe ist. – Ihr Dynamismus führt in eine dröhnende Leere. Nur das Leid, das sie nicht kennen und das allein sie erlösen könnte, mag sie eines Tages besser machen.«

(Höchstwahrscheinlich sollte dieser Aufsatz ins Französische übersetzt – die Überschrift ist ja schon französisch – und dann in dieser Sprache publiziert werden. Als Roth plötzlich starb, geschah nichts mehr. Jene oben zitierte Stelle, an der Roth die Begriffe »Leiden« und »Leid« interessant unterscheidet, in nahezu sprachspielerischer Weise, jedenfalls auf unübersetzbare Weise – jene Stelle wäre wohl noch verdeutlicht worden. Schade, daß es der Tod verhindert hat! Denn die so knappe, großartige Stelle hat bedeutendes Gewicht.)

*Ein Blick auf Freud*

Sigmund Freud bringt in seinem tiefsinnig fabulierenden, wunderlichen Alterswerk »Der Mann Moses« (im Laufe des Jahres 1939 erschienen) in dem Kapitel »Anwendung« einen überraschenden Exkurs über den Antisemitismus. Ich zitiere den Hauptpassus:

»Die tieferen Motive des Judenhasses . . . wirken aus dem Unbewußten der Völker . . . Ich wage die Behauptung, daß die Eifersucht auf das Volk, welches sich für das erstgeborene, bevorzugte Kind Gottvaters ausgab, bei den anderen heute noch nicht überwunden ist, so als ob sie dem Anspruch Glauben geschenkt hätten. Ferner hat unter den Sitten, durch die sich die Juden absonderten, die der Beschneidung einen unliebsamen, unheimlichen Eindruck gemacht . . . Und man sollte nicht vergessen, daß alle diese Völker, die sich heute im Judenhaß hervortun, erst in späthistorischen Zeiten Christen geworden sind . . . Man könnte sagen, sie sind alle ›schlecht getauft‹, unter einer dünnen Tünche von Christentum sind sie geblieben, was ihre Ahnen waren, die einem barbarischen Polytheismus huldigten. Sie haben ihren Groll gegen die neue, ihnen aufgedrängte Religion nicht überwunden, aber sie haben ihn auf die Quelle verschoben, von der das Christentum zu ihnen kam . . . Ihr Judenhaß ist im Grunde Christenhaß, und man braucht sich nicht zu wundern, daß in der deutschen nationalsozialistischen Revolution diese innige Beziehung der zwei monotheistischen Religionen in der feindseligen Behandlung beider so deutlichen Ausdruck findet.«

Ein zunächst verwirrender Ausdruck im letzten Satz: »in der deutschen nationalsozialistischen Revolution«; genau so bezeichnete ja die braune Regierung seit Jahren ihren verbrecherischen innenpolitischen Neubeginn. »Sprachliche Übernahme«? Nein! Es ist der alte Freudsche Stil, geprägt vom vorigen Jahrhundert, als in der

besseren schwarz-gelben Gesellschaft die Vokabel »Revolution«, diese wandlungsfreudige Vokabel, recht negativ besetzt war.

Roth war sehr anders: in seinem Stil. Wohl auch in seinem Denkstil: Man erinnere sich an die Trennschärfe, an das Geschichtsbewußtsein, mit dem er den heutigen, diesen so neuartigen Haß von allem früheren Judenhaß abhob. Wie nahe Roth aber inhaltlich war, wie anregend er dem Psychologen vielleicht gewesen ist, das kann hier ebensowenig auseinandergefaltet werden wie die mutmaßliche, die indirekte »Verbindung«: Daß Freud von Roths Thesen gehört hat, scheint mir schon durch den großen Bekanntenkreis von Stefan Zweig »gewährleistet«; es muß ja interessant gewesen sein, daß Roth einer auch von Zweig gehegten Anschauung unerwartet widersprach, daß Roth, offenbar aus reicher Erfahrung, widersprechen mußte jener beliebten Anschauung: Unduldsamkeit wachse leichter in kirchentreuen, glaubensintensiven Seelen als in anderen.

Zum erstenmal hatte Roth seine Hauptthese publiziert in den genannten »Cahiers Juifs« 1933, im Herbstheft (5/6), eingeleitet von Albert Einstein! Schon davon könnte Freud gehört haben. Umgekehrt könnte auch Roth von Freuds entstehendem Werk gehört haben. Verschränkte Abhängigkeiten? Nicht ausgeschlossen. Sagen wir vorläufig: Einklang in vielen Punkten.

Wichtiger als alle diese Fragen wäre allerdings heute die brennende Frage, welch überraschende Bekanntschaft wir in Zukunft mit diesem tiefsitzenden »Haß« noch machen könnten, der heute gewiß meist verkrochen existiert, der heute in Deutschland fast nur noch die Christen als sein Objekt behalten hat, da ja der braune »Glaube« im Nachkrieg zerplatzt oder versunken, der rätselhafte Haß aber keineswegs mitversunken scheint. Der von Natur langlebige Haß hat sich eben für eine Weile verkrochen und wartet nur, wenn ich Roth weiterdenken darf, auf den Moment, wo sich das Wort erfüllt: »Jetzt haben wir die Juden hinausgeschmissen, nun kommen die Hostienfresser dran«, so hat ein mächtiger Gauleiter sich des öfteren ausgedrückt; Glaise-Horstenau hat es zuverlässig überliefert (II 683).

Eine Ergänzung zur Gegenwart: Der Haß hat als sein Objekt, sagte ich, die Juden verloren, seitdem sie nicht mehr »da« sind. Aber nun gibt es m. E. eine so merkwürdige neueste Entwicklung wie den »Antisemitismus ohne Juden«. (Beobachter: Henryk M. Broder.) Diese Entdeckung paßt nicht schlecht, das wird sich noch zeigen, in das Bild, das Roth von der religionskriegsmäßigen Energie der Bewegung entworfen hat, die sich keineswegs in der Befeindung der sinnlich vor Augen stehenden verhaßten Gegner erschöpft. Zurück in die dreißiger Jahre!

Jeder, der damals leidenschaftliche Nationalsozialisten kennenzulernen oder genauer zu beobachten Gelegenheit gehabt hat, wird meines Erachtens bestätigen, daß deren Vorfreude auf den Moment, wo's den Juden »an den Kragen geht«, nur halb so groß war wie die tiefere, heimlichere, die ungeduldigere Vorfreude darauf, wenn's »gegen die Schwarzen losgeht«. Natürlich traf auch den Typus »Bolschewik« ein verwandter Haß des Durchschnittskämpfers; doch man hielt den heimischen Bolschewiken für bekehrbarer als den Tiefschwarzen.

Ich weiß, daß es seit Lueger einen schwärzlichen Antisemitismus in Österreich gibt. Widerlegt das nicht die These? Kaum. Denn unsere beiden »Analytiker« orten ja im Unbewußten jene *Contemptio Dei vel Christi*, aus der dann die Hauptstärke der

braunen Judenverachtung komme, während das Bewußtsein sich dabei gut christlich fühlen könne.

Ich gebe zu, die beiden haben kühn vereinfacht; ich glaube aber auch den guten Grund dafür zu kennen. Er liegt in den publizistischen Notwendigkeiten des Damals.

*Der publizistische Zweck*

Man mag sagen, daß die von Heine überkommene beliebte Geschichte von den »schlecht getauften« Germanen (und wohl auch von vielen unter den Slawen), diese Geschichte von jenen noch heute grollend zum Sprung geduckten Barbaren und Bonifatiusmördern nicht so recht stimme. Aber als lehrreiche Fabel hat sie ihren Sinn. *Narrando dicere verum.* So macht man Warnungen »griffig«: greifbar, begreifbar.

Im Sinn der »lehrreichen Fabel« lag übrigens auch etwas ganz Praktisches für die Juden, etwas den Weg Weisendes. Mit solchen Erwartungen der Wegweisung las man damals (1938/39) jede Zeile einer Autorität. Freud wies den Weg in den Süden. »Wenn ihr aus dem Kontinent nicht mehr entkommen könnt«, so scheint ihnen Freud wortlos zu sagen, »dann bleibt nicht bei den ›schlecht getauften‹ Cisalpinen, sondern flieht lieber zu den längst durchhumanisierten, längst christlich entbarbarisierten Italienern; sie mögen noch so verführbar sein – das Alte und das Neue Testament sind ihnen doch tiefer in Fleisch und Blut übergegangen als den anderen, und Pogrome hat es dort noch nie gegeben!« (Freud hat sie ja wirklich gekannt.) Es war ein guter Rat gewesen. In Oberitalien wurden prozentual mehr Juden gerettet als irgendwo sonst (Dänemark war Ausnahmefall). Doch zurück zu Roth!

Roth hat die politische Schubkraft der frömmigkeitsfeindlichen, dieser jedwedes Heilige, jedwedes gottergebene Leiden hassenden, lästerungsfreudigen Emotionen erkannt, so in seiner Beschreibung des geradezu irrational ausschweifenden Hasses gegen Dollfuß. Eine der Grundanschauungen Roths in diesem Zusammenhang könnte man vielleicht so pointieren: Hat man erst einmal Gruppen von Menschen im Haß auf Rom und die Ultramontanen, überhaupt auf die »bigott« gescholtenen Frommen eingeübt – schon Schönerer tat dies, es ist nicht schwer –, so entspringt der Haß auf die in ihren Synagogen hebräisch betenden Juden ganz von selbst, und man wird später, weil man ja die christlichen Kirchen noch nicht ausräumen oder germanisieren kann, wenigstens, um sich zu erleichtern, die Synagogen anzünden.

Vorläufig abschließend: Das anscheinend Einseitige, auch das Pathetische in den Texten Roths hat nichts mit der bekannten Denkbequemlichkeit monokausalen Ableitens zu tun. Den beiden Autoren kommt es nur darauf an, die mutmaßliche Hauptquelle des modernen Antisemitismus (in Deutschland und in dem alten und neuen Österreich) den ahnungslosen Europäern zu zeigen. Nicht die Nebenquellen! Die kennen ja die Leute längst; jeder kennt das Wort »Minderheitenschicksal«, jeder kennt den Neid der »Vielzuvielen«, den Rassismus usw. Wer nur auf diese Nebenquellen, schreckenerregend auch sie, starrt, übersieht leicht die moderne Hauptgefahr, stammend aus der neuen Hauptquelle: aus jenem »Haß«. Aus dieser Quelle werden die modern-religionskriegsmäßigen Befeindungen, verbunden mit »Ausrottung«, hervorgehen: so Franz Werfel, der damals Roth nahestand (»Betrachtung über den Krieg von morgen, angestellt im Jänner 1938«). – Daraus folgt: Die Hauptquelle und die »Hauptgefahr«, sie bedurften um 1938 einer monumentalen, geradezu isolieren-

den Hervorhebung. Sie bedurften einer im Wortschatz einfachen, in der Darbietung farbigen, quasi narrativen Hervorhebung. Das leisten die vorgestellten Texte Roths und Freuds.

II

Die beiden haben sich also mißverständlich ausgedrückt, notgedrungen, als sie »vereinfachen« mußten. Ein Mißverständnis ist es besonders, das sich heute einstellt:

»Wir kennen doch hier in der Schweiz, schon aus unserem Religionsunterricht so manchesmal«, so hörte ich von alten Schweizer Bekannten, untereinander oft uneins und doch plötzlich wieder eins in diesem Punkt, »jenes aus christlicher Argwohnsbefangenheit verschwommen aufsteigende Abneigungsgefühl gegen die Juden. Wir werden nie glauben, daß der braune Haßstrahl ausgerechnet den Christen gegolten und doch die Juden vernichtend gestreift habe. Wir bestreiten nicht die Existenz eines Hasses gegen das Christentum, die Welt wird euch hassen, heißt es bei Johannes, aber solcher Christenhaß ist, entgegen Freuds Annahme, verschieden vom alten und neuen Judenhaß, den ja die Christen, bis heute, mehr oder weniger mitgeschürt haben.«

Ich war traurig überrascht. Ich habe dann aus Roths erzählenden Werken, welche mir leichter zu fassen (und für Schweizer zugänglicher) schienen, die eine und andere Szene herausgegriffen und nacherzählt, wohl auch ein paar persönliche Erlebnisse angehängt. Im Folgenden will ich ähnlich verfahren. Kein anderer Weg?

*Sprachnot*

Die Sprache läßt uns im Stich. Jedenfalls die Sprache des Diskurses (wie man heute sagt). Sie überdeckt zum Beispiel mit dem einen Wort »Haß« leicht Verschiedenstes, das ein Erzähler vielleicht besser auseinandernehmen kann als ein Essayist. (Natürlich kann es der Philosoph, terminologiebildend, aber das taugt nicht für knappe Replik oder fürs publizistische Feld.) Haß, der mich wegen meiner Nationalität, Rasse, Herkunft usw. trifft, solcher Haß fühlt sich anders an als jener, der mich wegen meiner Überzeugung, Gesinnung, Einstellung oder Konfession trifft. Er ist auch im Wesen anders. Herkunft, Rasse, Nation – dafür kann ein Mensch nichts, er ist hineingeboren. Für seine Überzeugung, Geistesart, Parteinahme usw. – dafür kann er etwas. Das weiß selbst der blindeste Haß. Er haßt demgemäß ganz verschieden: im ersten Fall stumpf, im zweiten giftig. »Tödlich« allerdings kann er in beiden Fällen sein. Im zweiten Fall: immer wird da auch ein inneres oder äußeres Sanktuarium der Person angezielt, es soll mitgetroffen werden; so beim religionskriegsmäßigen Haß, wie er aus der Geschichte bekannt ist. Kein Zufall, daß Freuds Vokabular und Sichtweise der Geschichte der Religionskriege und des entsprechenden Hasses entstammten (nicht der Sphäre des stumpfen Herkunftshasses). So gelingen Freud seine tastenden, mehr narrativen Beschreibungen. Er ist in Sprachnot, er sieht den Leser in Anschauungsnot. Ähnlich bei Roth. Es gab keinen anderen Weg, um dem Leser die übliche, ärgerlich verharmlosende Vorstellung, da sei halt wieder einmal ein Rassen- oder Minderheitenhaß aufgeflammt, abzugewöhnen. Natürlich weiß Roth, daß heute nicht Religion mit Religion so kämpft wie zu Bonifatius' oder Wallensteins Zeiten. Es ist ja eher so, daß ungläubige Quasigläubige jede echte Religion zu befeinden beginnen, die

christliche ebenso wie die jüdische (und höchstens das gründlich mißverstandene Heidentum ausnehmen). Auch kämpfen sie eher noch fanatischer als die alten Religionskrieger. Ich habe zweierlei Haß unterschieden und muß sofort dazusagen, daß beide Haßströme auch zusammenfließen können. Das war im braunen Judenhaß der Fall. Wer die beiden Ströme nicht unterscheiden wollte, wird das Phänomen nicht als faktischen Doppelhaß, in dem die beiden Faktoren sich miteinander multiplizieren, erfassen können. Man sieht, es hängt alles davon ab, daß man die zweite, die religionskriegsmäßige Haßart erkennt; würde hier eine Klärung, und sei sie auch nur narrativ, gelingen, so wäre wohl auch das Anstoßerregende einigermaßen enträtselt und interpretiert, nämlich die »These«: der braune Judenhaß sei »im Grunde Christenhaß«. Ich versuche es also und beschränke mich im Folgenden auf Roth und seine narrative Auskunft. Die »These« wird sich, um ein Ergebnis hier gleich vorweg zu nennen, als eine sehr gewagte, publizistische Verkürzung enthüllen: Der neue Haß gilt ja dem Kern jeglicher *pietas*. Alles andere ist Folge. Eine ungeahnt komplizierte!

### *Der Durst nach Lästerung*

»Lästerungsfreudig«. Das Wort, das oben gefallen ist, nennt die eigentümlichste Farbe im breiten Spektrum des religionskriegsmäßigen modernen Hasses. Ein inneres oder äußeres Sanktuarium zu »schänden«, solcher Drang ist fast dasselbe. Das Phänomen spielt beim Erzähler Roth eine große Rolle; er hat übrigens in seiner Jugend Pogrome in Nachbarortschaften geschildert bekommen und auch von den manchmal stattfindenden Bethausbränden sicher Genaueres gewußt; Roth, der als Reporter so mühelos mit jedermann ins Plaudern und Bechern kommen konnte, hat schon in seiner ersten Lebenshälfte trefflich sehen gelernt, wie das Trieb-Werk im Inneren der lieben und unlieben Zeitgenossen funktioniert. (Weshalb er auch Hitlers möglichen Machtanstieg voraussagen konnte, eigentlich schon 1923.) Das Bedürfnis zu lästern und zu schänden, Roth hat es als ein Urbedürfnis der hassenden, moralisch verrottenden Psyche in unseren Tagen angesehen. Wenn ich nun zwei Partien dazu zitieren werde, mag man sagen, daß Antisemitismus bei dem ersten Text »Vision« nicht im Spiele sei; die Tatsache allerdings, daß die hier auftretenden Dollfuß-Mörder auch radikale Antisemiten gewesen sind, hat jeder Leser damals gewußt. Der Passus soll lediglich der Veranschaulichung des Phänomens »Durst nach Lästerung« dienen, das dem antijüdischen und dem antichristlichen Haß gleichermaßen eignet. Diese beiden Haßströme seien als getrennte vorläufig angesehen, wie es ja auch Roth selbst manchmal tut, seine »These« hintansetzend.

Roth hat den Kanzler Dollfuß, das ist vorauszuschicken, ob dessen unbeirrbaren antihitlerischen »Instinkts« – ein Unikum im damaligen Europa – durchaus gewürdigt, so sehr er auch manche Schritte der Dollfuß-Regierung mißbilligt hat. Er sah jenen »Instinkt« des Kanzlers im Zusammenhang mit der klaren, mit der im besten Sinne des Wortes »naiven« Frömmigkeit dieser Persönlichkeit. Ein Jahr nach dessen Ermordung schrieb er nun, von der Schuschnigg-Regierung zunehmend enttäuscht, eine Art Gedenkaufsatz für Dollfuß, dabei Präliminarien der Ermordung erzählend und erfindend. Wie schon der Titel »Vision« sagt, ist es kein Bericht, sondern eine Vermutung: der kühne Versuch zu erzählen, wie es in den Seelen der Mörder wohl könnte ausgesehen haben. Die späteren historischen Untersuchungen dürften diesen

visionären Bericht im großen und ganzen bestätigt haben. Er beginnt folgendermaßen:

»Die Mörder kamen mit heiter erregten Gesichtern in das Haus des kleinen Kanzlers. Sie freuten sich im voraus mit herzlicher Grimmigkeit auf das Blut, das sie fließen lassen sollten, und weniger auf die Folgen, die sie sich von diesem zu vergießenden Blut erhofften. Sie waren eben echte Mörder: Seit Jahren schon sahen ihre Augen die Welt durch einen roten Schleier . . . Seit Jahren schon trugen die rechten Handflächen der Mörder nicht die Linien und Striche, die das Antlitz der menschlichen Hände bilden, sondern die eingekerbten Abdrücke der Mordwerkzeuge . . . Was aber ihre Herzen anlangte und die sehr tief geborgenen Gefühle der Gottesfurcht, die gewiß in ihnen lebten, so hinderte das eiserne Kainszeichen an ihren linken Brüsten, daß ein menschlicher Klang aus den Herzen der Mörder dringe . . . Also drangen und stürmten sie mit aufgeräumter Mordlust in das Zimmer eines frommen Mannes. Hier erblickten sie zuerst eine kleine hölzerne Statue der Heiligen Mutter Gottes, ein bescheidenes und sehr demütiges Werk, gebildet von den demütigen Händen eines frommen Bauern, ein Geschenk an den frommen Kanzler. Die Mörder erregte dieser Anblick noch mehr . . . und für den Bruchteil eines Augenblicks dachten sie daran, auf das milde Antlitz zu schießen. Der fromme Mann aber, der, vor ihnen fliehend, ihnen seinen Rücken zuwandte, war ein Mensch aus Fleisch und Blut, und sie waren gekommen, um Blut fließen zu lassen . . . Deshalb nahmen sie sich vor, erst eine Weile später, nachdem ihr Durst nach Menschenblut gestillt war, auch ihren Durst nach Lästerung zu stillen.«

Ich breche das Zitat ab. Wenn auch die folgenden Absätze noch Differenzierungen in das Bild der Mörder eintragen und die Handlung energisch zu Ende führen (bis zu dem Tod des Kanzlers), so ist doch das hohe Niveau des Anfangs vom Autor nicht durchzuhalten. So geht es ja leider bei narrativen Arbeiten Roths öfters; das ist eine Feststellung, die auch von literaturkritischer Seite (so von Raddatz) schon getroffen worden ist. Dabei ist das Schwanken, das Absinken des Niveaus in unserem Fall sehr begreiflich: Wie kann man in einem zeitungsnahen Periodikum für ein breites Publikum ein mörderisch dringliches Politikum narrativ darstellen, sprechend vor halb tauben Ohren, ohne in die Nähe eines grellen Sensationsjournalismus zu geraten; hier liegt geradezu eine Tragik der medienvermittelten Politik überhaupt. Ich habe oben das Zitat jedenfalls so weit geführt, daß klar wird, was »Durst nach Lästerung« heißt, ebenso wie wichtig und typisch dieses Phänomen ist – das sich keineswegs auf radikale oder verbrecherische Naturen beschränkt, sondern spurenweise in vielen Seelen unterschwellig wohnt, wie Roth richtig annimmt.

### *Das Modell Tarabas*

Eben dieser »Durst« ist auch Gegenstand der Kernszene im »Tarabas«, der anderthalb Jahre vorher fertig geworden ist. Die beiden Szenen stehen einander ergänzend, als Gegenstücke gegenüber. Dort der Schändungswille, der sich auf ein christliches Sanktuarium (die Madonna) richtet, hier im Tarabas die Schändung der Thorarollen und überhaupt die verletzende Verhöhnung der frommen Gesinnung eines Juden. Erinnern wir uns: »Tarabas« ist eine Art balladeske Legende, in den Randszenen aber mehr ein historischer Roman, die russische Revolution betreffend; der Dichter schreibt an Zweig, als er zu arbeiten beginnt (es sind dieselben Monate, in denen er

über die Bücherverbrennung schreibt), eine Kennzeichnung des Sujets: »Glänzender Stoff, fern von Deutschland, aber mit deutlicher Beziehung dazu« (22.5.33). Mit »Beziehung« kann nur das Motiv des Judenhasses gemeint sein, wie es in der Kernszene heraustritt: in jener Tat, die Tarabas später wie eine Mordtat schlimmster Art bereut. Ich zitiere den Hauptpassus und muß nur vorausschicken, daß es, nach dem Bericht vom Brand im Judenviertel, im Folgenden um die Gestalt des kläglichen Bethausdieners Schemarjah geht, einer ängstlich gesetzestreuen Seele, seit langem arm und einsam lebend; sonderlingshaft geworden. ». . . eine Sorge beschäftigte ihn. Man hatte das kleine Bethaus von Koropta angezündet. Vielleicht waren die Thorarollen verbrannt? Und wenn sie unversehrt waren, mußte man sie nicht rechtzeitig retten? Und wenn sie verbrannt waren, mußte man sie nicht, wie das Gesetz befiehlt, auf dem Friedhof bestatten? . . . Die Vorstellung, daß eine von Feuer verwüstete Thora der ehrwürdigen Bestattung vergeblich harren mag, bereitet Schemarjah unsagbare Pein.« Entgegen dem Verbot der Kommandantur wagt er sich in der Stille der Sonntagsfrühe auf die Straße. Und zwei Rettungsgänge gelingen ihm. In einem dritten Gang tritt er mit den letzten beiden Thorarollen wieder den Weg zum Friedhof an. »In seinen Armen trug er zwei Thorarollen wie zwei tote Kinder, jede bekleidet mit rotem, goldenbesticktem Samt. Die runden hölzernen Griffe der Rollen waren verkohlt . . .« Im Rückblick auf das fast gelungene Werk heißt es: »Als er zum drittenmal das Bethaus verließ, hatte er sich schon, wundergläubig, armselig, töricht, wie er war, eingebildet, daß er in jener unsichtbar machenden Wolke dahinging, von der in der Bibel erzählt wird.«

Da begegnet er Tarabas. »Wie er nun dem Obersten in die Arme lief, machte er, immer in seinem Glauben an die Wolke befangen, einen Schritt seitwärts, als könnte er noch ungesehen dem Gewaltigen ausweichen. Diese Bewegung versetzte Tarabas in furchtbaren Zorn.«

Diesem Augenblick war, einige Sekunden früher, ein ganz anderer Moment vorausgegangen: Beide waren voreinander erschrocken, als sie sich erblickten, der Jude aus begreiflichen Gründen, der Oberst wie in einem abergläubischen Schrecken, als ob ihm ein rothaariges Gespenst aus fremden Zeiten der Frömmigkeit begegnet sei. Tarabas will den Grund der Verbotsübertretung wissen. Es gibt sprachliche Verständnisschwierigkeiten zwischen beiden, zunächst wird nur klar, daß etwas zu bestatten gewesen sei. Endlich glaubt der arme Jude zu verstehen, was Tarabas wissen möchte.

»Und er erzählte, so gut er konnte, stotternd und stammelnd, aber mit leuchtendem Angesicht, daß er schon zweimal seine heilige Pflicht erfüllt hatte. Er vergrößerte aber gerade dadurch noch Tarabas' Zorn . . . Verschwinde! donnerte er dem Juden zu. Und da Schemarjah verständnislos und wie gelähmt stehen blieb, warf ihm Tarabas die Thorarollen mit einem Stoß aus den Armen. Sie plumpsten auf den Boden, in den Kot . . . Der wahnwitzige Schemarjah stieß mit beiden geballten Händen und mit gesenktem Kopf gegen die mächtige Brust des Obersten vor. Es sah aus, als versuchte ein Clown im Zirkus einen wütenden Stier zu imitieren. Es war lächerlich und herzzerreißend. Es war das erste Mal, seitdem es Juden in Koropta gab, daß einer der ihren einen Obersten, und welch einen Obersten, zu schlagen versuchte. Es war das erste, es war, höchstwahrscheinlich, auch das letzte Mal. Niemals hätte Tarabas geglaubt, daß er derartiges erleben könnte . . . Wenn bis zu diesem Augenblick ein bärenhafter Grimm Tarabas erfüllt hatte, so fing jetzt eine teuflische, langsame,

grausame Wut in ihm zu brodeln an, eine erfinderische Wut . . . Wie eine Klammer lag das Lächeln zwischen seinen Lippen, eine kalte, gefrorene Klammer. Mit zwei Fingern schüttelte er den Roten ab. Hierauf faßte er mit Daumen und Zeigefinger . . . den armen Schemarjah am Ohrläppchen und kniff es, bis sich ein Blutstropfen zeigte. Hierauf – und er lächelte noch immer – griff Tarabas mit beiden Händen den fächerartigen, flammenden Bart des Juden. Und mit seiner ganzen riesigen Kraft begann er, den hageren, schlotternden Körper zu rütteln vor- und rückwärts. Ein paar Barthaare blieben in Tarabas' Händen. Er steckte sie seelenruhig in die Taschen seines Mantels.«

Der unbewußte Drang hat offenbar sein Ziel erreicht, der »Durst«, wie es früher hieß, ist gelöscht. Am Ausbruch sind gewiß viele Dinge schuld gewesen; das reicht von abergläubisch heftiger Scheu (am Sonntagmorgen ein rothaariger Jude!) bis zur Verletzung der militärischen Eitelkeit, der Machtbewußtheit und Herrschergewohnheit durch die ungenierte Übertretung des Ausgehverbots. Auch der tiefsitzende Elternhaß, ein Haß, der vor allem der bösen Starrheit und scheinkorrekten Spießigkeit der väterlichen Welt gilt – als er das Elternhaus verläßt, wendet er sich auf der Schwelle eigens nochmals um und spuckt vor seinem Vater aus – der Haß wirkt mit, als er dem närrisch korrekten Bethausdiener zu seinem Unheil begegnet. Und es gibt noch mehr Gründe oder Ursachen. Der Handlungszusammenhang: In den Vorgängen des Pogroms, das zur Stunde »abklingt«, so wie eine Fieberkrankheit schnell nachlassen kann, steht der Oberst auf der Seite der Juden; er hat sie, wenn auch zu spät, geschützt. Und nun: Ein harmloses jüdisches Närrchen auf kultischem Friedhofsgang; das kann an sich kaum anstößig auf ihn wirken; warum läßt er den Juden nicht laufen?

Was seine Emotion reizt, ist die Frömmigkeit, die lebendig unablenkbare, bockig unbeugsame, gesetzestreue *pietas*, die der Mächte der Welt zu lachen scheint. Ich möchte die schleierlosen Begriffe des alten Latein benützen: Was den *divum contemptor* (Vergil) reizt, was von seiner *superbia* nicht ertragen wird, ist die *pietas*. Tarabas verachtet christliche und außerchristliche *pietas* gleichermaßen, wenn auch seine *contemptio* am Christlichen sich ehemals entzündet und »geübt« hat, man darf ihn *divum contemptor impius* nennen, um die allgemeinste Weise, die auch alles Heidnische einschließen könnte, zu bezeichnen. (Roth hat übrigens eine in den damaligen politischen Meinungskämpfen oft geäußerte Auffassung durchaus abgelehnt, nämlich die Auffassung, in der braunen Heilsbewegung steige Heidentum wieder aus den Gräbern, erhebe Thor riesenhaft seinen Hammer, um die Kathedralen, gemäß Heines Vision, zu zertrümmern. So richtig der Angriff auf die Kirche da gesehen werde, so sehr werde durch den Begriff Heidentum der Angriff verharmlost; es sei ja viel schlimmer! Es heiße das alte, besonders das antike Heidentum beleidigen, wenn man es mit der braunen »Bestialität« und Höllenkälte vergleiche; denn auch das Heidentum kenne *pietas*.) Man denke sich versuchsweise aus unserer Szene die *pietas* weg, und alles verliert seinen Sinn; der Ausbruch verliert seine elementare »Motivation«.

Der *pietas* antwortet genau die Lästerung, die Schändung. Der »Durst« ist erst gelöscht, als die Thorarollen im Schmutz liegen und als der Bart des Bethausdieners – der Bart gehört zur gesetzesfrommen Sitte – grausig gezaust (ein herkömmlicher antisemitischer »Scherz«), und als der Mann erniedrigt ist. Das ist befriedigender als sein Tod – um den bösen Durst zu löschen.

Natürlich sind spezifisch russische Farben dem Bilde beigesellt, aber nichts würde

Roths Absicht mehr verkennen als Versetzung der Szene in ferne bizarre Welten. Die Szene gehört in eine weltliche »Legende«, wie das Buch schon früh von klugen Rezensenten (Ludwig Marcuse, Hermann Hesse) genannt worden ist; sie sagt also zum Leser: *Tua res agitur*. Es gibt darin keine naturalistische Psychologie, und auch die Persönlichkeit des Tarabas ist kaum in geläufige Kategorien einzuordnen; sie ist einfacher und komplizierter zugleich. Dieser lebensstrotzende, rohe, die Soldaten seines Regiments blitzenden Auges beherrschende Oberst, dem dann doch seine Soldaten davonlaufen, dieser blonde Barbar, dessen Augenfarbe ein »unschuldiges« Blau ist, er ist zugleich »Akademiker«, einer, der studiert, wenn auch nicht fertig gemacht hat; dieser Mann aus einem Völkermischgebiet, der trotz seiner revolutionären Jugendaktivitäten auf der Seite der Weißen kämpft, dürfte schwer irgendwo anders einzuordnen sein als in der Welt der romanhaften Legenden, der Gleichnisse und der Zukunftswarnungen.

Zukunft: Ein Hinweis auf Rudolf Oldens Nachruf (1939 im Neuen Tagebuch) sei gestattet. Dort steht: »Dogmatische Federfuchser haben von Zeit zu Zeit den Drang gefühlt, den Dichter Joseph Roth zu rüffeln, weil er sein Antlitz der Vergangenheit zuwandte . . . Sie wollten nicht verstehen, daß das, wovon er erzählte, künftig gemeint war, auch wenn es die Namen und äußeren Male der Vergangenheit trug.« Das gilt besonders von der Gestalt des Tarabas.

Es gilt auch von bestimmten Einzelzügen. Ein Beispiel steht vor Augen, wenn man einen Abschnitt liest, der dem glänzenden historischen Zusammenfassungswerk »Der Krieg gegen die Juden 1933-1945« von Lucy S. Dawidowicz (München 1975) entnommen ist, und zwar dem Kapitel, das Vorgängen im Osten 1939-45 gilt: »Die ausgeklügeltsten Grausamkeiten wurden besonders für fromme Juden und Rabbiner ausgespart, deren traditionelle jüdische Kleidung – Hut und langer Kaftan – sowie ihr Bart und ihre Schläfenlocken sie als Inbegriff des Juden kennzeichneten. . . . Die Deutschen suchten mit Absicht fromme Juden aus, um sie zu zwingen, die jüdischen Heiligtümer zu schänden und zu vernichten, sogar Synagogen in Brand zu stecken. An einigen Orten häuften die Deutschen die Thorarollen auf dem Marktplatz aufeinander und zwangen die Juden, den Haufen anzuzünden, zu umtanzen und zu singen: ›Wir freuen uns, daß die Scheiße brennt.‹ . . . Das beliebteste deutsche Spiel, das in zahllosen Varianten getrieben wurde, war ›Bärte‹. In seinen einfachsten Versionen packten Deutsche bärtige Juden und verprügelten sie. Zu einer subtileren Unterhaltung gehörte das Ausrupfen von Bärten, Haar um Haar oder in Büscheln. Manchmal trieben Deutsche bärtige Juden in Friseurläden, befahlen ihnen, sich rasieren zu lassen und ließen sie für die Dienstleistung zahlen. Manchmal hieben die Deutschen selbst jüdische Bärte mit Bajonetten ab, oft zusammen mit Wangen-, Kinn oder Gesichtsteilen. In manchen Orten wurden die Juden auf dem Stadtplatz zusammengetrieben und in einer Massenverhöhnungszeremonie geschoren; anderswo wurden die Bärte angezündet.« Der Bericht macht auch den bekannten psychologischen Sachverhalt wieder klar: Jede Schändung, jede Lästerung hat Ähnlichkeit mit jenem imaginierten Schuß auf die Madonna (deshalb habe ich diese »Modellzeichnung« Roths in extenso zitiert). Man sieht: Der Schändende »hat nichts davon«; »er verfolgt nicht seine Interessen«, er folgt seinem »Durst«. Weil schon die sadistische Soldateska alter Religionskriege vielleicht ähnlich fühlte, deshalb habe ich oben zum Ausdruck »religionskriegsmäßig«

gegriffen, um wenigstens eine ungefähre Vorstellung zu erwecken, wie Roth diesen Haß sieht, den man wahrlich nicht bloß mit den Kategorien des 19. Jahrhunderts (»Interessen«) messen sollte. Zurück zur Gestalt des Tarabas!

*Der Haß, der sich verschiebt*

War es nun Christenhaß oder Judenhaß, was in seinem finsteren Herzen ausschlaggebend wurde? Das ist schwer »auseinanderzunehmen«! Dennoch, das eine sitzt offenbar tief und schon lange in ihm, schon mit ihm unbewußt verwachsen; das andere, der Judenhaß, ist mehr Epiphänomen, ist mehr »verschobener« Haß in der von Freud gezeigten Weise:

Zum Abschied hat er den Vater »angespuckt«, so ist sein (übrigens nicht ganz korrektes) Erinnerungsbild in späteren Jahren. Dieser Haß hat sich nun plötzlich verschoben, ohne daß er es merkte; er hat, um Freud zu zitieren, den »Groll . . . nicht überwunden, aber . . . verschoben« und zwar vom Vater auf den Bethausdiener. In diesem haßt er jenen. So reizt ihn zum Beispiel an der gesetzestreuen Korrektheit des Juden offenbar der Anklang an das scheinheilig korrekte, das in der Tat scheußliche »Katholischsein« seines Vaters.

Roth hat aber noch genauer differenziert. Grimm und Wut hatten sich ja schon früh in Tarabas angestaut (besonders im Jahr 1914); sie konnten sich nicht entladen. Sie können es immer noch nicht, auch aus folgendem Grund: Das Kreuz jagt ihm eine kleine, undefinierbare, eine halbabergläubische Scheu und Furcht ein: das Kreuz an dem Kettchen auf Marias Brust, das Kreuz an der Wand ihres Schlafzimmers. Hätte er nicht diese Scheu oder Furcht, so würde er das Kreuz direkt, als das Hemmende, hassen. (Es spielt damit ein literarisches Motiv herein, das mehr in Osteuropa zuhause ist; ich erwähne es hier nur, weil es ein im Osten besonders verständliches Motiv ist.) Dieser Weg des Hassens ist ihm also verlegt; es gibt keine direkte Entladung. So greift sich die gestaute Wut einen »Prügelknaben« zwecks Entladung, ohne daß das Subjekt die Verschiebung bemerkt. Ziel ist jetzt der Bethausdiener. (Die spätere Scham über die Tat hat etwas geradezu Vernichtendes; begreiflich: es konnte ja das Unverdiente der Mißhandlung gar nicht größer sein.) Der Bethausdiener ist ideal »konditioniert« zum Prügelknaben, er ist der *locus minimae resistentiae.*

In der Erzählung »Tarabas« hat also Roth ein Modell gebaut. »Man hat den Davidstern angespien, um das Kreuz anzugreifen . . . Man hatte nicht eigentlich den Davidstern gemeint, der ohnehin nicht zu fürchten war. Man hat das Kreuz gemeint, das man weit mehr fürchtet.« Alle Verben dieser Sätze, besonders »fürchten«, werden besser verstanden, wenn man den »Tarabas« kennt; das heißt: Dieser Text aus dem Jahr 1937, oben schon zum Teil zitiert, wiederholt geradezu den »Tarabas«, der schon 1933 entstanden ist. Eine ähnliche Erhellung wird einem anderen Zitat zuteil, das der Leser ebenfalls schon kennt: »Man prügelt den Moritz Finkelstein aus Breslau, und man meint in Wirklichkeit jenen Juden aus Nazareth.« Sogar das Verbum »prügeln« ist kaum zufällig gewählt. Es ist eine »Weisheit der Sprache«, die in der geläufigen Redensart vom »Prügelknaben« verborgen liegt. Übrigens dürfte selbst ein Verbum wie »anspeien« nicht ganz ohne Beziehung zu Christi Passion gewählt worden sein. Dasselbe gilt wohl von einer Namensgebung: Tarabas klingt an Barabbas an, den Übeltäter, den das verwirrte Volk dem Mann aus Nazareth vorgezogen hat.

*Exkurs*

»Gelegentlich einer Unterhaltung stellte S. Freud den Satz auf: ›Nicht die Kreuzigung Christi verzeihen die Völker den Juden nicht, damit würden sie sich abfinden; die Person Christi selbst ist es, die sie zu Antisemiten macht. Sie wollen diesen Gott nicht, der allen ihren Instinkten zuwiderläuft, sie rächen sich für die Verdrängungen, die seine Lehre ihnen auferlegt, für all die Verzichte auf Triebbefriedigung, an den Juden.‹ Und das ist der Kern der Sache. Man ordne einmal die Völker nach dem Raume, den der Antisemitismus in ihrem Seelenhaushalt einnimmt: und man erhält eine Rangordnung, in welchem Ausmaße christliche Sittenlehren und christlicher Glaube ihnen fremd und zuwider ist. . . Fremde, irische Glaubensboten brachten ihnen diese Lehre, fremde, franko-gallische Herrscher unterwarfen sie ihr und damit ihrer Rechtssprechung, ihren Gewissensskrupeln und ihrer wirtschaftlichen Umwertung . . . Sehnsucht nach den heimischen Göttern sitzt unerlöst in der Gruppenseele der Deutschen; ihre vergoldete und verflachte Heraufbeschwörung machte den neurotischen und modernen Richard Wagner zum Nationalheros. Götter sind ja überall Vergottungen der Stammesfähigkeiten selbst. In ihnen spiegelt sich, was man sein möchte, oder was man sich zutraut, zu sein. Die Selbstzufriedenheit der Kinder und der Völker, ihr naiver Narzißmus, nötigt sie zur Projektion solcher Spiegelungen des eigenen Wesens in den Kosmos und die Vergangenheit. Als das Christentum die germanischen (und slawischen) Stämme zwang, diese kindliche Stufe aufzugeben, ohne daß sie innerlich danach Sehnsucht hatten und von selbst dazu herangereift waren, als ihnen eine so erwachsene, entwickelte und verwickelte Geisteswelt aufgebürdet ward mit der Zumutung, sich ihr zu unterwerfen oder zu sterben: da wurden Wurzeln eines schwer auffindbaren und schwer erlösbaren Hasses in ihre Seelen gesenkt – eines Hasses, der sich nicht an die eigentlichen Urheber des Konflikts herantraute, nämlich die schon weltbeherrschende westlich-christliche Kultur. Dafür wählte er mit wildem Instinkt einen Ersatzfeind: den Juden, weil sich unter dieser verpönten Gestalt die Feindschaft gegen die neue Lehre am sichersten verbarg.«

So schreibt Arnold Zweig im letzten Kapitel seiner »Bilanz der deutschen Judenheit 1933« (1934, Neudruck 1961). Dieses Kapitel ist in den letzten Monaten 1933 entstanden, wie man sofort bei der Lektüre sieht; damals ist der »Tarabas« abgeschlossen worden. Die große Ähnlichkeit mancher Gedanken – woher kommt sie bei zwei Autoren, die damals nicht zusammenkamen und sich nicht sehr mochten? Zweig hatte natürlich das Herbstheft der »Cahiers Juifs« gelesen mit der »Bilanz«. Ferner: Freuds Auffassung, gesprächsweise kundgetan, hatte sich mittlerweile wohl herumgesprochen, also wohl auch Roth beeindruckt. Doch ist hier kein Platz für irgendeine Einflußfrage. Gesagt werden muß aber, daß Zweigs fesselnde Ausführungen auch beträchtliche Schwächen haben, die sie sowohl von Freud wie Roth etwas trennen. Zweig nimmt Freud wörtlich, allzu wörtlich! Er sieht nicht, daß der schwermütig lächelnde Narrator indirekt lehrt und spielt. Der in der Emigration blühende historische Roman (eigentlich gehört auch »Tarabas« dazu) benützt ja eine verwandte Methode. Auch Freuds Bilder und Gesichten sollte man nicht repetieren, paraphrasieren, sondern deuten, um sie zu erfassen. Hier versagt Zweig. Er kommt so dazu, die barbarischen Götter aus grauer Frühzeit nahezu zu verklären und entfernt sich damit

weit vom alten Freud – der übrigens seine fast narrative Methode dann im »Mann Moses« selbst klarstellt.

*Roths Absicht*

Roth wollte also die harthörigen Europäer von damals auf etwas im Anzug Befindliches, etwas schwerfaßlich Sinnloses vorbereiten, das sich nicht bloß mit Wirtschaftsegoismus, Rassismus usw. wird erklären lassen. (Jüngst hat auch Sebastian Haffner das spezifisch Sinnlose der Judenvernichtung betont, in seinen »Anmerkungen über Hitler«.) Solch einen Grad höllischer Sinnlosigkeit, das scheint Roth zu beobachten, hat es in der Geschichte bisher höchstens im Phänomen des Religionskriegs gegeben, genauer: in manchen Zügen religionskriegerischer Fanatismen; vielleicht hat es ihn aber auch noch niemals gegeben. Klug und vorausschauend war es, als die drei Autoren Roth, Freud und Werfel (der letztere in dem oben genannten Aufsatz) den Begriff eines neuen kommenden Religionskriegs faßten, wobei Roth wohl als einziger erkannt hat, daß dieser anhebende braune Religionskrieg gegen jedwede Religion geht, daß es ein merkwürdiger Religionskrieg ist, der ursprünglich motiviert wurde durch den subkutanen Haß auf die erlebte, die täglich erlebte Religion, also das Christentum, dessen Kreuze über unseren Städten auf den Kirchtürmen und Kuppeln zwar noch glänzen, aber demnächst durch Hakenkreuze ersetzt sein könnten, wie es Franz Ferdinand Trotta am Ende halluziniert. Das ist übrigens im Frühherbst 1938 geschrieben. Inmitten dieser Zukunft (Speers Städtepläne näherten sich dann ihr) sah Roth die Rolle des jüdischen »Prügelknaben« als das Äußerste an Sinnlosigkeit an: Der Jude ist nicht der am giftigsten Gehaßte, aber der wirklich Geschlagene; die Christen kommen später »dran« – um das Ganze verkürzt auszudrücken. – Ein absurder Gedanke?[1]

Psychologie einzelner Individuen liegt außerhalb der Absicht dieser Seiten; am wenigsten kann eine Psychologie Hitlers aufgerollt werden.[2] Eine Sprachbeobachtung sei aber gestattet. Man erinnere sich an den Satz jenes Gauleiters (es ist übrigens der

1 Philosophisch-theologische Gedanken zur Judenfrage habe ich im Vorstehenden bewußt beiseite gelassen. Es gibt aber einen klassischen Gedankengang, der für Roth nachweislich wichtig geworden und der ihm schon seit der Zeit des »Radetzkymarsch« vertraut gewesen ist. Diesen Gedanken, gewiß mehr am Rande unseres Themas, will ich dem Leser vorstellen in jener prägnanten Form, in der er Mitte der dreißiger Jahre in Österreich publiziert worden ist. Das kam so: Von 1934 an hat Roth oft Mannigfaltiges, Großes und Kleines, in einer österreichischen Zeitschrift publiziert, die den (wenig zutreffenden) Titel »Der christliche Ständestaat« führte und die von zwei Männern geleitet wurde, die Roth gut kannte und schätzte: Dietrich von Hildebrand und Klaus Dohrn. Hildebrand hat nun die in seiner Zeitschrift seit Jahren geäußerten Gedanken zur Judenfrage 1937 zusammengefaßt und geklärt in einem langen Vortrag, der im selben Jahr gedruckt wurde. Aus ihm will ich zitieren; er ist übrigens heute bequem zugänglich in Hildebrands Band: »Die Menschheit am Scheideweg«, 1960. Ich kann aus Platzgründen im Folgenden nur zwei Gedanken herausgreifen (die im damaligen Österreich, jedenfalls in Wien, bei hoch und niedrig nahezu vergessen, verschmäht waren, obwohl es sich um klassische Katechismuswahrheiten handelt):

»Christus sprach zur Menschheit, indem Er zu dem Volk Israel sprach, und die Antwort Israels auf Seine Epiphanie war die Antwort der Menschheit . . . Es ist mehr als naiv, die Kreuzigung Christi als eine spezifische Antwort nur des jüdischen Volkes anzusehen, als ob, wenn Er Römer, Grieche, Perser oder Germane gewesen wäre, seine Volksgenossen Ihn nicht gekreuzigt hätten. Das Crucifige war die Stimme der erbsündigen Menschheit, die Israel hier wie überall

Münchner Gauleiter Wagner gewesen): »Jetzt haben wir die Juden hinausgeschmissen, nun kommen die Hostienfresser dran.« Hitler machte in den Tischgesprächen einen ähnlichen sprachlichen Unterschied. Er wolle, sagte er, die Juden ausmerzen

---

vertrat . . . Menschen wegen ihrer Abstammung verfolgen, heißt den gottebenbildlichen Menschen . . . als Tier behandeln . . . Es bedeutet eine Entmenschung. – Vor allem aber müssen alle Katholiken den heutigen Kampf gegen die Juden als eine Angelegenheit empfinden, die sich zentral gegen sie selber richtet. Hat Christus der Herr nicht gesagt: Was ihr dem Geringsten Meiner Brüder getan habt, habt ihr Mir getan? Ist darum die Diffamierung und Entwürdigung der Juden nicht ein direkter Angriff auf den Deus incarnatus, auf die in der Menschwerdung geheiligte Menschennatur? Wahrlich, worum es heute dabei geht, ist nicht eine völkische Spezialangelegenheit, nein, uns allen gilt: Tua res agitur! Dich geht es an!«

Mit welchem Gefühl Roth diese Zeilen gelesen haben wird, mag sich leicht ausmalen, wer an die Szene denkt, in der Carl Joseph auf den jüdischen Geldverleiher Kapturek losgeht, eine Szene, die den Schlußgedanken des zitierten Textes narrativ gestaltet.

2 Die Psychologie Hitlers soll, wie gesagt, außer acht bleiben. Trotzdem gebe ich einem Schriftsteller im Folgenden das Wort, der die bisherige Forschung über Hitlers Umgang mit der Religion soeben klug zusammengefaßt hat. Arno Plack schreibt in »Wie oft wird Hitler noch besiegt?«, S. 272, es gebe für eine Kampfgemeinschaft »kein stärkeres Mittel sich zusammenzuschließen als die Verwerfung und Entheiligung dessen, was ihren Feinden am höchsten gilt. Hitler ist auch in dieser Hinsicht Stalin, den er bewundert hat (›eine ungeheure Persönlichkeit‹) und von dem er manches ›gelernt‹ hat, gefolgt. In der sogenannten Kampfzeit sich noch als ›überzeugten Katholiken‹ gebend, um die gläubigen Massen Süddeutschlands zu gewinnen, hat er deren Gott in den späteren Reden immer häufiger durch jene ›Vorsehung‹ ersetzt, die er für seine eigene weltpolitische ›Sendung‹ in Anspruch nahm. Nach dem Kriege gedachte er mit den Geistlichen beider Konfessionen abzurechnen ›ohne langes Federlesen‹. Einer, der den ›Führer‹ kennen mußte, sein Rechtsanwalt und später Reichsjustizkommissar Dr. Hans Frank, hielt ihn für ›gottlos bis ins Mark seines Wesens hinein‹.«

Auch bei allen anderen Führern bestand ein Ineinander von dumpf elementarer Emotion und gelenkig schlauer Planung, besonders wo es Steuerung von Massenaffekten galt. Alle Maßnahmen, schon die (nur halbgeglückte) Reichskristallnacht, waren ja vorbereitende Plan-Schritte im Blick auf die Versklavung des Ostens zwecks Besiedlung. Für dieses höchst blutige Vorhaben, das nicht so langwierig wie Stalins Kulakenvertilgung ausfallen sollte, galt es, Emotion ebenso wie Mordpersonal rechtzeitig zu testen und zu vervollkommen. Da war zum Beispiel das Niederlegen der christlichen und humanen Hemmschranken zeitig vorzubereiten. Für eine solche Randzone unseres Themas (das ja nur dem »Haß« und seiner Herkunftseigenart gegolten hat) ist natürlich der Historiker zuständig, dem ich freilich die Bekanntschaft mit so unbekannten Dingen, wie es Roths einschlägige Gedanken sind, nur empfehlen könnte – wissend, daß sich mancher Historiker allerdings schwer tun würde, sie in ihrer ganzen Differenziertheit aufzunehmen. Ich komme zu diesem pessimistischen Urteil, weil ich soeben Bernd Martins so differenzierungsarme Darstellung der »Judenverfolgung und -vernichtung unter der nationalsozialistischen Diktatur« gelesen habe; es ist sein Beitrag in dem (eine Freiburger Ringvorlesung festhaltenden) Sammelband »Die Juden als Minderheit in der Geschichte«, den er selbst »angeregt« und zusammen mit Schulin 1981 herausgegeben hat. Der Kern seiner »Schlußbemerkung« lautet: »Der Antisemitismus war und ist das Ritual der christlich geprägten westlichen Zivilisation. Seine Ursachen liegen im Haß auf das Nicht-Identische . . . ein Haß, der permanent mit dem christlichen Toleranzanspruch kollidiert. Eine endgültige Lösung einer – wie in den 30er Jahren international als solcher anerkannten – Judenfrage war allein im westlichen Kulturkreis vorstellbar. Daß diese Lösung in Deutschland versucht wurde, ist, von der langen Geschichte des Antijudaismus her gesehen, eine (!) Akzidenz (!), die sich jedoch für den Zeithistoriker aus den Hypotheken des preußisch-deutschen Sonderweges erklärt« (S. 314f.). Erklärt? Aber schon der erste Satz hat uns verblüfft. Diese vielsagende Wortwahl: »Ritual« – wo doch das selbstgewählte Thema die braune Judenvernichtung ist! Glücklicherweise ist dem Autor (und Herausgeber) keiner der Beiträger auf solchen Wegen gefolgt, die wohl mit rationalistischem Systemzwang sowie mit der seit längerem bestehenden Religionsverdrossenheit zusammenhängen mögen.

und die Kirchen »zertreten«. Ob hier die Sprache verräterisch gewesen ist, müssen wir den Historikern überlassen. Allerdings wird fast jeder, der damals gelebt hat, eine bestimmte Erfahrung gemacht haben: In der Sicht und in der Sprache der *infima plebs*, der Oliviers, schien es sich so zu verhalten: die Gehaßten waren die Hostienfresser und waren überhaupt die Unbeugsamen; die Geschlagenen, die zu Schlagenden waren die Juden; an ihnen konnten sie sich austoben, das war das ihnen vorgeworfene Futter (Reichskristallnacht). Während des Krieges kamen allerdings noch andere Entwicklungen und Pläne dazu. Mit anderen Worten: Die Juden traf der Sekundärhaß vernichtend; der Primärhaß, der gifthaltigste, bot das Energiereservoir dafür. Der Primärhaß ist aber zu seiner vollen, spezifischen blutigen Verwirklichung oder Entladung nicht mehr gekommen.

Natürlich besteht ein Gegensatz zu früheren Gedankengängen des Autors Roth, der sich in der Tat selbst ein wenig widerspricht, nämlich zu jenen Gedankengängen, welche die Existenz zweier Haßstrahlen andeuten, deren einer den Christen, deren anderer den Juden gilt, wobei jedoch beide Strahlen oft teilverschmolzen sind: durch den »Lästerhaß«, der keinen besonderen Unterschied zwischen Madonna und Thorarolle macht. Es sind also zwei Affekte, die sich allerdings gegenseitig »befruchten« können, zwei verschiedene Affekte, die vielleicht noch andere, ebenso scheußliche »Brüder« bekommen könnten. Es ist und bleibt ein gewisser Widerspruch bei Roth; ich will ihn nicht leugnen, würde aber auch Leser verstehen, denen er gefällt.

Ebensowenig kann ich die Frage beantworten: Gibt es denn wirklich einen so riesigen, überall unter dem Boden Mitteleuropas (besonders Deutschlands und Österreichs) schlummernden energiegeladenen Haß gegen jedwede *pietas?* Roth nahm eine solche unterschwellige Riesengröße ohne weiteres an; es ist die Voraussetzung all seiner Gedanken zum Thema. Ich sagte: gegen jedwede *pietas*. Am meisten gegen aufgeklärt-bewußte.

Ich vermute: Er wird damit wohl ebenso Recht gehabt haben wie mit seinen verschiedenen Voraussagen, deren Eintreffen wir erlebt haben. (Sein Buch »Der Antichrist« von 1934 bleibe hier außer acht, es war ein erster Anlauf halb diskursiver Art gewesen; es ist ein mißlungenes Buch geworden.)

Manchmal scheint mir, als kündigten die seit zehn Jahren in Deutschland und Österreich intensiver werdenden Lästerungen die Existenz der unterschwelligen Energie wieder deutlicher an, die hoffentlich ein Politiker nie wieder anzapfen wird. Die Zeit, da der Haß verkrochen leben mußte, geht jetzt zu Ende.

Der Haß hat heute seine altvertrauten antiklerikalen Details weitgehend verloren, da er in den Klerus selbst stellenweise eingedrungen ist, ohne daß dieser es recht gemerkt hätte. Ich möchte zum Schluß für alle künftige Beschäftigung mit Fragen des Hasses von dem naheliegenden, dem gefälligen Rationalismus, wie er auch bei Historikern wohlgelitten ist, entschieden abraten.

Wie ich es meine, zeigt die folgende Geschichte:[3]

3 Den Ursprung der Geschichte kenne ich nicht: zum erstenmal bin ich ihr begegnet, als ich Ludwig Strauß' kleines Buch »Wintersaat« von 1953 las, eine Aphorismensammlung (übrigens

*Nachspiel*

Es war nach einem Vortrag, in dem ich Roths Antwort auf die Frage: »Woher der Haß?«, also die »These«, auf ihre Richtigkeit geprüft hatte, als ein Kollege leise Zweifel anmeldete. Das sei alles noch gar nicht recht wissenschaftlich bearbeitbar mangels Vorarbeiten, meinte er im Gespräch. »Haß? Wer haßt? Welche Gruppen? Welche Interessen verfolgend? Alles noch so dunkel wie vermutlich das beschworene Unbewußte selbst!« Ähnliches könnten die Leipziger Verwandten Roths auch schon gesagt haben, ging es mir durch den Kopf, hoffentlich geht es uns einmal nicht ähnlich. Auch nach meinem Hinweis auf die Dringlichkeit einer Beobachtung und Erforschung des Lästerungsdranges, auf meinen Hinweis darauf, daß wir Schreibenden auch auf die Zeitgefahren in publizistischer Verantwortung hinzuweisen hätten, blieb er dabei, daß man, ohne saubere Vorarbeiten, ein im Halbdunkel liegendes Gelände lieber nicht betreten sollte. Schade, daß mir da die jüdische Geschichte vom Halbdunkel nicht einfiel – welche ich jetzt anfügen kann.

Ein durch die nächtlichen Gassen nach dem Abendtrunk beschwingt heimwärts Wandelnder bemerkt plötzlich, daß er seinen Hut nicht mehr hat, den er doch in der Wirtsstube noch bei sich gehabt hatte. Er sucht lange und vergeblich straßauf, straßab, immer auf der beleuchteten Straßenseite; er gibt es auf, ohne die unbeleuchtete Seite auch nur eines Blickes gewürdigt zu haben. Sollte er übrigens gedacht haben, morgen sei auch noch ein Tag, so hätte er nicht mitbedacht, daß am Morgen ein Dieb den Hut schon könnte mitgenommen haben. Ja: Licht ist gut, Besonnenheit besser, Rationalismus zwar beruhigend, aber ganz und gar unweise.

---

die beste, die ich aus der deutschen Literatur unseres Jahrhunderts kenne: heute greifbar in den »Dichtungen und Schriften«, 1963). In der »Wintersaat« kommt nämlich folgende Abfolge von drei zusammengehörigen »Aphorismen« (Thema: Rationalismus) vor: »Die Klugheit des Rationalisten ist die des Betrunkenen in der Anekdote, der seinem Hut nicht auf der dunklen Straßenseite nachforscht, wo er ihn verloren hat, sondern auf der beleuchteten, wo er ihn besser suchen kann. – Der Irrationalist will uns einreden, daß, wer die Augen schließt, rascher schreite und sicherer greife. – Was als Gradunterschied der Klugheit erscheint, ist oft nur ein Gradunterschied an Mut des Anschauens.« (In »Dichtungen und Schriften«, S. 770 f.) – Der beste Vorstoß gegen den geläufigen bequemen Rationalismus samt seinen Voreiligkeiten, oder sagen wir mit Ludwig Strauß: gegen den Mangel an »Mut des Anschauens«, ist jüngst Martin Kriele gelungen in seinem »Befreiung und politische Aufklärung«, 1980. Das dritte Kapitel enthält z. B. eine scharfsinnige Formulierung und Beantwortung der Frage, wie weit unbewußte Motivationen im politischen Leben wissenschaftlich zugänglich werden können und sollen. – Einiges aus der Sekundärliteratur, die mir wertvoll geworden ist, nenne ich in meinen »Bemerkungen zu Joseph Roth«, enthalten in der Festschrift für Werner Wirthle »Weinlaub und Winkel«, hg. v. Fritz Barkowski und Dieter Hoffman, Kransberg 1983. – Roths Aufsatz zur Bücherverbrennung aus den »Cahiers Juifs«, nicht enthalten in den »Werken«, ist sorgfältig nachgedruckt in: Joseph Roth, Kleine Schriften der Deutschen Bibliothek Nr. 5, hg. v. Brita Eckert und Günther Pflug, Frankfurt 1979.

Marguerite Léna, geboren 1939, ist seit 1961 Mitglied der Apostolischen Gemeinschaft Saint François Xavier; sie lehrt Philosophie an der Institution Sainte-Marie von Neuilly; Mitglied des Redaktionskomitees der französischen Ausgabe von Communio. Den Beitrag auf Seite 418 übersetzte aus dem Französischen August Berz.

Der Beitrag auf Seite 430 ist die erweiterte Fassung des Vortrages, den Görres am 6. Juli 1984 auf dem 88. Deutschen Katholikentag in München gehalten hat.

Josef Friedrich Doppelbauer, geboren 1918 in Wels/Oberösterreich, lehrt als ordentlicher Professor Orgel, Tonsatz und Komposition am Mozarteum in Salzburg. Bei dem Beitrag auf Seite 457 handelt es sich um den Text, den Doppelbauer auf der XV. Kirchenbautagung in Trier (11.-14. April 1983, Thema: Der architektonische Ort der Kirchenmusik) vorgetragen hat.

Paul Stöcklein, geboren 1909 in Weiden/Opf., lehrte Neuere deutsche Philologie, zunächst als Privatdozent an der Universität München, ab 1957 als ao. Professor an der Universität Saarbrücken, 1961 als ordentlicher Professor an der Universität Frankfurt, 1975 als Honorarprofessor an der Universität Salzburg.

# Genmanipulation beim Menschen der Zukunft

*Von M. Arranz Rodrigo*

1. Es sind fünfunddreißig Jahre her, daß Orwell den vieldiskutierten Roman veröffentlicht hat, dessen kurzer Titel sich mit dem Jahr deckt, in dem wir jetzt leben.[1] Merkwürdigerweise begehen wir auch das hundertste Jahr seit dem Tod Mendels, des Begründers einer der Wissenschaften, die heutzutage sehr zur Beunruhigung beitragen: der Genetik. Bis jetzt sind die Weissagungen Orwells in bezug auf den Großen Bruder nicht in Erfüllung gegangen, doch das Mißtrauen gegenüber den Manipulationsmöglichkeiten, die von der Naturwissenschaft uns Tag für Tag in die Hände gelegt werden, wächst mehr und mehr. Die »Wackere Neue Welt« Huxleys bleibt immer weniger eine *science-fiction* und beginnt zu einer auf uns zukommenden bedrohlichen Möglichkeit zu werden.

Es vergeht kaum ein Tag, ohne daß man neue Techniken zur Manipulation von Lebewesen bekanntgibt, und zwar nicht nur in Sensationsblättern, sondern auch in solchen Veröffentlichungen, die mit Recht ernst zu nehmen sind. Die Unterkühlung, die Gestation fremder Eizellen und deren Befruchtung im Labor mit Sperma, dessen Herkunft man nicht kennt, sind nicht mehr Zukunftsvisionen, sondern sind zur täglichen Praxis geworden. Schon prahlt man mit der Möglichkeit, in den Menschen die Geninformation zu bringen, die so schwerwiegende Funktionsstörungen wie den Krebs ausschließen würde, und die biologischen Mechanismen zu kontrollieren, die das Altern und Sterben auslösen, sowie Pflanzen hervorzubringen, die imstande sind, den Stickstoff der Atmosphäre direkt zu synthetisieren. Die ganze Welt war verblüfft, als kürzlich die Presse von einer Reihe von Experimenten sprach, bei denen Schimpanseneier mit menschlichem Sperma befruchtet wurden, wobei es auch gelang, die ersten Zellteilungen herbeizuführen. Diejenigen, die diese Experimente vornahmen, brachen sie schließlich ab, weil sie wahrscheinlich über ihre eigene Kühnheit erschraken. Doch wie lange wird es gehen, bis skrupellosere Biologen sich entschließen, solche Experimente zu Ende zu führen?

Alles scheint darauf hinzuweisen, daß wir vor einer der kolossalsten technologischen Umwälzungen der Menschheitsgeschichte stehen. Wenn die Kenntnis und Beherrschung physikalischer Prozesse – wie die des Dampfes, der Elektrizität, der Kernspaltung – zu ihrer Zeit unglaubliche Fortschritte bedeuteten, so kann die zunehmende Manipulation der verborgensten

1 George Orwell, Die Utopie 1984 (erschienen 1949).

Lebensmechanismen Folgen zeitigen, von deren Tragweite wir uns bloß eine vage Vorstellung machen können.

2. Die neuen Perspektiven sind dermaßen glorifiziert worden, daß man sogar von einer »zweiten Genesis« spricht, womit man die Möglichkeit andeuten will, die gesamte Biosphäre total umzuformen.[2] Das hat viele erschrecken lassen, da sie überzeugt sind, daß bei den Menschen technologische Macht nie im Gleichschritt gewesen ist mit sittlicher Umsicht und Verantwortungsgefühl. Wenn man sich vor Augen hält, wie weit uns die Herrschaft über die Kräfte geführt hat, welche die Atomkerne zusammenhalten, und wer an die Waffen denkt, die aus dieser Herrschaft abgeleitet werden, verwundert es nicht, daß viele Leute vermuten, die Herrschaft über die Geheimnisse des Lebens könne noch viel schrecklichere Folgen haben. Eine traurige Erfahrung bestätigt uns, daß es nie eine wenn auch noch so schreckliche Waffe gegeben hat, die nicht bei irgendeinem Anlaß vom Menschen verwendet worden wäre.

Auf alle Fälle ist man sich bewußt, daß für die Menschheit eine neue Ära von Möglichkeiten und Verantwortlichkeiten beginnt. Wenn es bis jetzt blinde Kräfte waren, welche die Evolution steuerten, so nähert sich jetzt der Zeitpunkt, an dem der Mensch die Zukunft des Lebens in seine eigenen Hände nehmen kann. Zum ersten Mal in der Geschichte beginnt eine biologische Spezies imstande zu sein, ihr künftiges Schicksal zu planen und zu steuern,[3] da sie ihre eigenen Nachkommen als Experimentiermaterial verwenden kann.[4]

3. Von Manipulation des Menschen zu sprechen kann mißverständlich sein, insofern man ihn bekanntlich auch durch Terror, gutgelenkte Propa-

---

2 A. Rosenfeld, The Second Genesis. In: The Coming Control of Life. New York 1969.

3 »Vor dem Erscheinen der Menschheit konnte keine Spezies ihr evolutives Schicksal wählen. Die Menschheit besitzt die Techniken dazu, und man verfügt über immer mächtigere Techniken, um die Genveränderung zu steuern« (F. J. Ayala / J. W. Valentine, La evolución en acción. Madrid 1983, S. 371.)

»Während der Mensch seinen heutigen Zustand als Ergebnis von natürlichen Vorgängen erreicht hat . . . , kann er nun diese Vorgänge zu beherrschen lernen . . . Um die jetzigen Probleme zu lösen. müssen wir jedoch beginnen, möglichst viel zu lernen über die Natur und den Ursprung der lebendigen Organismen einschließlich der komplexen menschlichen Gesellschaften. Zweitens müssen wir uns geeignete und zuverlässige Methoden ausdenken, um diese Kenntnisse in konstruktive Tätigkeiten zu übersetzen« (G. L. Stebbins, La naturaleza de la evolución. In: T. Dobzhansky (u. a.), Evolución. Barcelona 1980, S. 3.)

4 »Die Biologie ist an den Punkt ihrer Entwicklung gelangt, an dem die Folgen ihrer Entdeckungen den Menschen selbst erreichen . . . Die Wissenschaftler spielen in ihren Labors mit Insekten, Fröschen und Vögeln. Der eine wandelt das Geschlecht eines Hahns um, indem er in den Embryo eine chemische Substanz einführt. Der andere sticht mit einem blutverschmierten Stilett in ein Ei und bringt eine vaterlose Kaulquappe ins Dasein. Einem anderen fehlt nichts als ein Tropfen Lymphe, um die Augenfarbe einer Fliege zu verändern . . . Morgen werden unsere eigenen Kinder als Experimentiermaterial dienen.« (J. Rostand, El hombre y la vida. México 1973, S. 27.)

ganda oder unterschwellige Informationstechniken zu manipulieren vermag. In diesem Beitrag wird nicht von derartigen Manipulationen gehandelt. Auch befaßt sich der Text nicht mit Manipulationen, die man durch Drogen oder Elektroden herbeiführen kann, obwohl in nicht allzuferner Zukunft diese Techniken eine entscheidende Bedeutung erhalten könnten. Es soll auch von den Manipulationen durch irgendwelche Operationen abgesehen werden, wenngleich das Kühne, Neue an ihnen uns jeden Tag überrascht.[5]

In diesem Aufsatz wird also einzig von denjenigen Manipulationen gehandelt, die durch die Entdeckung der molekularen Erbbasis ermöglicht worden sind. Wenn die Besonderheiten jeder Spezies und bis zu einem gewissen Punkt auch jedes Individuums in gewissen Molekülsträngen der befruchteten Eizelle kodifiziert sind, aus denen sie hervorgehen, öffnet sich der Wissenschaft offenbar ein neues, weites Feld von Manipulationsmöglichkeiten. Es scheint bloß noch eine Frage der Zeit zu sein, die genaue Lokalisation auf jedem dieser Stränge abzuklären, um dann, indem man sie durch geeignete Techniken manipuliert, im betreffenden Lebewesen die gewünschten Veränderungen herbeizuführen. Wie wir sehen werden, ist die Frage nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick scheint, doch wird der Mensch zweifellos vor Problemen und Zukunftsaussichten stehen, von denen man vor einigen Jahrzehnten noch keine Ahnung hatte.

Schließlich werden wir uns auch nicht mit den moralischen oder praktischen Aspekten der Frage befassen, sondern darauf beschränken zu zeigen, an welchem Punkt sich die heutige Forschung in bezug auf die Techniken befindet, die den Menschen manipulieren.

4. Schon vor der Entdeckung der Nukleinsäuren (durch Watson und Crick 1953) war es den Wissenschaftlern nicht unbekannt, daß sich die Instruktionen für den Aufbau und die Funktion jedes Lebewesens in den Zellkernen der Gameten (Fortpflanzungszellen) befinden. Deswegen bemühten sie sich verbissen, in diesen Kernen experimentell Mutationen herbeizuführen, um die phänotypischen Veränderungen, zu denen die Mutationen Anlaß geben, herauszufinden.[6] Da man jedoch vieles noch nicht wußte und da die Methoden zum größten Teil noch rudimentär waren, entbehrten die hervorgerufenen Veränderungen jeder klaren Richtung, obwohl sie sich beim Studium des Genoms (Chromosomensatz; Träger der Erbinformation) als nützlich erwie-

---

5 Zuerst verpflanzte man Teile des Auges und später so grundlegende Organe wie Niere und Herz. Heute kündigt man uns in ernstzunehmenden Veröffentlichungen die Verpflanzung eines ganzen Kopfes an.

6 Schon seit der Zeit von T. H. Morgan (1866-1945) verwendete man eine Reihe physikalischer oder chemischer Mittel, um das Genom einfacher Organismen wie das des Zweiflüglers Drosophila Melanogaster zu ändern: Bestrahlungen (mit X-Strahlen, ultravioletten Strahlen, Alpha-, Beta-, Gamma . . . -Strahlen, Temperaturwechsel, chemische Behandlung [Salpetersäure, Yperit] . . . ).

sen. Es handelte sich um völlig zufällige Mutationen, da das ganze Genom unterschiedslos der Wirkung physikalischer oder chemischer Wirkkräfte unterzogen wurde. Man wußte nie, welche Elemente in welchem Ausmaß betroffen wurden. Deshalb ließen sich die hervortretenden Wirkungen nie voraussehen. Es war absolut unmöglich, eine genaue, gezielte Manipulation vorzunehmen, selbst wenn sich bestenfalls vermuten ließ, daß Teile des Genoms für bestimmte phänotypische Merkmale verantwortlich seien. Da man nicht über spezifische Mutationstechniken verfügte, konnte man die Richtung der Mutationen nicht steuern. Wenn man z. B. eine Population der Taufliege bestrahlte, kam es sicherlich zu Mutationen, doch ließ sich nie mit Sicherheit erreichen, daß Mutanten mit kurzen Flügeln oder roten Augen entstanden. Infolgedessen führten derartige Mutationen fast beständig zu biologisch minderwärtigen Mutanten und in manchen Fällen zu Mängeln und Anomalien. Auch kam es häufig zu letalen Mutanten.

Heute hat sich die Situation entscheidend verändert. Obwohl unsere Kenntnisse des Kosmos und die Techniken zu seiner Manipulierung immer noch viel zu wünschen übriglassen, verfügen wir doch schon über Mittel, die selektiv gesteuerte Mutationen herbeizuführen vermögen. Die Methoden sind oft dermaßen ausgeklügelt, daß man mit vollem Recht von genetischer Technik und Genchirurgie sprechen kann. Wir sind bereits imstande, vollständige Abschnitte von DNS (Desoxyribonukleinsäure) von einem Organismus auf einen anderen zu verpflanzen, auch wenn es sich dabei um noch so einfache Organismen wie die Bakterien handelt. Wir können auch ganze Kerne von einer Zelle in eine andere verpflanzen, so daß es kein Problem mehr ist, eineiige Zwillinge reihenweise hervorzubringen.

5. Die Techniken zur Veränderung der Zusammensetzung der DNS bestehen darin, daß man ein bestimmtes Genom »umprogrammiert«, indem man neue Gene einführt, die aus anderen Lebewesen gewonnen oder im Labor künstlich hergestellt worden sind.[7] Dazu hat man sich verschiedener Verfahren bedient. Wegen der großen Erwartungen, die es geweckt hat, wird dasjenige Verfahren am meisten beachtet, das die Plasmiden gewisser Bakterien verwendet.

Plasmiden sind außerchromosomische DNS-Einheiten; sie sind ringförmig und stellen möglicherweise eine der rudimentärsten Lebensformen dar. Sie wurden zuerst in der Bakterie Escherichia coli entdeckt, einem unschädlichen einzelligen Organismus, der das menschliche Eingeweide bewohnt. Heute

7 Die moderne Gentechnik ist heute imstande, im Labor Gene synthetisch herzustellen und zu bewirken, daß diese Gene ihre Arbeit in einer lebendigen Zelle mit dem gleichen Effekt verrichten, wie das bei »natürlichen« Genen der Fall wäre. Dies ist z. B. bei dem Gen der Fall, das für die Insulinproduktion verantwortlich ist. Wenn man dieses Gen im Labor herstellt und es auf das Generbe gewisser Bakterien überträgt, produzieren diese Insulin.

wissen wir, daß sie in den meisten Bakterien vorhanden sind. Sie sind fähig, sich unabhängig von der Bakterie, in der sie sich aufhalten, selbst zu vermehren, doch üben sie in der Zelle, in der sie hausen, wichtige Funktionen aus. Beispielsweise verleihen sie ihr – zum Nachteil der menschlichen Spezies – Resistenzkraft gegenüber Produkten, die für sie giftig sind, wie z.B. die Antibiotika. Wahrscheinlich sind sie als endosymbionte Organismen zu betrachten, die noch urtümlicher sind als die Viren, da sie im Unterschied zu diesen nicht außerhalb der Zelle existieren können, die ihnen als Wirt dient.[8]

Mit der Verwendung von Plasmiden in den Techniken der Genbearbeitung begann man Anfang der siebziger Jahre, als es Stanley N. Cohen von der Universität Stanford gelang, Plasmiden aus einer Bakterie zu isolieren, sie herauszunehmen und auf andere Bakterienzellen zu übertragen. Überraschenderweise nahmen diese Bakterien ihre eingepflanzten neuen Gäste nicht nur an, sondern begannen auch, der Umprogrammierung entsprechend zu funktionieren. Noch mehr: Wenn sie sich reproduzierten, übermittelten sie ihren Nachkommen die neuen genetischen Instruktionen, die sie von außen her erhalten hatten. Kurz, sowohl die umprogrammierten Bakterien als auch ihre Abkömmlinge begannen die genetischen Eigenschaften aufzuweisen, die ihre plasmidischen Gäste in sie eingeführt hatten.

Würden vielleicht die Plasmiden selbst eine von außen stammende genetische Information übernehmen? Wenn dies der Fall wäre, könnte man die Plasmiden verändern, um über sie Bakterien umzuprogrammieren. Solche entsprechenderweise manipulierten Bakterien könnten dann zu Organismen werden, die im Dienst des Menschen ständen. Was zunächst als phantastisches Vorhaben erschien, wurde dank der Arbeiten von Herbert W. Boyer zur Wirklichkeit. Die von Boyer ausgedachte Methode bestand darin, Plasmidenringe zu isolieren, sie zu »zerbrechen«; dem Plasmiden ein oder mehrere fremde DNS-Fragmente hinzuzufügen, die Plasmidenringe wiederum »zusammenzuleimen« und sie von neuem Bakterienzellen einzupflanzen.[9]

Alle diese Operationen sind natürlich technisch äußerst kompliziert. Man mußte dazu nicht nur über bekannte Gene verfügen, die man isolieren und auf Plasmiden übertragen konnte, sondern man mußte auch die aus Bakterienzellen isolierten Plasmidenringe zerbrechen und dann wieder zusammenfügen.

---

8 R. P. Novick, Plásmidos. In: »Investigación y Ciencia«, S. 53 (Februar 1981), S. 47-59.

9 Diese Methode setzte voraus, und spätere Experimente haben bestätigt, daß die Plasmiden trotz ihrer relativen Unabhängigkeit genetisch von überraschender Flexibilität sind. Nicht nur können sie bis zu zwei Drittel ihres Gen-Erbes verlieren und dennoch lebensfähig bleiben, sondern sie können auch »neue Gene erwerben und die alten weithin reorganisieren und dabei doch eine Geninformation festhalten, die den Erfordernissen ihres jeweiligen Wirts entspricht. Auch wird dabei die Wirksamkeit ihrer Vermehrung nicht beeinträchtigt« (R.P. Novick, a.a.O., S. 53).

Dennoch wurden alle Schwierigkeiten überwunden. Vermittels einiger spezieller Enzyme, der sogenannten Restriktionsendonukleasen (Restriktasen), die imstande sind, spezifische Basiskombinationen in einem DNS-Strang zu »erkennen« und zu zerteilen, wurden die Plasmiden zerstückelt und, nachdem ihnen die gewünschte genetische Information mitgegeben worden war, wieder zusammengesetzt, indem man neue Enzyme, sogenannte Ligasen, verwendete. Wenn man diese umprogrammierten Plasmiden in Bakterienzellen einpflanzte, begannen sowohl diese als auch ihre Abkömmlinge der neuen Geninformation entsprechend zu funktionieren. Diese selektive Manipulation genetischer Programme war nun nicht mehr ein bloßer Traum, sondern zu einer Technik geworden, die sich in den Labors weit verbreitete.

Die Plasmiden sind also ein ideales Instrument, um das Genom der Bakterien umzuprogrammieren, da sie eine Geninformation zu übermitteln vermögen, ohne daß diese zurückgewiesen wird. Diese Technik hat es erlaubt, die Verwendung von Bakterien in einer ganzen Reihe pharmazeutischer und industrieller Prozesse vorzusehen. Als Lebensformen mit recht einfacher Struktur vermehren sich die Bakterien in schwindelerregender Geschwindigkeit.[10] Wenn sie durch eine Genmanipulation entsprechend umprogrammiert sind, können sie zu verborgenen, absolut zuverlässigen Arbeitskräften werden.

Obgleich diese Entdeckungen noch relativ neu sind, hat man schon mit Anwendungen jeglicher Art begonnen.

Die pharmazeutische Industrie z. B. hat bereits damit angefangen, bei der Herstellung sehr wichtiger Produkte, die bei den herkömmlichen Methoden überaus teuer zu stehen kommen, Bakterien zu verwenden. Zu diesem Zweck programmiert man Bakterienkulturen durch die geschilderten Techniken um und fügt in ihr Genom das genetische Programm ein, das für die Produktion der gewünschten Substanzen verantwortlich ist. Auf diese Weise stellte man im August 1983 Insulin her, ein für Zuckerkranke absolut notwendiges Hormon, das aus den Bauchspeicheldrüsen von Schweinen, Schafen und Rindvieh nur mit sehr hohen Kosten zu gewinnen ist. Weitere Heilmittel und Hormone, z. B. Endorfin, ein natürliches Gehirnanalgetikum, und Interferon, das für die Immunologie und Krebsforschung sehr wichtig ist, das Wachstumshormon und eine Vielzahl von Wirkstoffen und Vitaminen ließen sich auf ähnliche Weise gewinnen. Man brauchte dazu bloß Bakterien entsprechend umzuprogrammieren und durch Plasmiden in die Gene einzufügen, welche die Herstellung der gewünschten Produkte kodifizieren.

Ein weiteres vielversprechendes Anwendungsfeld für die neuen Techniken

---

10 Die Escherichia coli z. B. tut dies in einem Rhythmus von mehr als siebzig Generationen am Tag, was ein Total von ungefähr fünfzigtausend Millionen Individuen ergibt.

ist vom medizinischen Standpunkt aus das der Impfstoffe. Die Impfung besteht darin, daß man in einen Organismus mäßig virulente Mikroben einführt, damit darin das Immunisierungssystem zu wirken beginnt. Dies kann mit gefährlichen Nebenwirkungen verbunden sein, da es schließlich schädliche Viren sind, die in den Organismus hineingebracht werden. Diese Nebenwirkungen können verschwinden, wenn das, was eingeführt wird, bloß die Proteinhülle der krankheiterregenden Mikrobe ist. Das würde genügen, um das Immunisierungssystem anzuregen, und Nebenwirkungen jeder Art würden vermieden. Die Techniken zur Umkombinierung der DNS ermöglichen es uns, solche Proteine zu produzieren, die sich als Impfstoffe verwenden lassen.

Doch noch nicht genug damit. Verschiedene Industriezweige beginnen ernsthaft die Verwendung manipulierter Gene zu planen, um z. B. in minderwertigen Vorkommen wertvolle Metalle zu speichern, Müll in Brennstoff zu verwandeln und Biomasse von geringer Qualität in Proteine zu verwandeln, die zur Nahrung dienen können. Auch die Ökologen können entsprechende Bakterien verwenden, um Kohlenwasserstoffe abzubauen, so daß die fürchterliche Bedrohung durch die schwarzen Fluten der Ölpest ein Ende hätte.

Man hat vor, auch an komplizierteren Organismen, als die Bakterien es sind, Genmanipulationen vorzunehmen, doch verfügt man noch nicht über die nötigen Kenntnisse und Techniken. Wenn dies einmal möglich wäre, könnte man die Genprogramme von Pflanzen und Tieren ändern, um unerwünschte Eigenschaften auszumerzen und die Rendite und Nützlichkeit zu steigern. Derartige Experimente wurden an Mais-, Tomaten- und Kartoffelpflanzen vorgenommen. Man beabsichtigt auch, Nährpflanzen hervorzubringen, deren Gene die Fähigkeit kodifizieren würden, den Stickstoff der Atmosphäre direkt zu verwerten. Wenn dies gelänge, wäre es lange nicht mehr so notwendig, Düngemittel zu verwenden.

Schließlich: Wenn Genmanipulationen an höheren Organismen eines Tages möglich wären, würden sich der medizinischen Praxis ungeahnte Horizonte eröffnen. Wie wir wissen, geht ein Großteil von Funktionsstörungen und organischen Krankheiten auf erbliche Mißbildungen und Anomalien zurück, die in der DNS kodifiziert sind.[11] Wüßte man genau, welche Molekülstränge dafür verantwortlich sind, und würde man vor allem über die Technik verfügen, um sie entsprechend zu manipulieren, so wären wir in der Lage, diese Krankheiten an ihrer Wurzel zu bekämpfen. Wie wir sehen werden, sind derartige Therapien noch eine ferne Hoffnung.

6. Man darf jedoch nicht meinen, die einzige Technik, die heute in der

---

11 Beispielsweise das Retinablastom, die Phenylketonurie, die sichelförmige Anämie, der Mongolismus, das Down-Syndrom . . .

genetischen »Ingenieurskunst« möglich sei, bestehe in der Verwendung von Bakterienplasmiden. Es gibt noch weitere Methoden, die wir, wenn auch nur kurz, festhalten wollen.

Die Viren z. B. stellen wenigstens theoretisch ebenfalls ein ideales Instrument zur Übermittlung genetischer Instruktionen an ein Zellgenom dar, das man zu ändern wünscht. Bekanntlich sind die Viren Mikroorganismen von recht einfacher Struktur, denn sie bestehen aus DNS-Molekülen und einer Schutzhülle aus Protein. Viren können außerhalb der Zellen leben, doch dann bleiben sie unwirksam und vermehren sich nicht. Wenn sie jedoch in eine Zelle eindringen, so bewirken sie, daß ihr genetisches Programm an die Stelle desjenigen der Zelle tritt und daß diese ihren Metabolismus (Stoffwechsel) in Entsprechung zu den neuen Informationen umprogrammiert. Das Virus beginnt also sich zu vermehren, bis die Zelle abstirbt. Wo ein einziges Virus eindrang, kommen nun viele vor und sind bereit, in neue Zellen einzudringen.

Diese Fähigkeit der Viren, die genetischen Instruktionen der Zellen, in die sie eindringen, zu ändern und umzuprogrammieren, hat die Aufmerksamkeit der Biochemiker auf sich gelenkt, die darin ein wirksames Instrument zur Übermittlung von Instruktionen erblicken. Wenigstens theoretisch könnte man daran denken, die Genprogramme der Viren entsprechend zu ändern, sie mit den Instruktionen zu versehen, die man zu übermitteln wünscht, und sie in die Zellen eindringen zu lassen, deren Metabolismus man ändern möchte. Diese Methode birgt jedoch allzuviele unbekannte Risiken in sich, als daß sie sich beim Menschen schon heute wirksam verwenden ließe.[12]

Eine noch viel radikalere Manipulationsform als jede der geschilderten ist das Klon(ier)en, das in der Herstellung von Zygoten besteht, deren Geninformation aus einem einzigen Elternteil stammt. Eine Zygote, d. h. eine befruchtete Eizelle, entsteht aus der Verschmelzung der Zellkerne zweier Geschlechtszellen. Ihre Chromosomenstruktur ist normal, nämlich diploid. Die Geschlechtszellen hingegen haben eine haploide Struktur, d. h., sie besitzen bloß die Hälfte der Chromosomen der normalen Keimzellen ihrer Spezies. Deshalb kann man sagen, daß jeder der beiden Elternteile je zur Hälfte zur Geninformation des künftigen neuen Organismus beiträgt. Jedes Lebewesen weist zu gleichen Teilen die Geninformation von seiten des Vaters und der Mutter auf. Das Klonen besteht darin, daß man Zygoten hervorbringt, deren genetische Information von einem einzigen Elternteil stammt. Dies besagt, daß der Organismus, der aus dieser Zygote entstünde, ein eineiiger Zwilling des Organismus wäre, aus dem die Geninformation stammt.

---

12 E. L. Tatum, La biología molecular y el provenir de la medicina. In: »Biología molecular«. Madrid 1976, S. 53-70.

Die Technik des Klonens besteht darin, daß man aus einer Eizelle ihren Kern entfernt und ihn durch den vollständigen Kern einer somatischen Zelle ersetzt, d. h. einer Zelle, die einen vollständigen Chromosomensatz enthält. Wenn man anschließend imstande ist, diese Eizelle zu einer normalen ontogenetischen Entwicklung zu bringen, wird der daraus hervorgehende Organismus ein eineiiger Zwilling des Organismus sein, dem man den Kern entnommen hat, mit dem die Eizelle befruchtet worden ist. Und die Geninformation des neuen Organismus wird genau die gleiche sein wie die des Spenders des Zellkerns. Falls man über eine hinreichende Zahl von Eizellen verfügt, läßt sich natürlich aus einem einzigen Individuum eine praktisch unbeschränkte Menge von »Ablichtungen« beziehen.

Das Beunruhigende an dieser Sache liegt darin, daß die geschilderte Technik nicht dem Reich der Phantasie angehört. Rostand hat sie bereits mit gewissem Erfolg auf Kröten und Frösche angewandt. Gegenwärtig versucht man Kloniertechniken bei Säugetieren, z. B. bei Ratten und Mäusen, die in bezug auf die Genkomplexität sich nicht allzusehr vom Menschen unterscheiden. Zwar hat sich noch kein totaler Erfolg eingestellt, doch macht es den Eindruck, daß es nicht mehr allzu lange dauern wird, bis die Biologen imstande sein werden, die Klonierung bei jedem Organismustyp zu verwenden.

Sobald einmal der Mensch die Kloniertechniken im Griff haben wird, wird die künstliche Selektion von Pflanzen und Tieren von außerordentlichem Leistungsgrad umwälzend vorangetrieben werden, da man dann diejenigen Exemplare, die man als die verheißungsvollsten ansieht, nach Belieben »ablichten« kann, ohne sich vor den Zufälligkeiten der sexuellen Rekombination fürchten zu müssen. Doch wird man erst noch sehen müssen, ob diese äußerste Selektion besser oder schlimmer ist als der Polymorphismus. Auf weite Sicht ist es möglicherweise zu gefährlich, den genetischen Polymorphismus der Spezies zu vermindern, doch ist es natürlich möglich, ein zufriedenstellendes Gleichgewicht zu erreichen.

Als Hauptproblem wird sich wahrscheinlich das der Anwendung auf den Menschen stellen. Falls man über Eizellen und die Methoden, sie zur Reife zu bringen, verfügt, wird man in jedem Alter eine mit sich selbst identische Nachkommenschaft erhalten können. Man braucht dann diese Eizelle bloß mit einem somatischen Zellkern zu befruchten. Dann wird man überdies zur großen Freude der Rassisten die Reinheit einer Rasse in vorher ungeahnte Extreme steigern können. Vom Gebrauch, den man von einer Technik wie der des Klonens macht, hängt offensichtlich die Zukunft der Menschheit zum großen Teil ab.

9. Wenn wir uns nun nach den gegenwärtigen Grenzen der Lebensmanipulation fragen, so ist festzustellen: Mit Ausnahme des Klonens, dessen Auswirkung sehr groß sein kann, ist es noch recht wenig, was die genetische

»Ingenieurskunst« mit den Techniken, über die sie momentan verfügt, tatsächlich zustande zu bringen vermag. Und wenn man die Frage gründlich prüft, so sieht man auch, daß das Klonen die Biosphäre nur in negativem Sinn verändern kann. Es bringt ja nichts Neues hervor, sondern merzt bloß dadurch, daß es die der eigenen Vorliebe entsprechende Vervielfachung von bereits existierenden Genomen fördert, Vielgestaltigkeit und Verschiedenartigkeit aus.

Eine wirklich zweckdienliche Manipulation der Lebensmechanismen würde folgende Bedingungen voraussetzen:

a) Eine genaue Kenntnis der Elemente, aus denen sich die verschiedenen Genome zusammensetzen, und der Mechanismen ihres Funktionierens.

b) Die vollständige Bestimmung der Beziehungen, die zwischen den DNS-Strängen und den in ihnen kodifizierten phänotypischen Merkmalen besteht, d. h. das entsprechende Wissen darum, wofür – für welche Strukturen und für welche Funktionen – die Stränge verantwortlich sind.

c) Ein hinreichendes technisches Können, um die DNS-Stränge in jeder Klasse von Organismen manipulieren zu können.

d) Eine sichere Kenntnis der Auswirkungen, welche die Manipulation auf nahe und mittlere Sicht zeitigen könnte. Und eine genügende Kenntnis der Veränderungen, welche die massiven Manipulierungen im heiklen Gleichgewicht der Biosphäre auf lange Sicht hervorrufen könnten.

Sehen wir, wie weit diese Voraussetzungen tatsächlich schon gegeben sind. Eine Aufgabe, ohne die keinerlei Art von Genmanipulation sich als wirksam erweisen wird, ist das Erstellen von Genkarten der verschiedenen Organismen. Diese Technik besteht darin, daß man die DNS-Fragmente ausfindig macht, die für die einzelnen Funktionen und ihre phänotypischen Merkmale verantwortlich sind. Nun aber ist, was die etwas komplexeren Lebensformen betrifft, diese Aufgabe noch nicht genügend geleistet worden. Es ist etwas ganz anderes, ob man dermaßen rudimentäre Genome wie die der Viren und Bakterien auf einer Karte verzeichnet oder so komplexe Genome wie die der Säugetiere. Der Aufgabe stellen sich viele und große Schwierigkeiten entgegen. In Wirklichkeit kennen wir nicht einmal die physisch/chemischen Geheimnisse der DNS hinreichend, und über die molekularen Mechanismen der Kodifizierung und Informationsübermittlung wissen wir vieles nicht.[13] Die Entdeckungen großer Abschnitte von Nukleotiden, die anscheinend sinnlos sind (überflüssiges DNS), deren »Eliminierung« während des Prozesses der Übermittlung durch die RNS (Ribonukleinsäure) an das Zellplasma und vor allem der darauf einsetzende Mechanismus der »Verknotung« der »sinnvollen« Genfragmente sind Punkte, die noch viele Dunkelheiten aufwei-

13 R. E. Dickerson, La hélice de ADN y su lectura. In: »Investigación y Ciencia« 89 (Febr. 1984), S. 50-61.

sen. Und man hat in den Genen ganze Batterien von Nukleotiden entdeckt, die gar keinen Sinn zu haben scheinen. Diese Fragmente werden während des Vorgangs eliminiert, durch den die RNS ihre molekulare Botschaft aus dem Kern an das Zytoplasma übermittelt, während die sinnvollen von neuem verknüpft werden, bevor in den Ribosomen die Proteinsynthese beginnt. Welchen Sinn besitzt die überflüssige DNS? Haben wir es mit einer fossilen Information zu tun oder mit einer Information, deren Sinn uns noch nicht bekannt ist?[14] Wie es in vielen weiteren Fällen der Geschichte der Wissenschaft vorgekommen ist, erweist sich das Genom als eine Realität, die sehr viel komplexer ist, als man ursprünglich annahm.

Dazu kommt, daß neben Struktur-Gene, die für die Proteinsynthese verantwortlich sind, noch Regulator-Gene vorhanden sind. In den Struktur-Genen ist die Information kodifiziert, die für die Erzeugung der Stoffe verantwortlich ist, aus denen sich das Lebewesen aufbaut. Die Annahme, daß dem so ist, erscheint vernünftig, denn wenn in den Nukleotidensequenzen Veränderungen eintreten, sind in den entsprechenden Polypeptidketten der Aminosäuren parallele Veränderungen anzutreffen (die für den Organismus manchmal katastrophale Folgen haben).

Nun aber ist ein Organismus nicht ein bloßer Proteinhaufen. Damit ein lebendiger Organismus existiert, müssen sich diese Proteine in einem entsprechenden Wachstumsprozeß zusammenfügen und müssen sich sämtliche Funktionen des Organismus harmonisch betätigen. Kurz, wir bedürfen noch vieler zusätzlicher Informationen, damit sowohl die Ontogenese als auch das gewöhnliche Funktionieren des Organismus genügend erhellt sind. Diese Information käme aus den Regulator-Genen, deren Aufgabe es ist, das Funktionieren der Struktur-Gene zu regulieren. Doch ist die Genkarte nicht einmal in bezug auf die Struktur-Gene zufriedenstellend, und was die Regulator-Gene betrifft, so wissen wir darüber praktisch so gut wie nichts.[15]

Die Biologie wird sich bewußt, wie wichtig die Regulation in den Organismen nicht nur für die Dynamik, sondern auch für die Struktur eines Lebewesens ist. Wie wird in den Genen die Ontogenese eines Organismus kodifiziert und welche Mechanismen machen diese Information wirksam?[16] Während man anfänglich dachte, das ganze Geheimnis des Lebens liege in der Bestimmung der DNS-Stränge, haben die späteren Entdeckungen der Molekularbiologie mit dieser allzu simplen Sicht des Gen-Apparats endgültig aufgeräumt.

---

14 J. E. Darnell, Maduración del ARN. In: »Investigación y Ciencia« (Dez. 1983), S. 50-61.

15 F. Jacob, Biología molecular: La próxima etapa. In: »Biología molecular«. Madrid 1976, S. 45-51.

16 S. E. Luria, La vida, experimento inacabado. Madrid 1975, S. 144.

Eine Entdeckung, die nicht gerade dazu diente, die Erstellung einer Gen-Karte zu erleichtern, ist die, daß die Beziehung zwischen den Genen und den phänotypischen Merkmalen nicht linear biunivok, sondern viel flexibler und subtiler ist. Wenn man früher glauben konnte, jedes Gen sei für je ein phänotypisches Merkmal verantwortlich, wissen wir heute, daß dermaßen einfache Merkmale wie die Augenfarbe von einer Vielzahl von Genen bestimmt werden und daß in anderen Fällen ein einziges Gen für eine Vielzahl von Merkmalen verantwortlich ist.

Ein weiterer beunruhigender mysteriöser Sachverhalt ist der der Regulierung derjenigen Tiergattungen, die sich im Lauf ihres Lebens verändern. Und wenn ich von Veränderungen spreche, meine ich nicht die, die sich im Lauf des Wachstums und des Verfalls des Organismus normalerweise abspielen. Ich denke auch nicht an die verschiedenen Behaarungen, Häute und Hormone, die in Entsprechung zu den verschiedenen Epochen des Jahreskreises sich verändern. Sondern ich meine Metamorphosen im strengen Sinn, wie sie z. B. bei den Fröschen oder bei den Schmetterlingen vorliegen. Das Außerordentliche solcher Metamorphosen liegt darin, daß ein und derselbe Organismus eine Reihe von völlig voneinander verschiedenen Lebensformen durchläuft. Das läßt darauf schließen, daß wahrscheinlich mehrere verschiedene Genprogramme vorhanden sind, die durch uns unbekannte Mechanismen den Zyklen und Erfordernissen des Lebewesens entsprechend aktiviert oder gehemmt werden. Kurz, die Erfordernisse des Organismus und die Umweltbedingungen würden bestimmen, daß die in einem Genom niedergelegte Information in diesem oder jenem Sinn wirksam wird.

Lange Zeit neigte man dazu, die im Genom niedergelegten Instruktionen und die Mechanismen ihrer Wirksamkeit für ausschließlich informativ zu halten, d. h. sie isoliert, abstrakt und mechanisch zu betrachten. Nun beginnen wir einzusehen, daß wir bei Lebewesen nicht mit der gleichen Klarheit wie bei Maschinen zwischen Soft- und Hardware unterscheiden können. Man kann die Information nicht vom Gesamtlebewesen isolieren, ja nicht einmal von seiner Umgebung, sonst wird es einem unmöglich, es so zu erfassen, wie es in Wirklichkeit existiert, d. h. lebendig und tätig.

10. Die angeführten Gegebenheiten sollten genügen, um selbst sehr optimistische Geister zu überzeugen, wie schwierig es sein wird, vollkommene, zuverlässige Karten der komplexeren Lebensformen zu erhalten. Zwar ist es uns gelungen, die Genbasis gewisser Mißbildungen in so komplexen Organismen, wie der Mensch es ist, ausfindig zu machen, doch ist im allgemeinen zu sagen, daß wir, sobald man über die Komplexitätsebene der Bakterien hinausgeht, so gut wie nichts wissen. Allerdings wird es nicht an solchen fehlen, welche einwenden, die Wissenschaft werde weiterhin unaufhaltsam fortschreiten und die Lösung der Probleme, die sich uns heute stellen, sei nicht so weit entfernt, wie es uns scheine. Die Meinung wirklicher

Fachleute ist jedoch nicht so optimistisch wie die gewisser Schöpfer der *science-fiction*. Dazu einige Beispiele:

»Die gelegentlich diskutierte künstliche Veränderung von einzelnen Erbfaktoren durch gezielte Änderung der Basenfolge in den DNS-Molekülen . . . ist bislang utopisch.«[17]

»Kühnere Visionäre verheißen . . . Wunder, z. B. daß Gene, die in den Chromosomen der Keimzellen mit Bedacht ausgesucht werden, in einer vorbestimmten vorteilhaften Richtung geändert werden können. Ja, man könnte sich sogar denken, synthetisch neue Gentypen mit erwünschten Eigenschaften herzustellen und sie in die Chromosomen einzufügen, um einige der vorhandenen nicht so vorzüglichen Gene zu ersetzen oder dem Erbgut neue Gene hinzuzufügen . . . Diese kühnen Projekte der genetischen Technik haben eine gewisse, wenn auch sehr schwankende Grundlage bei kürzlichen Entdeckungen.«[18]

»Man sagt manchmal, daß die Techniken der Genchirurgie wirklich vorhanden sind und daß sie sich heute oder in naher Zukunft verwenden lassen. Solche Aussprüche sind mißverständlich. Man verwendet die Techniken der Genchirurgie oft, doch mit begrenztem Erfolg, bei gewissen Mikroorganismen.«[19]

»Die genetische Herrschaft über unsere Spezies scheint nicht eine unmittelbare Gefahr zu sein, obwohl es uns daran gelegen ist, oft mit der Möglichkeit, daß es dazu kommen kann, die Leute aufzuschrecken. Andererseits sind die Verfahren, die uns zugänglich sind, recht unwirksam.«[20]

Außer über zuverlässige Genkarten müßten die Biologen über geeignete Techniken verfügen, um komplizierte Genome zu manipulieren. Zudem ist es mit dem Manipulieren nicht getan. Man muß die Folgen abschätzen können, die auf mittlere oder weitere Sicht sich aus den Manipulationen ergeben. Wenn man gewisse Veröffentlichungen liest, hat man dann und wann den Eindruck, irgendein Genom-Fragment lasse sich in ein beliebiges anderes Genom einführen und der daraus entstehende Organismus sei stets genetisch lebensfähig. Was wir von den vielzelligen Lebewesen wissen, ist dies: Weil sie nur Abbilder von Strängen sind, die sehr nebensächliche Erbeigenschaften im Organismus kodifizieren, führt jede Veränderung des Genoms zu mehr oder weniger schlimmen Anomalien. Dies ist nicht zu verwundern, wenn man in Rechnung stellt, daß die Beziehungen zwischen den verschiedenen Elemen-

---

17 Bernh. Rensch, Homo Sapiens. Vom Tier zum Halbgott. Göttingen $^{3}$1970, S. 205.

18 T. Dobzhansky, Evolución del género humano. In: T. Dobzhansky (u. a.), Evolución, a.a.O. (Anm. 2), S. 460.

19 F. J. Ayala, Origen y evolución del hombre. Madrid 1980, S. 203.

20 C. Lopez-Fanjul, La flexibilidad de la herencia biológia. In: »Revista de Occidente« 32 (Jan. 1984), S. 41.

ten, aus denen sich ein Genom zusammensetzt, und zwischen diesem und dem Organismus sich in einem heiklen Gleichgewicht befinden, das durch die natürliche Selektion tausendmal auf die Probe gestellt wird. Wenn in gewissen *Science-fiction*-Berichten oder -Filmen ungeheuer große Tiere (Mäuse, Spinnen, Schlangen, Gorillas . . . ) vorkommen oder solche, die mit Gliedern versehen sind, die zu anderen Tierarten gehören, so stillt das möglicherweise die ungesunde Neigung des Menschen zu Terrorsituationen, die ihm in Wirklichkeit nichts anhaben können. Doch sowohl die Filmemacher als auch die Zuschauer vergessen, daß in den Organismen zwischen ihrer Größe und ihrer Lebensform eine enge Beziehung besteht. Diese Beziehung kann Schwankungen unterworfen sein, doch stets innerhalb von Grenzen, denn sonst hätten wir eine lebensunfähige Lebensform.[21] Und das gleiche läßt sich von gewissen anatomischen Mischwesen sagen, mit denen uns die *Science-fiction* unterhält.

11. Nach all diesen Darlegungen sollten wir in der Lage sein, uns zu fragen, ob und wieweit die Spezies Mensch genetisch manipulierbar ist. Der Leser wird bemerkt haben, daß wir in der Gegenwartsform sprechen. Wahrscheinlich deshalb, weil alle Aussagen gefährlich sind, die sich auf die Zukunft beziehen. Über die Frage, was die Wissenschaft zu entdecken vermag, kann niemand vernünftigerweise sich äußern, denn manche Entdeckungen sind dem Zufall zu verdanken.

Wir haben schon darauf hingewiesen: Mit Viren, Plasmiden, Bakterien oder Fliegen zu arbeiten ist etwas ganz anderes, als wenn man das gleiche mit komplizierteren Lebensformen tut. Um uns eine Vorstellung davon zu machen, was eine wirksame Genmanipulation beim Menschen voraussetzen würde, brauchen wir bloß einige Angaben über die Komplexität seines Gen-Apparates vorzulegen. Man schätzt, daß der Mensch ungefähr dreißig- bis hundertfünfzigtausend Gene besitzen kann, die aus ungefähr dreitausend Millionen Nukleotiden bestehen oder, so man vorzieht, aus ungefähr dreitausend Millionen Informationszeichen. Da ein Buch normalerweise aus ca. einer Million Buchstaben besteht, kann man sagen, daß die genetische Information, die in jeder Zelle des menschlichen Körpers enthalten ist, einer Bibliothek von dreitausend Bänden gleichkommt. Von dieser Information verwendet jede Zelle nur das, was sie benötigt, um die Funktion zu erfüllen, die sie im Organismus hat. Und diese Information kann sich mit der Zeit verändern. In gerader Linie aneinandergereiht, würden sämtliche Stränge, welche die DNS der Spezies Mensch bilden, einen hundertfünfzig Zentimeter langen Faden darstellen. Wie sollen wir angesichts einer so phantastisch komplizierten Maschine herausbekommen, was für was verantwortlich ist?

---

21 Erhellend in diesem Sinn sind die Überlegungen von S. J. Gould, Desde Darwin: Reflexiones sobre la Historia natural. Madrid 1983, S. 191-200.

Vor allem dann, wenn diese Maschine im Gang ist? Eine Genkarte des menschlichen Genoms herzustellen, ist eine Aufgabe, die sich mit den uns zur Verfügung stehenden Methoden vorläufig nicht lösen läßt. Gewiß kennen wir die chemische Struktur der DNS und die Code, welche die Proteinsynthese bestimmen, recht gut. Doch wir wissen allzu vieles noch nicht und verfügen auch nicht über zuverlässige Manipulationstechniken. Auch dies ist wiederum die Ansicht der Fachleute, obwohl natürlich bei der Beurteilung der Zukunftsmöglichkeiten Nuancen in bezug auf den Zeitpunkt bestehen:

»Die Anwendung (der Genchirurgie) auf den Menschen erschien bis noch vor wenigen Jahren eine ferne Möglichkeit, doch haben gewisse neue Entdeckungen die Genchirurgie zu einer relativ nahen Möglichkeit gemacht. Ich denke dabei an die Technik, DNS-Segmente Plasmiden einzuverleiben, die sie von dem einen Organismus auf andere übermitteln und sie deren DNS einverleiben . . . Trotz allem wird es zumindest noch einige Jahre brauchen, bis das rekombinierende DNS sich verwenden läßt, um ein abnormales menschliches Gen durch ein normales zu ersetzen.«[22]

»Man kann ambitiösere Ziele verfolgen als dieses relativ bescheidene und versuchen, neue Generben zu schaffen, die jedem anderen schon existierenden überlegen wären. Einige gehen sogar so weit, daß sie an die Möglichkeit denken, einen neuen Menschen zu schaffen . . . Neuere Fortschritte der Biologie haben unsere Kenntnis der Entwicklungskräfte, die an der Spezies Mensch wirken, erweitert. Schon verfügt man über einige Techniken, um die Erbmasse an Genen des Menschen in den Griff zu bekommen, und man kann sie noch verbessern . . . Dennoch kommt es uns naiv vor zu denken, daß diese Techniken notwendigerweise erreicht werden. Vielleicht werden sie morgen gefunden, doch kann es auch der Fall sein, daß sie sich unserem Zugriff noch lange, ja für immer entziehen.«[23]

Etwas anderes ist das Klonen, obwohl, wie ich bereits aufmerksam machte, diese Technik nicht sosehr zur Hervorbringung von etwas Neuem führt, sondern eher zur Wirkung hat, etwas schon Bestehendes selektiv fortzupflanzen:

»Die Kloniertechniken sind bei gewissen Fröschen und anderen Wirbeltieren mit Erfolg verwendet worden, und heute stellen verschiedene Labors . . . Forschungen an über ihre Anwendung bei Mäusen, Ratten und anderen Organismen. Es läßt sich nicht sagen, ob und wann sie Erfolg haben werden, doch erscheinen die technischen Schwierigkeiten nicht unüberwindbar. Falls und wann sie glücken, wird die Möglichkeit ihrer Anwendung auf den Menschen sehr nahe liegen. Mäuse und Ratten sind Säugetiere, deren

---

22 F. J. Ayala, Origen y evolución del hombre, a.a.O., S. 203.

23 T. Dobzhansky, Evolución del género humano, a.a.O. (Anm. 18), S. 458-459.

embryonale Entwicklung von der Biologie her gesehen im wesentlichen der des Menschen gleicht.«[24]

Aus all diesen Darlegungen läßt sich schließen: Vorläufig sind die Möglichkeiten, den Menschen genetisch zu manipulieren, gering. Doch ist möglicherweise der Tag nicht allzufern, an dem der Mensch zu seinem eigenen Experimentierfeld werden kann. Die Probleme, die sich dann stellen werden, werden sehr kompliziert sein. Und vielleicht wird von ihrer Lösung die Zukunft der Menschheit abhängen.

24 F. J. Ayala, Origen y evolución del hombre, a.a.O., S. 204.

# Technik, Ethik und Biogenetische Kunst

## Betrachtung zur neuen Schöpferrolle des Menschen

*Von Hans Jonas*

Meine Bemerkungen zerfallen in einen allgemeinen Teil über das Verhältnis von Technik und Ethik überhaupt und einen besonderen über ethische Aspekte der neuesten Molekularbiologie.

## I

Daß, ganz allgemein gesprochen, die Ethik in Angelegenheiten der Technik etwas zu sagen hat, oder daß Technik ethischen Erwägungen unterliegt, folgt aus der einfachen Tatsache, daß die Technik eine Ausübung menschlicher *Macht* ist, d. h. eine Form des Handelns, und alles menschliche Handeln moralischer Prüfung ausgesetzt ist. Es ist ebenso eine Binsenwahrheit, daß ein und dieselbe Macht sich zum Guten wie zum Bösen benutzen läßt und man bei ihrer Ausübung ethische Normen beachten oder verletzen kann. Die Technik, als enorm gesteigerte menschliche Macht, fällt eindeutig unter diese generelle Wahrheit. Aber bildet sie einen besonderen Fall, der eine Bemühung des ethischen Denkens erfordert, die verschieden ist von der, die sich für jede menschliche Handlung schickt und für alle ihre Arten in der Vergangenheit ausreichte? Meine These ist, daß die moderne Technik in der Tat einen neuen und besonderen Fall bildet, und von den Gründen dafür möchte ich fünf anführen, die mich besonders beeindrucken.

### *1. Ambivalenz der Wirkungen*

Im allgemeinen ist jede Fähigkeit »als solche« oder »an sich« gut und wird nur durch Mißbrauch schlecht. Zum Beispiel ist es unleugbar gut, die Macht der Rede zu besitzen, aber schlecht, sie dafür zu benutzen, andere zu täuschen oder zu ihrem Verderben zu verführen. Daher ist es völlig sinnvoll zu gebieten: Gebrauche diese Macht, vergrößere sie, aber mißbrauche sie nicht. Weiter vorausgesetzt ist dabei, daß die Ethik klar zwischen den beiden unterscheiden kann, zwischen dem richtigen und dem falschen Gebrauch ein und derselben Fähigkeit. Aber wie steht es, wenn wir uns in einem Handlungszusammenhang bewegen, in dem jeder Gebrauch der Fähigkeit im Großen, sei er in noch so guter Absicht unternommen, einen Richtungssinn mit sich steigernden letztlich schlechten Wirkungen mit sich führt, die untrennbar mit den beabsichtigten und nächstliegenden »guten« Wirkungen

verbunden sind und diese am Ende vielleicht weit übertreffen? Wenn das der Fall der modernen Technik sein sollte – wie wir guten Grund haben anzunehmen –, dann ist die Frage des moralischen oder unmoralischen Gebrauchs ihrer Mächte nicht mehr eine Angelegenheit selbstevidenter, qualitativer Unterscheidungen und nicht einmal Sache der Absichten, sondern verliert sich im Irrgarten quantitativer Mutmaßungen über letzte Folgen und muß ihre Antwort von ihrem Ungefähr abhängig machen. Die Schwierigkeit ist die: Nicht nur wenn die Technik böswillig, d.h. für böse Zwecke, mißbraucht wird, sondern selbst, wenn sie gutwillig für ihre eigentlichen und höchst legitimen Zwecke eingesetzt wird, hat sie eine bedrohliche Seite an sich, die langfristig das letzte Wort haben könnte. Und Langfristigkeit ist irgendwie ins technische Tun eingebaut. Durch ihre innere Dynamik, die sie so vorantreibt, wird der Technik der Freiraum ethischer Neutralität versagt, in dem man sich nur um Leistungsfähigkeit zu kümmern braucht. Das Risiko des »Zuviel« ist immer gegenwärtig in dem Umstand, daß der angeborene Keim des »Schlechten«, d.h. Schädlichen, gerade durch das Vorantreiben des »Guten«, d.h. Nützlichen, mitgenährt und zur Reife gebracht wird. Die Gefahr liegt mehr im Erfolg als im Versagen – und doch ist der Erfolg nötig unter dem Druck der menschlichen Bedürfnisse. Eine angemessene Ethik der Technik muß sich auf diese innere Mehrdeutigkeit des technischen Tuns einlassen.

### *2. Zwangsläufigkeit der Anwendung*

Im allgemeinen bedeutet Besitz einer Fähigkeit oder Macht (bei Individuen oder Gruppen) noch nicht ihren Gebrauch. Sie kann beliebig lange ruhen, gebrauchsbereit, um bei Gelegenheit und auf Wunsch und nach Ermessen des Subjekts in Tätigkeit zu treten. Der Sprachbegabte braucht nicht unaufhörlich zu sprechen und kann sogar im ganzen schweigsam sein. Auch jedes Wissen, so scheint es, kann sich seine Anwendung vorbehalten. Dies so einleuchtende Verhältnis von Können und Tun, Wissen und Anwendung, Besitz und Ausübung einer Macht gilt jedoch nicht für den Fundus technischer Vermögen einer Gesellschaft, die wie die unsrige ihre ganze Lebensgestaltung in Arbeit und Muße auf die laufende Aktualisierung ihres technischen Potentials im Zusammenspiel aller seiner Teile gegründet hat. Da gleicht die Sache eher dem Verhältnis des Atmenkönnens und Atmenmüssens als dem des Redenkönnens und Redens. Und was für den gerade vorhandenen Fundus gilt, erstreckt sich auch auf jeden Zuwachs zu ihm: Ist diese oder jene neue Möglichkeit erst einmal (meist durch die Wissenschaft) eröffnet und durch Tun im kleinen entwickelt worden, so hat sie es an sich, ihre Anwendung im großen und immer größeren zu erzwingen und diese Anwendung zu einem dauernden Lebensbedürfnis zu machen. So wird der

Technik, die gesteigerte menschliche Macht *in permanenter Tätigkeit* ist, nicht nur (wie oben gezeigt) die Freistatt ethischer Neutralität, sondern auch die wohltätige Trennung zwischen Besitz und Ausübung der Macht versagt. Die Ausbildung neuer Könnensarten, die ständig erfolgt, geht hier stetig über in ihre Ausbreitung im Blutstrom kollektiven Handelns, aus dem sie dann nicht mehr auszuscheiden ist (es sei denn durch überlegenen Ersatz). Daher trägt hier bereits die Aneignung neuer Fähigkeiten, jede Hinzufügung zum Arsenal der Mittel, mit dieser sattsam bekannten Dynamik vor Augen eine ethische Bürde, die sonst nur auf den einzelnen Fällen ihrer Anwendung lasten würde.

### *3. Globale Ausmaße in Raum und Zeit*

Darüber hinaus gibt es einen Aspekt schierer Größe von Handlung und Wirkung, der moralische Bedeutsamkeit gewinnt. Das Ausmaß und der Wirkungsbereich der modernen technischen Praxis als ganze und in jedem ihrer einzelnen Unternehmungen sind so, daß sie eine ganze Reihe neuartiger Dimensionen in den Rahmen ethischer Rechenwerte einbringen, die allen früheren Handlungsarten unbekannt war. Wir sprachen zuvor von einer Situation, in der »jeder Gebrauch einer Fähigkeit im großen« einen Richtungssinn sich steigernder und schließlich schlechter Wirkungen mit sich führt. Wir müssen jetzt hinzufügen, daß heute *jede* Anwendung einer technischen Fähigkeit durch die Gesellschaft (der einzelne zählt hier nicht mehr) dazu neigt, ins »Große« zu wachsen. Die moderne Technik ist zuinnerst auf Großgebrauch angelegt und wird darin vielleicht zu groß für die Größe der Bühne, auf der sie sich abspielt – die Erde – und für das Wohl der Akteure selbst – die Menschen. Soviel ist gewiß: Sie und ihre Werke breiten sich über den Erdball aus; ihre kumulativen Wirkungen erstrecken sich möglicherweise über zahllose künftige Geschlechter. Mit dem, was wir hier und jetzt tun, und meist mit Blick auf uns selbst, beeinflussen wir massiv das Leben von Millionen andernorts und künftig, die hierbei keine Stimme hatten. Wir legen Hypotheken auf künftiges Leben für gegenwärtige kurzfristige Vorteile und Bedürfnisse – und was das betrifft, für meist selbsterzeugte Bedürfnisse. Vielleicht können wir nicht ganz vermeiden, so oder ähnlich zu handeln. Aber wenn das der Fall ist, dann müssen wir äußerste Achtsamkeit aufwenden, dies in Fairneß zu unserer Nachkommenschaft zu tun – nämlich so, daß deren Chance, mit jener Hypothek fertig zu werden, nicht im voraus kompromittiert worden ist. Der springende Punkt hier ist, daß das Eindringen ferner, zukünftiger und globaler Dimension in unsere alltäglichen, weltlich-praktischen Entscheidungen ein ethisches Novum ist, das die Technik uns aufgeladen hat; und die ethische Kategorie, die vorzüglich durch diese neue Tatsache auf den Plan gerufen wird, heißt: *Verantwortung*. Daß diese wie nie

zuvor in den Mittelpunkt der ethischen Bühne rückt, eröffnet ein neues Kapitel in der Geschichte der Ethik, das die neuen Größenordnungen der Macht spiegelt, denen die Ethik von nun an Rechnung tragen muß. Die Anforderungen an die Verantwortlichkeit wachsen proportional zu den Taten der *Macht*.

### *4. Durchbrechung der Anthropozentrik*

Indem sie den Horizont raumzeitlicher Nachbarschaft überschreitet, bricht jene erweiterte Reichweite der menschlichen Macht das *anthropozentrische* Monopol der meisten früheren ethischen Systeme, seien diese nun religiös oder säkular. Immer war es das *menschliche* Gut, das gefördert werden sollte, die Interessen und Rechte von Mitmenschen, die zu respektieren waren, ihnen geschehenes Unrecht, das gutzumachen war, ihre Leiden, die gelindert werden sollten. Gegenstand menschlicher Pflicht waren Menschen, äußerstenfalls: die Menschheit, und sonst nichts auf dieser Erde. (Gewöhnlich war der ethische Horizont viel enger gezogen, wie etwa in »Liebe deinen Nächsten«.) Nichts von dem verliert seine bindende Kraft. Aber jetzt beansprucht die gesamte Biosphäre des Planeten mit all ihrer Fülle von Arten, in ihrer neu enthüllten Verletzlichkeit gegenüber den exzessiven Eingriffen des Menschen, ihren Anteil an der Achtung, die allem gebührt, das seinen Zweck in sich selbst trägt – d.h. allem Lebendigen. Das Alleinrecht des Menschen auf menschliche Rücksicht und sittliche Beachtung ist genau mit seinem Gewinn einer fast monopolistischen Macht über alles andere Leben durchbrochen worden. Als eine planetarische Macht ersten Ranges darf er nicht mehr nur an sich selbst denken. Zwar drückt das Gebot, unseren Nachkommen kein verödetes Erbteil zu hinterlassen, diese Erweiterung des ethischen Blickfeldes immer noch im Sinne einer menschlichen Pflicht gegenüber *Menschen* aus – als Einschärfung einer interhumanen Solidarität des Überlebens und des Nutzens, der Neugier, des Genießens und Erstaunens. Denn verarmtes außermenschliches Leben, verarmte Natur, bedeutet auch ein verarmtes menschliches Leben. Aber recht verstanden reicht die Einbeziehung der Existenz der Fülle als solcher in das menschliche Gute und damit der Einschluß ihrer Erhaltung in des Menschen Pflicht über den nutzenorientieren und jeden anthropozentrischen Blickpunkt hinaus. Die erweiterte Sicht verbündet das menschliche Gute mit der Sache des Lebens im ganzen, anstatt jenes diesem feindlich gegenüberzustellen, und gewährt dem außermenschlichen Leben sein eigenes Recht. Seine Anerkennung bedeutet, daß jede willkürliche und unnötige Auslöschung von Arten an sich schon zum Verbrechen wird, ganz abgesehen von den gleichlautenden Ratschlägen des verständigen Selbstinteresses; und es wird zur transzendenten Pflicht des Menschen, die am wenigsten wiederherstellbare, unersetzbarste aller »Res-

sourcen« zu schützen – den unglaublich reichen Genpool, der von Äonen der Evolution hinterlegt worden ist. Es ist das Übermaß an Macht, das dem Menschen diese Pflicht auferlegt; und gerade gegen diese Macht – also gegen ihn selbst – ist sein Schutz erforderlich. So kommt es, daß die Technik, dies kühl pragmatische Werk menschlicher List, den Menschen in eine Rolle einsetzt, die nur die Religion ihm manchmal zugesprochen hatte: die eines Verwalters oder Wächters der Schöpfung. Indem die Technik seine Wirkungsgewalt bis zu dem Punkte vergrößert, wo sie fühlbar gefährlich wird für den Gesamthaushalt der Dinge, dehnt sie des Menschen Verantwortung auf die Zukunft des Lebens auf Erden aus, das nunmehr wehrlos dem Mißbrauch dieser Gewalt ausgesetzt ist. Die menschliche Verantwortung wird damit zum erstenmal kosmisch (denn wir wissen nicht, ob das Weltall sonst noch ein gleiches hervorgebracht hat). Die beginnende Umweltethik, die wahrhaft präzedenzlos sich unter uns regt, ist der noch zögernde Ausdruck dieser präzedenzlosen Ausdehnung unserer Verantwortung, die ihrerseits der präzedenzlosen Ausdehnung der Reichweite unserer Taten entspricht. Es bedurfte der sichtbar werdenden Bedrohung des Ganzen, der tatsächlichen Anfänge seiner Zerstörung, um uns dazu zu bringen, unsere Solidarität mit ihm zu entdecken (oder wiederzuentdecken): ein beschämender Gedanke.

### 5. *Die Aufwerfung der metaphysischen Frage*

Schließlich stellt das apokalyptische Potential der Technik – ihre Fähigkeit, den Fortbestand der Menschengattung zu gefährden oder deren genetische Unversehrtheit zu verderben oder sie willkürlich zu ändern oder gar die Bedingungen höheren Lebens auf der Erde zu zerstören – die metaphysische Frage, mit der die Ethik nie zuvor konfrontiert war, nämlich, ob und warum es eine Menschheit geben soll; warum daher der Mensch so, wie ihn die Evolution hervorgebracht hat, erhalten bleiben, sein genetisches Erbe respektiert werden soll; ja, warum es überhaupt Leben geben soll. Die Frage ist nicht so müßig, wie sie (mangels eines ernsthaften Verneiners all dieser Imperative) erscheint, denn die Antwort darauf ist bedeutsam dafür, wie viel wir erlaubterweise in unseren großen technischen Wetten riskieren dürfen und welche Risiken gänzlich unzulässig sind. Wenn es ein kategorischer Imperativ für die Menschheit ist zu existieren, dann ist jedes selbstmörderische Spielen mit dieser Existenz kategorisch verboten und technische Wagnisse, bei denen auch nur im entferntesten dies der Einsatz ist, sind von vornherein auszuschließen.

Dies also sind einige Gründe, warum die Technik ein neuer und besonderer Fall für ethische Erwägungen ist, ja dafür, bis in die Grundlagen der Ethik überhaupt hinabzusteigen. Besonders hinzuweisen ist dabei auf das Zusammenspiel der Gründe 1 und 3, der Argumente der »Ambivalenz« und der

»Größe«. Auf den ersten Blick erscheint es leicht, zwischen wohltätiger und schädlicher Technik zu unterscheiden, indem man einfach auf die Verwendungszwecke der Werkzeuge blickt. Pflugscharen sind gut, Schwerter sind schlecht. Im messianischen Zeitalter werden Schwerter in Pflugscharen umgeschmiedet werden. In moderne Technologie übersetzt: Atombomben sind schlecht, chemische Dünger, die die Menschheit zu ernähren helfen, sind gut. Aber hier springt das vexierende Dilemma der modernen Technik in die Augen. *Ihre* »Pflugscharen« können auf lange Frist ebenso schädlich sein wie ihre »Schwerter«! (Und die »lange Frist« anwachsender Wirkungen ist, wie erwähnt, zuinnerst mit der Verwendung moderner Technik verbunden.) In dem Falle sind aber *sie*, die segensreichen »Pflugscharen« und ihresgleichen, das eigentliche Problem. Denn wir können das Schwert in seiner Scheide lassen, aber nicht die Pflugschar in ihrer Scheuer. Ein totaler Atomkrieg wäre in der Tat apokalyptisch auf einen Schlag; aber obwohl er jederzeit eintreten kann und der Alptraum dieser Möglichkeit alle unsere künftigen Tage verdunkeln mag, *braucht* er nicht einzutreten, denn hier findet sich noch der rettende Abstand zwischen Potentialität und Aktualität, zwischen dem Besitz des Werkzeuges und seinem Gebrauch – und dies gibt uns Hoffnung, daß der Gebrauch vermieden wird (was hier in der Tat der paradoxe Zweck seines Besitzers ist). Aber es gibt unzählige andere, gänzlich gewaltlose Dinge, die ihre eigene apokalyptische Drohung enthalten und die wir einfach jetzt und fernerhin tun *müssen*, um uns überhaupt über Wasser zu halten. Während der böse Bruder Kain – die Bombe – angebunden in seiner Höhle liegt, fährt der gute Bruder Abel – der friedliche Reaktor – ganz undramatisch fort, sein Gift für künftige Jahrtausende abzulagern. Selbst da *können* wir vielleicht rechtzeitig weniger gefährliche Alternativen finden, um den wachsenden Energiedurst einer globalen Zivilisation zu löschen, die dem Schwinden konventioneller Quellen entgegensieht – wenn Glück mit unserer ernsthaften Bemühung einhergeht. Wir könnten sogar erreichen, das Ausmaß der Gefräßigkeit selbst herabzusetzen und dazu zurückzukehren, mit weniger auszukommen, ehe eine katastrophale Erschöpfung oder Verschmutzung des Planeten uns zu Schlimmerem als Enthaltsamkeit zwingt. Aber es ist (z. B.) ethisch schwer vorstellbar, daß die biomedizinische Technik davon abläßt, die Kindersterblichkeit in »unterentwickelten« Ländern mit hohen Geburtsraten herabzusetzen, selbst wenn das Elend in der Folge der Übervölkerung noch schrecklicher sein könnte. Beliebig viele andere, ursprünglich segensreiche Wagnisse der Großtechnologie könnten angeführt werden, um die Dialektik, die Zweischneidigkeit der meisten dieser Wagnisse zu illustrieren. Der Hauptpunkt ist, daß gerade die Segnungen der Technik, je mehr wir auf sie angewiesen sind, die Drohung enthalten, sich in einen Fluch zu verwandeln. Ihre angestammte Neigung zur Maßlosigkeit macht die Drohung akut. Und es ist klar, daß die Menschheit viel zu zahlreich geworden ist – dank derselben

Segnung der Technik –, um noch frei zu sein, zu einer früheren Phase zurückzukehren. Sie kann nur nach vorwärts gehen und muß aus der Technik selbst, mit einer Dosis mäßigender Moral, die Heilmittel für ihre Krankheit gewinnen. Dies ist der Angelpunkt einer Ethik der Technik.

Diese kurzen Reflexionen sollten zeigen, wie eng die »Ambivalenz« der Technik mit ihrer »Größe« verbunden ist, d.h. mit dem Übermaß ihrer Wirkungen in Raum und Zeit. Was »groß« und was »klein« ist, bestimmt sich durch die Endlichkeit unseres terrestrischen Schauplatzes – ein Gegebenes, das wir nie aus dem Auge verlieren dürfen. Genaue Grenzwerte der Toleranzen sind für keine der vielen Richtungen bekannt, in die des Menschen Expansionismus vorstößt. Aber man weiß genug, um behaupten zu können, daß einige unserer technischen Handlungsketten – darunter lebenswichtige – wenigstens die Größenordnung erreicht haben, in der jene Grenzwerte liegen, und daß andere sich ihnen dort zugesellen werden, wenn man ein weiteres Wachstum im gegenwärtigen Tempo zuläßt. Die Zeichen warnen, daß wir uns in der Gefahrenzone befinden. Ist erst einmal eine »kritische Masse« in der einen oder andern Richtung erreicht, dann kann die Sache uns davonrennen: Eine positive Rückkoppelung könnte einsetzen und einen exponentiellen Prozeß auslösen, in dem die Kosten den Nutzen in einem steigenden und vielleicht unumkehrbaren Crescendo verschlingen. Eben dies muß die langfristige Verantwortung zu verhindern suchen. Da aber die glänzende Seite der technischen Errungenschaften das Auge blendet und nahe Gewinne das Urteil bestechen und die sehr realen Bedürfnisse der Gegenwart (ganz zu schweigen von ihren Süchten) nach Priorität schreien, werden die Ansprüche der Nachwelt, die jener Verantwortung anvertraut sind, einen schweren Stand haben.

Im eben Gesagten ist neben der Größenordnung und Ambivalenz noch ein weiterer Charakterzug des technologischen Syndroms sichtbar geworden, der von eigener ethischer Bedeutsamkeit ist: Das quasi-*zwangshafte* Element in seinem Voranschreiten, das sozusagen unsere eigenen Weisen der Macht zu einer Art selbsttätiger Kraft hypostasiert, der wir, ihre Ausüber, paradox untertan werden. Die Beeinträchtigung menschlicher Freiheit durch die Verbindlichkeit ihrer eigenen Taten hat es zwar immer gegeben, in individuellen Lebensläufen wie vor allem in kollektiver Geschichte. Die Menschheit ist von jeher zum Teil durch ihre eigene Vergangenheit bestimmt gewesen, aber dies hatte sich im allgemeinen mehr im Sinne einer bremsenden als einer bewegenden Kraft ausgewirkt: Die Macht der Vergangenheit war eher die der Trägheit (»Tradition«) als die des Vorantreibens. Schöpfungen der Technik jedoch wirken genau im letzteren Sinne und geben damit der vielverschlungenen Geschichte menschlicher Freiheit und Abhängigkeit eine neuartige und folgenträchtige Wendung. Mit jedem neuen Schritt (= »Fortschritt«) der Großtechnik setzen wir uns schon unter den Zwang zum nächsten und

vermachen denselben Zwang der Nachwelt, die schließlich die Rechnung zu zahlen hat. Aber auch ohne diese Fernsicht stellt schon das *tyrannische* Element als solches in der heutigen Technik, das unsere Werke zu unseren Herren macht und uns sogar zwingt, sie weiter zu vervielfachen, eine ethische Herausforderung an sich dar – jenseits der Frage, wie gut oder schlecht jene Werke im einzelnen sind. Um der menschlichen Autonomie willen, der Würde, die verlangt, daß wir uns selbst besitzen und uns nicht von unserer Maschine besitzen lassen, müssen wir den technologischen Galopp unter außertechnologische Kontrolle bringen.

## II

Um von diesen allgemeinen Bemerkungen zum Besonderen der heute am Anfang ihrer Laufbahn stehenden *biogenetischen* Technik überzugehen, knüpfen wir an das an, was ich soeben über die Tendenz technischer Schöpfungen sagte, eigene Kraft zu gewinnen und sich sozusagen ihrem Schöpfer gegenüber selbständig zu machen. Das war noch bildlich und etwas hyperbolisch gesprochen. Streng genommen bezog es sich nicht auf die Schöpfungen selber, die geschaffenen konkreten Sachen, sondern auf den Prozeß ihrer Schaffung und Nutzung, ein Abstraktes also, das mittels des Menschen wirkt. Denn solange die Schöpfungen der Technik – Werkzeuge im weitesten Sinn – leblose Dinge sind, wie es bislang durchweg der Fall war, ist es ja immer noch »der Mensch«, der sie in Betrieb setzen muß, sie nach Belieben ein- und abschalten kann, der auch ihre weitere Entwicklung, also den technischen Fortschritt, durch neue Erfindungen willentlich herbeiführt – wenn auch dies Belieben und dies willentlich durch die besagten Zwänge des schon laufenden Gebrauchs *de facto* weitgehend seiner Alternative beraubt und in die eine Richtung des Fortfahrens gedrängt wird. Zwar bezeichnet hier »der Mensch« so abstrakte Subjekte wie »die Gesellschaft«, »die Wirtschaft«, »die Politik«, »der Nationalstaat« usw. Dennoch liegt die *archē kinéseos,* die erste Ursache der Bewegung, immer noch im »Menschen« und zuletzt in konkreten Individuen. So sehr es also zutrifft, daß der kollektive technologische Zauberlehrling die Geister, die er rief, nicht mehr los wird, so könnte doch, theoretisch, jederzeit der alte Meister kommen und rufen »In die Ecke,/Besen! Besen!/Seids gewesen«, und da würden sie dann reglos stehen.

Aber selbst der alte Hexenmeister kann dies nicht mehr rufen, wenn die Schöpfungen der Technik nicht mehr Besen, sondern neue Lebewesen sind. Die haben, wie schon Aristoteles sagte, den Anfang und das Prinzip ihrer Bewegung in sich selbst, und diese Bewegung schließt nicht nur ihr laufendes Funktionieren – ihr lebendes Verhalten – ein, sondern auch ihre Vermeh-

rung und, durch die Kette der Fortpflanzung hindurch, sogar ihre etwaige Weiterentwicklung zu neuen Formen. In solchen Schöpfungen, nun wirklichen Geschöpfen, mit denen er sein bisheriges Schöpfertum am Leblosen qualitativ überboten hat, begibt sich *homo faber* seiner Alleinursächlichkeit. Nicht mehr nur bildlich, buchstäblich gewinnt das Werk seiner Hände eigenes Leben und selbsttätige Kraft. Auf dieser Schwelle der neuen Kunst, dem möglichen Quellenpunkt weitläufigen Werdens, ziemt es ihm wohl, einen Moment zu grundsätzlicher Besinnung innezuhalten.

Wovon wir reden, ist die planmäßige Schaffung neuartiger Lebewesen durch direkten Eingriff in den molekular chiffrierten erblichen Bauplan gegebener Arten. Das ist wohl zu unterscheiden von der seit Beginn des Ackerbaus geübten Züchtung tierischer und pflanzlicher Nutzarten. Die nimmt ihren Weg über die Phänotypen und verläßt sich auf die eigenen Launen der Keimsubstanz. Die natürliche Variabilität der Reproduktion wird dazu benutzt, durch Auslese der Phänotypen über die Generationen dem ursprünglichen Genotyp die gewünschten Eigenschaften abzugewinnen, d. h. diese durch Summierung der kleinen, jeweils »spontanen« Abweichungen in die betreffende Richtung zu steigern. Das ist künstlich gelenkte und beschleunigte Evolution, bei der bewußte Zuchtwahl an die Stelle der statistisch-langsam arbeitenden Selektionsmechanik der Natur tritt und dabei ganz anderen Formen zum Dasein verhilft, als diese je zulassen würde, weil sie nur unter Kultur gedeihen (wie der amerikanische Mais, der in der freien Natur bald zugrundegehen würde). Dennoch bleibt es die Natur, die das Auslesematerial liefert: Was da unter des Menschen Hand evolviert, ist die Abart selbst durch ihre eigenen Mutanten, die der Züchter auswählt, und der genetische Zusammenhang mit der Wildform, die Rückkreuzbarkeit mit dieser, reißt in der Regel nicht ab. Der Mensch manövriert also mit dem, was das vorhandene Artenspektrum mit der Streuungsbreite seines Mutantenvorrats und weiteren Mutationen ihm vorgibt.

Ganz anders bei der genannten rekombinanten DNS-Technik, die – kaum ein Jahrzehnt alt – schon mit ihren ersten paar Treffern den Übertritt von der Forschung in die Marktproduktion vollzogen hat und dasselbe für die immer neuen, mit Sicherheit zu erwartenden Treffer verspricht. Sogar patentierbar sind in Amerika diese Treffer schon, deren jeder eine neue, sich fortpflanzende Lebensform darstellt, und zwar keine »gezüchtete«, sondern eine »hergestellte«. Da wird auf einen Schlag, mit einem einzigen Schritt, durch »Einspleißung« *artfremden* genetischen Materials in das Chromosombündel einer reproduktiven Zelle eine ganze Nachkommenschaft veränderter, um eine neue Eigenschaft bereicherter Organismen in die Lebenslandschaft eingeführt. Man kann das Verfahren Genchirurgie nennen oder Genmanipulation oder auch Kernumbau, weil alles das Element mechanischer Kunst, das äußere Hantieren mit dem Innersten, das stückweise mit dem Ganzen zum

Ausdruck bringt. Jedenfalls geht die Sache geradewegs, unter Umgehung des Soma, ganz buchstäblich auf den »Kern«, nämlich den Zellkern, der in seiner molekularen Alphabetschrift die kausal wirksame »Information« für die Lebensleistungen der Zelle und die Konstitution ihres Nachwuchses enthält. Die Änderung eines Buchstabens, die Auswechselung eines Wortes (= Gen), die Hinzufügung eines neuen verändert den Text und startet eine neuartige Erbreihe. Eben diese DNS-Umordnung am Schlüsselpunkt des Lebens kann man jetzt mit mikroskopischer Technik bewerkstelligen, wobei ein neu eingefügtes »Wort« dem Erbtext eines ganz verschiedenen Organismus entnommen sein kann. Wir haben es also mit angewandter Kernbiologie zu tun. Wie die angewandte Kernphysik führt auch sie in unabsehbares Neuland. Nie erträumte Schätze winken dort und zugleich Gefahren, die auf ihre Art kaum geringer sein könnten als bei jener.

Sehen wir uns an, was es da schon gibt, aber mehr noch, was es geben kann – in welche *Möglichkeiten* die noch relativ unschuldigen Anfänge vorausweisen. Da schon bei diesen das Tempo des Fortschritts bisher die Erwartungen übertroffen hat und das wagemutigste junge Biologentalent sich in diese junge Forschung drängt, ist es nicht zu früh für das Vorausbedenken des nie zuvor Bedachten.

Im Augenblick real (wenn wir die Arbeit an Viren übergehen) ist die genetische Umschaffung von Bakterien: Tierische oder menschliche Gene für die Herstellung bestimmter Hormone werden in sie verpflanzt und verleihen dem Wirtsorganismus dieselbe Fähigkeit als erblichen Besitz. Da Bakterien sich schnell vermehren, hat man bald große und sich selbst regenerierende Kulturen, von denen man die medizinisch wertvolle Substanz laufend ernten kann. Das vielbenötigte Insulin, das menschliche Wachstumshormon, das Agens für Blutgerinnung, das seltene Interferon für Immunität werden auf diesem Wege reichlicher, stetiger und billiger verfügbar, als es aus ihren natürlichen Organquellen oder durch Synthese möglich wäre. Die anfangs vieldiskutierte Gefahr des Entkommens solcher neuartiger Mikroben in die Außenwelt, mit nicht vorhersehbarer ökologischer Laufbahn, scheint hier nicht zu bestehen, da die betreffenden Organismen im Freien bald zugrunde gehen würden.

Dieselbe Beruhigung haben wir nicht bei solchen – erst noch zu kreierenden – Neomikroben, die ihre biochemische Arbeit gerade in der offenen Natur verrichten sollen, also zum Überleben in ihr eingerichtet sein müssen. Unter den lockenden Zielen der Forschung gibt es da den Bazillus, der für Getreidesorten dasselbe tut, was schon die Natur für Leguminosen durch eine mit deren Wurzel symbiotische Bakterienart tut: ihnen den Stickstoff (aus der Luft) anliefern, für den sie sonst des Kunstdüngers bedürfen. Oder, noch freier in die Umwelt ausgestreut: Petroleum abbauende Bakterien, mit denen man der riesigen ozeanischen Ölkleckse aus Tankerunfällen Herr werden

könnte. Es ist nicht vorherzusehen, ob sich solche erträumten Diener des Menschen nicht von der engen Umschreibung ihrer Aufgabe emanzipieren können, ihre eigene Umwelt- und Mutationslaufbahn einschlagen und das auf sie unvorbereitete ökologische Gleichgewicht empfindlich stören könnten. Darf man ein solches Hasardspiel mit der Umwelt eingehen? Der erste versuchsfertige, bescheidenere Fall dieser Klasse *freizulassender* Neomikroben ist der genetisch abgeänderte Kartoffelbazillus, der die Bildung von Frostkristallen auf den Blättern der Pflanze hintanhalten soll, mit offenbarem landwirtschaftlichen Vorteil. Soeben hat ein amerikanischer Richter, auf Einspruch von Umweltschützern, eine einstweilige Verfügung gegen die erste Ausprobierung im Felde erlassen, was natürlich nur einen Aufschub bedeutet. Jedenfalls ist hier ein Terrain betreten, auf dem wir uns nur mit großer Vorsicht bewegen dürfen; und nicht erst auf den Benutzern, schon auf den biologischen Neuschöpfern liegt hier eine ganz neuartige Verantwortung.

Um noch einmal zu den ökologisch unbedenklichen gefangenbleibenden Hormonbakterien zurückzukehren, wo nur ihr chemisches Produkt in die Außenwelt gelangt, so ist ihr medizinischer Nutzen zum Ausgleich angeborener oder erworbener Defizienz unbestreitbar. Nicht alles hier Machbare ist vom gleichen Grade der Wichtigkeit wie das Insulin, das für den Diabetiker schlechthin lebenserhaltend ist; und gerade von dem weniger Nötigen hat manches auch seine Kehrseiten in dem Spiel nicht immer weiser menschlicher Wünsche. Das Wachstumshormon kann Zwergwuchs bei Kindern mit entsprechendem Gendefekt verhüten, was zwar nicht lebensrettend, doch sicher hocherwünscht ist. Aber es läßt sich auch Unfug damit treiben, wo gar keine Defizienz vorliegt, sondern z. B. einfach familiäre bzw. ethnische Kleinwüchsigkeit im Vergleich zur herrschenden Mehrheit, oder primitive elterliche Eitelkeit – »Groß ist schön!« – und alle möglichen Rassen-, Klassen- und Standesvorurteile. (Wir erinnern an die »langen Kerls« des Soldatenkönigs.) Dergleichen Torheiten ließen sich, wenn es zur bloßen Geldfrage wird, kaum verhindern und die etwaigen organischen Schäden stellten sich erst später heraus. Was sich vollends, bei bakterieller Massenerzeugung, erst alles mit *Geschlechts*hormonen beider Art anstellen ließe, wie etwa Ausdehnung der Sexual- und Fortpflanzungstüchtigkeit in höhere Lebensalter, wofür wohl besonders die männliche Nachfrage lebhaft wäre, das mag sich jeder selbst ausmalen – und sich dabei fragen, ob es gut und weise ist, im Hinblick auf das Einzel- oder Gruppenwohl, der Weisheit der Natur, die hier in langer Evolution ihre Zeiten gesetzt hat, ephemer-hedonistisch ins Handwerk zu pfuschen. Vor solche prinzipiell neuartige Fragen (auf die ich jetzt gar keine Antwort versuche) stellt uns erst ein prinzipiell neuartiges Können.

Nun läßt sich zu alledem sagen, daß ja jede Droge, auch die segensreichste Arznei, rezeptpflichtig oder nicht, sich mißbrauchen läßt und die Verantwortung nicht auf den Entdeckern und Herstellern, sondern auf den Verbrau-

chern liegt und den Mittelsleuten dazwischen, den Ärzten. Die Verteilung der Verantwortung bleibe hier dahingestellt – wahrscheinlich erstreckt sie sich mit Unterschieden auf alle Mitspieler an diesem sozialen Syndrom; worauf es mir ankam, war zu zeigen, daß mit der aufkommenden biogenetischen Kunst ein ethisches Neuland betreten wurde, für dessen nie zuvor gestellte Fragen wir noch gänzlich unvorbereitet sind.

*Eine* solche Frage jedoch blieb den bisher erwähnten und vorläufig auch allein praktizierten Formen jener Kunst, die sich da an den Wurzeln des Lebens zu schaffen macht, noch erspart – die ethische Haupt- und Grundfrage: Ob ihren direkten *Objekten* recht oder unrecht geschieht mit ihrer willkürlichen Umschaffung; denn Mikroben gegenüber fühlen wir uns von solchen Fragen frei. Doch was mit Einzellern ist auch mit Vielzellern möglich, und grundsätzlich sogar mit derselben Kunst, denn jeder Vielzeller beginnt als Einzeller, und die alles vorentscheidende Keimzelle mit ihrem Chromosomkern ist für die rekombinante DNS-Technik nicht verschieden von einer Mikrobe. So steht theoretisch die Tür bereits offen zu den höheren Tieren bis zum Menschen hin. Diese Tür wollen wir jetzt der Praxis voraus – mit vielleicht nur kleinem Vorsprung – in der Idee durchschreiten, um zum Schluß unserer Reise einen ethischen Vorblick auf das zu werfen, was da auf uns Zauberlehrlinge zukommt, aber noch unserer Entscheidung anheimgestellt ist.

Ich muß dabei sogleich zum Menschen eilen, obwohl schon bei Tieren unserer Größenordnung und evolutionären Nachbarschaft der bloße Gedanke an »Chimären« aus artverschieden zusammengesetztem Erbmaterial uns unwillkürlich schaudern macht. Hierüber kann es noch Streit geben, da Ehrfurcht vor der Naturordnung dem westlichen Geiste weitgehend fremd geworden ist. Beim Menschen aber meldet sich das Absolute zu Wort und bringt jenseits aller Nutzen- und Schadensrechnungen letzte sittliche, existentielle, ja metaphysische Aspekte ins Spiel – und mit der Kategorie des Heiligen alle Reste der Religion, die für den Westen einmal mit dem Satz des sechsten Schöpfungstages begonnen hatte: »Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Weib erschuf er sie.« Doch hören wir Goethe darüber, wie menschliche Kunst auch hier das Werk des Schöpfers verbessern, die Weise seines Werdens übertreffen kann:

Faust II, 2. Akt, Szene »Laboratorium«, Vers 6834ff.

(Mephisto) *Was gibt es denn?*

(Wagner) *Es wird ein Mensch gemacht.*

(Mephisto) *Ein Mensch? Und welch verliebtes Paar habt ihr ins Rauchloch eingeschlossen?*

(Wagner) *Behüte Gott! wie sonst das Zeugen Mode war,*

*Erklären wir für eitel Possen.*
*Der zarte Punkt, aus dem das Leben sprang,*
*Die holde Kraft, die aus dem Innern drang*
*Und nahm und gab, bestimmt sich selbst zu zeichnen,*
*Erst Nächstes, dann sich Fremdes anzueignen*
*Die ist von ihrer Würde nun entsetzt;*
*Wenn sich das Tier noch weiter dran ergetzt*
*So muß der Mensch mit seinen großen Gaben*
*Doch künftig reinern, höhern Ursprung haben. (...)*

*Was man an der Natur Geheimnisvolles pries,*
*Das wagen wir verständig zu probieren,*
*Und was sie sonst organisieren ließ,*
*Das lassen wir kristallisieren. (...)*

*Ein großer Vorsatz scheint im Anfang toll;*
*Doch wollen wir des Zufalls künftig lachen,*
*Und so ein Hirn, das trefflich denken soll,*
*Wird künftig auch ein Denker machen. (...)*

(Homunculus) *Nun, Väterchen! Wie stehts? es war kein Scherz.*
*Komm, drücke mich recht zärtlich an dein Herz!*
*Doch nicht zu fest, damit das Glas nicht springe.*
*Das ist die Eigenschaft der Dinge:*
*Natürlichem genügt das Weltall kaum,*
*Was künstlich ist, verlangt geschlossnen Raum.*

Aus diesem wundersamen Text, der so vieles sagt, greife ich die Zeile heraus, die für mein abschließendes Thema fast alles sagt: »Doch wollen wir des Zufalls künftig lachen«. Der Zufall: das ist der produktive Quell der Artenentwicklung. Der Zufall: das ist in jeder geschlechtlichen Zeugung die Garantie, daß jedes geborene Individuum einmalig ist und keines dem andern ganz gleicht. Der Zufall sorgt für die Überraschung des immer Neuen, Niegewesenen. Doch es gibt angenehme und unangenehme Überraschungen, und wenn wir Kunst an die Stelle des Zufalls setzen, dann könnten wir uns wohl mit den Überraschungen überhaupt die unangenehmen ersparen und das Geschenk der angenehmen nach Wunsch verschaffen. Ja, wir könnten Herren unserer eigenen Artenentwicklung werden.

Der Ausschaltung des Zufalls beim Machen des Homunculus stehen zwei entgegengesetzte Wege offen: Rekombinante DNS-Technik an menschlichen *Keim*zellen; und Vervielfältigung von Musterindividuen durch »Klonierung« von *Körper*zellen. Beide Methoden gestalten das künftige Wesen von der

Chromosombasis her. Die eine *verändert* das Zufallsgegebene durch verbessernde, vielleicht gar erfinderische Genmanipulation. Die andere *fixiert* (mit Goethe zu reden, »kristallisiert«) erwiesene genetische Glücksfälle, oder was dafür gehalten wird und was sonst in der Lotterie geschlechtlicher Fortpflanzung vom Strome des Zufalls wieder verschlungen würde, zu beliebig häufiger getreuer Wiederholung auf ungeschlechtlichem Wege.

Nehmen wir das letztere Verfahren zuerst, das im Experiment schon an einigen – uns noch fern stehenden – Tieren gelungen ist, im Prinzip aber auf die höheren Säugetierarten und den Menschen ausdehnbar ist. Es beruht darauf, daß unter geeigneten Bedingungen auch der doppelte (diploide) Chromosomsatz einer Körperzelle dazu gebracht werden kann, sich so zu verhalten, wie der aus zwei Hälften verschiedengeschlechtiger Herkunft zusammengesetzte der befruchteten Eizelle, nämlich zu »sprossen« und den vollständigen Körper hervorzubringen, für den er die vollständige genetische »Instruktion« enthält. Da dies ausschließlich und total die des Spenderkörpers ist, so entsteht mit Umgehung des Abenteuers der Vereinigung zweier haploider Keimzellen bei der geschlechtlichen Zeugung ein genetisches Duplikat des alleinigen Elternorganismus, sozusagen ein eineiiger Zwilling desselben. Die benötigte Urzelle läßt sich einem geeigneten Gewebe des Spenders leicht entnehmen, in Nährkultur oder Gefriertruhe auch über seinen Tod hinaus erhalten, und das weitere findet *in vitro* und schließlich in einem Wirtsuterus statt.

Wozu das? Nun, man mag die Seltenheit von Genies in der Gesamtbevölkerung beklagen, die im Tode verlöschende Einmaligkeit jedes von ihnen, und sich bzw. der Menschheit mehr von dieser oder jener Sorte wünschen – Dichter, Denker, Forscher, Führer, Spitzensportler, Schönheitssieger, Heilige und Helden. Und der Wunsch läßt sich erfüllen, wenn man, je nach Wertwahl, Serien oder Einzelduplikate von Mozarts und Einsteins kloniert, von Lenins und Hitlers, von Mutter Teresas und Albert Schweitzers. Auch an Kandidaturen der Eitelkeit oder Ersatzunsterblichkeit wird es nicht fehlen, gepaart mit der nötigen Finanzkraft; noch an musikliebenden unfruchtbaren Ehepaaren, die einen unverwässerten Rubinsteinsprossen einem genetisch anonymen Adoptivkind vorziehen. Wo die Wissenschaft heute steht, ist das alles kein Witz mehr, sondern nur noch eine Frage technischen Fortschritts.

Ich habe in einer früheren Abhandlung die Torheit dieses Traums diskutiert, das Kindische der Vorstellung, daß hier das »je mehr, je besser« gilt, daß mehr als der einzige Mozart auch nur zu wünschen wäre, zu schweigen von der Frage (mit der Nazierfahrung hinter uns), wer denn hier die Auswahl des Wünschbaren überhaupt treffen soll. Der Zufall des Geschlechtsgeschehens ist der unersetzbare Segen wie die unvermeidbare Last unseres Loses, und seine Unberechenbarkeit ist immer noch vertrauenswürdiger als unsere erwogenen Eintagspositionen. Vor allem jedoch habe ich das Verbrechen zu

zeigen versucht, das an den Früchten der Kunst, den Klonsprößlingen selber begangen wird. Ich resümiere in äußerster Kürze.

Sich als Abklatsch eines Seins zu wissen, das sich schon in einem Leben offenbart hat, muß die Authentizität des Selbstseins ersticken, die Freiheit des sich erst Entdeckens, sich selbst und die andern Überraschens mit dem, was in einem steckt; und dasselbe unerlaubte Wissen erstickt die Unbefangenheit der Umwelt gegenüber dem neuen und eben doch nicht neuen Ankömmling. Ein Grundrecht auf Nichtwissen, das zur existentiellen Freiheit unerläßlich gehört, ist hier vorgreifend verletzt. Das Ganze ist frivol in den Motiven und sittlich verwerflich in den Folgen, und das nicht erst im Hinblick auf Mengen, auf populationsweite Auswirkungen, wie sonst wohl bei biologischen Wagestücken: Schon eine einzige Probe wäre frevelhaft.

Da nun bei diesem ganzen Unterfangen kein Notstand drängt, kein Übel nach Abhilfe schreit, da es sich vielmehr um ein Werk des Übermuts, der Neugier und der Willkür handelt; andererseits aber jedes einmal erworbene Können sich immer noch als unwiderstehlich erwiesen hat und es dann zu spät ist für das sittliche Nein – so darf man hier für einmal wohl der Wissenschaft raten, in dieser Richtung gar nicht weiter vorzugehen. Weder dem Wahren noch dem Guten ist damit gedient.

Ernsthafter und philosophisch entsprechend schwieriger ist der entgegengesetzte, »schöpferische« Weg: *Veränderung* der Erbsubstanz durch Genspleißung. Hier lassen sich Notstände anführen, denen damit abgeholfen werden kann; daher legitime, jedenfalls unfrivole Gründe für die Entwicklung der Kunst. Um so größer ist hier die Gefahr der Fehlleistung, des Mißbrauchs, ja der Tollkühnheit, denn hier macht sich der Mensch zum Meister über die Erbmuster selbst, nicht nur über die Weise ihrer Weitergabe. Sehen wir uns auch diese näherrückende Möglichkeit kurz an.

Sie beginnt, wie so manches in der Technik, mit sehr bejahenswerten Zielen. Wenn man den Diabetiker, den die vorerwähnten Bakterien mit Insulin versorgen, fragt, ob es nicht noch besser gewesen wäre, man hätte den Gentransfer statt an den Bakterien an ihm selbst vorgenommen, zu Anfang seiner Existenz sein schadhaftes Gen durch ein gesundes ersetzt, so würde er gewiß mit Ja antworten. In der Tat scheint dies die ideale Lösung. Um den ganzen künftigen Organismus samt den Keimdrüsen und damit auch die Nachkommenschaft zu erfassen, müßte sie gleich nach der Befruchtung vorgenommen werden, wozu die elterliche Vorgeschichte Anlaß geben könnte. Vielleicht wären auch später beim Embryo noch somatische und mehr lokale Genkorrekturen möglich, die dem Individuum allein zugute kämen. Doch bleiben wir bei der Radikal- und Optimallösung der erblichen Veränderung buchstäblich »ab ovo«. Da es sich bei dem hypothetischen Beispiel um Schadensbehebung handelt, ist noch nicht eigentlich von Schöpfertum, sondern eher von Reparatur die Rede; und gewiß ist der Gedanke

genetischer statt somatischer Heilung, Ursachenbeseitigung statt Symptombehandlung, erblich einmaliger statt stets wiederholter Abhilfe überaus bestechend und scheinbar unverfänglich. Doch schwere Bedenken lasten auf der Gegenschale in der Waage der Entscheidung.

1. Experimente an Ungeborenen sind als solche unethisch. Der Natur der Sache nach ist aber jeder Eingriff in den delikaten Steuermechanismus eines werdenden Lebens ein Experiment, und eines mit hohem Risiko, daß etwas schief geht und eine Mißbildung herauskommt.
2. Fehlschläge mechanischer Konstruktion verschrotten wir. Sollen wir dasselbe mit den Fehlschlägen biologischer Rekonstruktion tun? Unser ganzes Verhältnis zu menschlichem Unglück und den davon Geschlagenen würde sich im antihumanen Sinn verändern.
3. Mechanische Kunstfehler sind reversibel. Biogenetische Kunstfehler sind irreversibel.
4. Mechanische Kunstfehler haften am direkten Objekt. Biogenetische Kunstfehler breiten sich von ihm aus, wie dies ja auch von den Wohltaten erhofft wird.
5. Das transplantierte Organ in somatischer Chirurgie steht in bekannter Wechselwirkung mit dem übrigen Organismus. Wie das transplantierte Gen in genetischer Chirurgie mit andern Gliedern des Chromosomganzen interagieren wird, ist unbekannt, unvorhersehbar und mag sich erst in Generationen herausstellen.
6. Mit der Kunst als solcher, auf den Menschen angewandt, würden wir die Pandorabüchse melioristischer, stochastischer, erfinderischer oder einfach pervers-neugieriger Abenteuer öffnen, die den konservativen Geist genetischer Reparatur hinter sich ließe und den Pfad schöpferischer Arroganz beschreiten. Hierzu sind wir nicht berechtigt und nicht ausgerüstet – nicht mit der Weisheit, nicht mit dem Wertwissen, nicht mit der Selbstzucht – und keine alten Ehrfürchte schützen uns Weltenzauberer noch vor dem Zauber leichtfertigen Frevels. Darum bleibe die Büchse besser ungeöffnet.

Woran hier alles gedacht werden kann und in spielenden Biologenphantasien schon gedacht wird, darauf einzugehen fehlt die Zeit. Auch will ich niemand auf schlechte Gedanken bringen. Nicht einmal vor dem Gedanken des Austauschs von genetischem Material zwischen Tier und Mensch wird da zurückgescheut – ein Gedanke, bei dem so uralte vergessene Begriffe wie »Frevel« und »Greuel« sich regen. Wie beim Klonieren, kommt es auch hier auf Zahlen nicht an. Schon der erste Probefall von Chimärenbildung mit menschlichem Einschlag, und kaum weniger von rein innermenschlicher Modellveränderung, würde den Greuel begehen. Daher bewegt sich bereits die Forschung, die ja, um herauszufinden, was möglich ist, es erst einmal tun muß, hier auf verbotenem Gelände.

Besteht Aussicht, die Pandorabüchse geschlossen zu halten? Das heißt, den Übergang von bakterieller zu menschlicher Genchirurgie zu vermeiden – die Schwelle, wo das »principiis obsta« noch Fuß fassen könnte? Ich glaube nicht. Die Medizin, die helfen will, wird sich auf kurze Sicht so legitime »Reparatur«-Möglichkeiten nicht nehmen lassen, und mit ihnen ist der Spalt geöffnet. Klüger wäre es wohl, hier einmal sogar der karitativen Versuchung zu widerstehen, aber das ist unter dem Druck menschlichen Leidens nicht zu erwarten. Jenseits dieser schon gewagten Zwielichtzone zwischen dem noch Erlaubten und dem Verbotenen winken die weiteren Gaben der Pandora, zu denen keine Not, nur der prometheische Trieb drängt. Gegen seine Versuchungen, darunter die wagnersche des Homunculus, sind wir Heutigen, Emanzipierten ungewappneter als alle Früheren und hätten doch den Mut zur Aufgabe gegen die Dämonen unseres eigenen Könnens nötiger als alle Früheren. Unsere so völlig enttabuisierte Welt muß angesichts ihrer neuen Machtarten freiwillig neue Tabus aufrichten. Wir müssen wissen, daß wir uns weit vorgewagt haben, und wieder wissen lernen, daß es ein Zuweit gibt. Das Zuweit beginnt bei der Integrität des Menschenbildes, das für uns unantastbar sein sollte. Nur als Stümper könnten wir uns daran versuchen, und selbst Meister dürften wir dort nicht sein. Wir müssen wieder Furcht und Zittern lernen und, selbst ohne Gott, die Scheu vor dem Heiligen. Diesseits der Grenze, die es setzt, bleiben Aufgaben genug.

Der menschliche Zustand ruft dauernd nach Verbesserung. Versuchen wir zu helfen. Versuchen wir zu verhüten, zu lindern und zu heilen. Aber versuchen wir nicht, an der Wurzel unseres Daseins, am Ursitz seines Geheimnisses, Schöpfer zu sein.

# Evolution und Christentum

## Skizze eines Biologen

*Von Rudolf B. Brun*

Wenn wir die Geschöpfe der Natur betrachten und uns fragen, wie die verschiedenen Organismen entstanden sein könnten, werden wir von den Naturwissenschaftlern auf den Prozeß der Evolution verwiesen. Es sei das Wesen dieses Prozesses, daß einfachere, niedrigere Formen sich zu komplizierteren, höheren Lebewesen entwickelt hätten. Auf Anhieb scheint eine solche Erklärung schwer verständlich. Die Behauptung, daß Höherorganisiertes spontan aus weniger vollkommenen Gebilden hervorgehen sollte, widerspricht jedermanns Alltagserfahrung. Wieviel Energie brauchen wir jeden Tag, um die hundert kleinen Dinge des Alltags zusammenzuhalten; was wir gestern zustande brachten, kann heute schon auseinanderbrechen. Es ist deshalb sehr verständlich, wenn bezweifelt wird, daß »Höheres« aus »Niedrigem« spontan entstehen soll. Die Dinge haben tatsächlich die umgekehrte Neigung, nämlich zu zerfallen! Andererseits muß aber auch zugegeben werden, daß Neues entstehen kann.

Meiner Meinung nach haben beide Alltagserfahrungen eine überraschende Entsprechung in der Physik. Diese Wissenschaft unterscheidet zwei Klassen von Systemen. Die eine umfaßt jene Systeme, die keine Energie (oder Materie) aus der Umwelt aufnehmen und deshalb als geschlossene Systeme klassiert werden. Diese Systeme tendieren auf ein Gleichgewicht ihrer Komponenten hin. Dieses Gleichgewicht wird dann erreicht, wenn die Komponenten gleichmäßig im System verteilt sind. Zum Beispiel: Fällt ein Tintentropfen in ein Wasserglas, verschwindet dieser, weil die Tintenpartikel gleichmäßig im Wasser verteilt werden.

Die Komponenten eines so geschlossenen Systems können durch Zufuhr von Energie aus dem Gleichgewicht gebracht werden. In dieser Weise wird ein geschlossenes System in ein offenes, Energie aufnehmendes System überführt. Die Komponenten eines so beschaffenen Systems sind dank dem Energiezufluß nicht im Gleichgewicht. Der Nobelpreisträger für Physik, Ilya Prigogine, führt in seinem Buch: »From Being to Becoming« (1980) aus, daß zum Beispiel das Erhitzen von Wasser der Normalverteilung der Wassermoleküle entgegenwirkt. Dank der zugeführten Wärmeenergie bewegen sich die Wassermoleküle immer schneller. Dies führt zur Bildung von makroskopischen Strömungsmustern, die den mikroskopischen Bewegungen der Moleküle übergeordnet ist. Es handelt sich bei diesen Strömungsmustern um ein Beispiel spontaner Entstehung von Strukturen, dank Überführung eines statischen in ein dynamisches System.

Der sich auseinanderbewegende Kosmos ist ein dynamisches System, dessen Energie vom Urknall herstammt. Prigogine[1] beschreibt die Mathematik und die Physik dynamischer Systeme. Er zeigt, daß spontane Strukturbildung in solchen Systemen zu erwarten ist.

Die Astrophysik erforscht die Entstehung von Strukturen im kosmischen Raum. Die Evolution unseres Planetensystems ist ein Teil dieser umfassenden kosmischen Geschichte. Es ist die Geschichte der sich ständig verkomplizierenden Strukturen. Was aber ist das Wesen dieser sich steigernden Komplexität? Als Beispiel mag die Synthese von Wasser aus Sauerstoff und Wasserstoff dienen. Die Eigenschaften von Wasserstoff und Sauerstoff sind durch den speziellen Aufbau ihrer atomaren Partikel gegeben. Dieser Atombau ist so, daß unter geeigneten Umweltbedingungen Wassermoleküle synthetisiert werden. Ein Gemisch von Sauerstoff und Wasserstoff kann durch Zufuhr von Energie so aufgeladen werden, daß Wassermoleküle in einer Explosion spontan entstehen. Diese neuen Einheiten reagieren miteinander und bilden, je nach Umweltbedingungen, Dampf, Wasser oder Eis. Die Naturgesetze, welche das Verhalten von Wassermolekülen regeln, sind verschieden von jenen, welche für Wasserstoff oder Sauerstoff Anwendung finden; weder Wasserstoff noch Sauerstoff kochen bei 100 Grad Celsius oder gefrieren bei 0 Grad. Man sieht, daß die Einheit Wassermolekül Gesetzen untersteht, welche für deren Teile, Sauerstoff und Wasserstoff, keine Gültigkeit haben. Dazu kommt die äußerst wichtige Beobachtung, daß die Synthese in einem Sprung geschieht; es gibt keine stabilen Stadien zwischen Sauerstoff und Wasserstoff einerseits und dem synthetisierten Wassermolekül andererseits. Die Integration ist nicht graduell, sondern »gequantelt«!

Die Entstehung von chemischen Verbindungen im Kosmos und auf der sich abkühlenden Erde ist ein weiteres Beispiel spontaner Entstehung von neuen Einheiten. Die Urgeschichte unseres Planeten ist auch die Geschichte der sich ständig verkomplizierenden anorganischen und organischen Verbindungen. Die schrittweise Synthese führte letztlich zu jenen komplexen Molekülen, deren Integration zu neuen Einheiten, zu den Elementen des Lebens, und endlich der Zellen wurde.[2] Die Biochemie und die Molekularbiologie haben entscheidende Schritte auf dem Wege zur Synthese von Leben aus Nicht-Leben gemacht. Viren und wichtige Zellbestandteile wurden in ihre Komponenten zerlegt und wieder zu funktionierenden Einheiten zusammengesetzt.[3]

Die Evolution der vielzelligen Organismen beginnt mit der Aneinanderreihung identischer Zellen. Es entstehen mehrzellige Gebilde, die durch Arbeitsteilung zwischen den einzelnen Zellen zu mehr und mehr integrierten

1 In: »Thermodynamics of Irreversible Processes« 1961.

2 Vgl. Oparin, 1953, Miller-Urey, 1959, Eigen, 1975.

3 Vgl. Scientific American: Molecules to living Cells, Freeman 1980.

Einheiten werden. Diese zur Arbeitsteilung führende Integration wird durch Umweltfaktoren gefördert. Arbeitsteilung führt zur besseren Bewältigung der Umwelt und damit zu erhöhten Überlebenschancen. Dieses von Darwin entdeckte Prinzip des Zusammenwirkens zwischen Organismus und Umwelt ist ein fundamentales Naturgesetz. Dieses Gesetz hat in analoger Weise schon Gültigkeit bei der Bildung der atomaren Partikel, den chemischen Elementen und deren anorganischen und organischen Verbindungen.

Die nächste Stufe der Evolution ist jene, auf der integrierte Zellverbände sich ihrerseits zu sich wiederholenden Einheiten anordnen. Es entstehen so segmentierte, wurmartige Gebilde. Durch Arbeitsteilung zwischen den einzelnen Segmenten wiederholt sich im Prinzip, was schon auf der Stufe der Zellenanreihung geschah; diesmal aber wird auf einer höheren Stufe, nämlich auf jener der schon integrierten Zellverbände, integriert. Dieses Wechselspiel zwischen Organismus und Umwelt führt zu immer höheren Gestalten. Jean Baptiste Lamarck[4] hat in diesem Geschehen die Seite des Organismus betont, während die heutigen Biologielehrbücher oft die Tendenz haben, Evolution als bloße Folge der Selektion darzustellen. In den Bereichen des Anorganischen wie des Organischen führt die Wechselwirkung zwischen Umwelt und dynamischen Systemen zu mehr und mehr Einheit in der Vielheit der Teile, das heißt zu höheren und noch höheren Gestalten.[5]

Was aber ist der Unterschied zwischen höheren und niedereren Lebensformen? Die stufenweise Integration führt zu einer Polarisierung von Selbst und Umwelt (Nicht-Selbst). Das Phänomen des Selbst taucht auf aus den niederen Lebensformen. Aufsteigend hebt es sich mehr und mehr als Einheit vor dem Hintergrund der Umwelt ab. Adolf Portman hat für dieses Phänomen den treffenden Begriff »Selbstdarstellung« geprägt.[6] Die Darstellung des Selbst ist in höheren Organisationsformen deutlicher als in niederen Organismen; ich kann mit meinem Hund, aber nicht mit meinem Goldfisch Ball spielen. Wenn wir den Film der Evolution rückwärts laufen ließen, könnten wir sehen, wie der Grad der Selbstdarstellung sich mehr und mehr verringert, bis das bunte Phänomen des »Selbst« in den Strukturen des Vorlebendigen verblaßt.

Mit dem Erscheinen von Selbst erscheint auch Bewußtsein. Bewußtsein muß als integrierter Teil des sich selbst darstellenden Organismus verstanden werden. Diese Selbstdarstellung erfolgt embryologisch über die Entwicklung des Nervensystems. Dieses bildet die organische Grundlage, auf der Bewußtsein entspringt. Selbst treibt Bewußtsein als Spitze seiner selbst hervor.

Das in der Evolution erscheinende Bewußtsein ist der Selektion von außen,

---

4 In: »Philosophie zoologique«, 1809.

5 So z. B. Goethe, »Die Metamorphose der Pflanzen«; Ehrenfels, »Höhe und Reinheit der Gestalt«. In: »Kosmogonie«; Metzger, »Psychologie«.

6 Z. B. in: »Die Tiergestalt«, 1960.

der Umwelt, ausgesetzt. Diese Auseinandersetzung mit der Außenwelt ist fundamental; ohne ihre Mitwirkung käme keine Offenheit des Bewußtseins auf Umwelt hin zustande! Dieser Bezug des Bewußtseins auf Umwelt erlaubt es den Tieren, sich in dieser Umwelt zu verhalten und entscheidend, d. h. handelnd, zu bestehen.

Die Integration der Bewußtseinselemente führt letztlich auf die höchstmögliche Stufe; jene, auf der Bewußtsein als Teil des Selbst erfahren wird. Dies ist die Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins.

Die Synthese von immer höheren Gestalten bewahrt, was in den Elementen schon integriert wurde. Auch jene Integration von Bewußtsein, die im Menschen zu Selbstbewußtsein führt, bewahrt das Wesen der Bewußtseinselemente. Diese Bewahrung des vormenschlichen Bewußtseins im menschlichen Bewußtsein ist letztlich der Grund unseres Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögens. Wir sind dank den Strukturen unseres Bewußtseins in Wesensverbindung mit dem Außen. Deshalb ist die Schau von uns weg, hinaus in die Landschaft der Natur, mit all ihren Formen und Wesen, eine Schau in unser eigenes Selbst; wer brauchte nicht hinauszugehen, um auch innerlich gesund zu bleiben?

Die Frage aber, ob wir, in diesem Selbstbewußtsein denkend, je die Umwelt gültig fassen können, ist berechtigt. Unsere Begrenzung in Raum und Zeit paßt kaum zu den kosmischen Zeiträumen, aus denen wir stammen. Die Tiefe aber, in der unser Wesen wurzelt, erlaubt es trotzdem bei der Sache, bei den Dingen, zu sein; wie wären die Bilder Klees sonst möglich?

Es ist diese Verbundenheit des Menschen mit dem Universum, aus der unsere Fähigkeit zu forschen, zu erfahren und gültig anzusprechen entspringt. Unser Selbstbewußtsein gründet auf jenem Selbst, das wiederum in seinem Grunde verbunden und deshalb offen zur Umwelt ist; wir sind keine in Kassenschränke hinein verschlossenen Subjekte, die erst die Panzertür zur Objektivität hin aufsprengen müssen. Jeder Atemzug bestätigt, daß unser Selbst nur in der Beziehung zum Außen bestehen kann. Diese Bezogenheit unseres Selbst auf Umwelt wurzelt in der Einheit der Natur, an der wir und unsere Umwelt teilhaben. Diese Struktur des Teilhabens an dem, was wir nicht sind, ermöglicht Intelligenz (intus-legere), Kenntnis und bewußtes Wissen. Unser Vermögen der Begriffsbildung wurzelt in dieser Wesensverbundenheit mit dem Außen.

Ordnet man die Organismen chronologisch nach ihrem Entstehen in der Erdgeschichte, so findet man, daß die jüngeren Lebensformen im Vergleich mit den alten Organismen eine höhere Weise der Integration verwirklichen. Diese mehr und mehr zu sich selbst kommenden Einheiten erweisen sich nicht nur als im Raum sich auffächernde Gestalten, sondern auch als Einheiten, die sich in der Zeit entfalten. Christian von Ehrenfels nennt solche Einheiten Zeitgestalten. Mit bewundernswerter Präzision prägte er für dieses Auffalten

der Zeitgestalten in die Zukunft den Begriff »Künftigen«.[7] Das Sein der Zukunft ist »in der Schwebe«, es wird erst »fest« in der Gegenwart. Der für mich herrlichste Erweis der Existenz von Zeitgestalt ist die embryologische Entwicklung der Organismen. In ihrer Bewegung in die Zukunft hinein werden sie, was sie sind.

Auch nach Abschluß der eigentlichen Embryogenese ist dieses Werden für die niederen Organismen strikt festgelegt, sie künftigen ohne Wahl. Für höhere Formen liegen in der Zukunft verschiedene Möglichkeiten bereit; ein Vogel wählt sich den Nestplatz aus, soziale Tiere erwählen sich ihre Partner und Kumpane.

Auf der Stufe, wo Bewußtsein sich selber zu erkennen vermag, eröffnet sich Künftigen für das Selbst. Künftigen auf dieser Stufe eröffnet Freiheit zu werden. Die selbstbewußte Zeitgestalt kann und muß Mögliches der Zukunft zu Wirklichkeit des Jetzt erwählen. Der Mensch bewegt sich in der Aufgabe, sich selbst zu künftigen. In der Gegenwart der Entscheidung verfestigt sich das Schwebende des möglichen Werdens in die Substanz des Selbst; die offene Zeit der Zukunft wird zur geschlossenen Zeit der eigenen Lebensgeschichte. Diese Bewegung aus der Vergangenheit in die Zukunft hinein läßt die Zeitgestalt ständig werden. In dieser stetigen Veränderung aber wurzelt ihre Dauer, entfaltet sich ihre Einheit in der Wesenszeit.

Selbstbewußtsein schafft Wesenszeit und damit die Erfahrung von Anfang und Ende. Die Erfahrung des Selbst als Zeitgestalt führt unmittelbar zur Entdeckung des »Seins zum Tode«.[8] Diese Entdeckung des Selbst als Sein zum Tode führt dank seiner Offenheit zum Außen zu der Erkenntnis, daß auch dieses anfing und enden wird; wir sind nicht allein auf dieser Durchfahrt durch die Zeit. Auch die vollkommenste Gestalt ist begrenzt, nicht nur im Raum, sondern auch befristet durch Anfang und Ende.

Wenn aber alles, was begann, auch endet, wie begann der Anfang? Sein zum Tode kann nicht sich selber Anfang sein. Gibt es Sein zum Leben, aus dem das Sein zum Tode entsprang? Wenn Sein zum Tode Anfang zum Ende hin ist, so wäre Sein zum Leben ewig, ohne Zeit, es würde von Anfang und Ende nicht begrenzt. Sein zum Leben würde Sein zum Tode »sein lassen«. Es wäre aber ein »sein lassen«, das im Sein zum Leben gründet. Wenn aber Sein zum Tode im Sein zum Leben gründet, muß dieses Sein zum Leben auch im Selbst des Menschen sein. Doch fänden wir es dort, gehörten wir dann noch uns selbst?

Hier liegt, wie mir scheint, die Möglichkeit eines existentialen Experimentes. Der Weg des Selbstentwurfs müßte die Frage beantworten, ob wir uns

---

[7] »Kosmogonie«, 1916, S. 125.

[8] Heidegger: »Sein und Zeit«.

selbst als Einheit in der Zeit verwirklichen können! Das Experiment bestände darin: das Sein des Seins zum Leben in uns zu verleugnen. Es wäre der Weg des Jonas: weg vom Leben in die Selbstverwirklichung zum Nichts. Man darf Gott nicht versuchen! Und doch treten wir wohl alle diese Jonas-Reise an, darf man hoffen, daß auch uns ein Fisch verschlucke, in dessen bauchiger Dunkelheit wir für das Sein zum Leben reiften?

Das Scheitern eines solchen Selbstentwurfs bringt ans Licht, daß unsere Einheit nicht im Sein zum Tode, sondern im Sein zum Leben gründet. Dieses aber gründet im ewigen Gott, er hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen. Die Texte der Genesis, in denen von Gott und seinem Ebenbild die Rede ist, stehen deshalb am Anfang der Botschaft des Heils, weil der Mensch nur heil werden kann im Künftigen auf Gott. Um die Jonasfahrt nicht antreten zu müssen, ist es für den sich selbst gestaltenden Menschen zentral zu wissen, daß sein Wesen aus den Zügen Gottes entspringt. Der Mensch verwirklicht deshalb seine Einheit in der Zeit im Bezogen-Sein auf Gott.

Der so gelebte Dialog zwischen Gott und Mensch (auch dort, wo er zu einem Monolog Gottes zu verebben scheint) schafft die Bewegung des auserwählten Volkes im Alten und im Neuen Testament. Es ist die Geschichte der Evolution, der Reifung des Volkes Gottes.

Diese Reifung führt endlich zur Erscheinung der Züge Gottes im Neuen Adam, dem Gott-Menschen Jesus Christus. Paulus kann deshalb sagen, daß wir schon vor Anbeginn der Welt in Christus erwählt sind (Epheser 1,4-5). Diese ewige Erwählung schließt unser Werden nicht aus, es ist das Wesen des Seins zum Leben, das es Sein zum Tode ermöglicht und unterfaßt.[9] Der Name, den Gott für jeden von uns hat, ist ewig. Im Künftigen auf Gott können auch wir werden, was wir sind.

9 Vgl. H. U. v. Balthasar: »Theodramatik«. Bd. V, z. B. S. 294ff.

# Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angesichts der Probleme der Moral in unserer Zeit*

*Von Joseph Kardinal Ratzinger*

Das Wort »Moral« fängt langsam an, wieder zu Ehren zu kommen. Denn es wird immer deutlicher, daß wir nicht alles dürfen, was wir können. Es wird immer offenkundiger, daß die eigentliche Krankheit der modernen Welt ihr Defizit an Moral ist. Kürzlich hat ein russischer Schriftsteller gesagt, die Menschheit von heute mit ihrer Raketenangst komme ihm vor wie ein Mensch, der fortwährend in panischer Furcht lebt, sein Haus möchte in Brand gesteckt werden, und der nichts anderes mehr denken und tun kann, als der Brandstiftung vorzubeugen. Dabei merkt er nicht, daß er krebskrank ist; er wird nicht an Brandstiftung sterben, sondern an der inneren Zersetzung seines Organismus durch den Gegenorganismus der Krebszellen. Auch die heutige Menschheit, so sagt der Schriftsteller, ist in Gefahr, durch ihre moralische Zersetzung sich von innen her zugrunde zu richten. Aber anstatt dieser inneren lebensgefährlichen Erkrankung entgegenzuwirken, blickt sie wie hypnotisiert auf die äußere Gefahr, die doch nur sekundärer Ausfluß ihrer inneren moralischen Zerstörungen ist. Immerhin ist inzwischen die Einsicht ziemlich allgemein geworden, daß das Ungleichgewicht zwischen technischem Können und moralischer Entwicklung die Schicksalsfrage unserer Zeit darstellt und daß daher die Erneuerung der Moral nicht Sache einiger in der Nachhut der Entwicklung kämpfender Eiferer, sondern die vorrangige Aufgabe der Menschheit überhaupt ist. Insofern handeln wir mit unserem Thema nicht ein paar innerkirchliche Streitfragen ab, sondern wir stehen an dem Punkt, an dem die Kirche sich selbst überschreitet: Gerade in der Frage nach ihrer moralischen Botschaft zeigt sich, daß sie nicht ein privater Verein zur Befriedigung geselliger oder auch persönlicher ideeller Bedürfnisse ist, sondern als solche und ganze im Kräftespiel der Menschheit eine wesentliche Aufgabe erfüllt. Sie ist zwar nicht in erster Linie eine »moralische Anstalt«, wie man sie in der Aufklärung beschrieben und auch gerechtfertigt hat. Aber sie hat doch etwas mit den moralischen Ressourcen der Menschheit zu tun, die heute sozusagen der wichtigste Rohstoff für das Bestehen der Gegenwart und für die Ermöglichung einer Zukunft sind, in der es sich weiterhin lohnt, ein Mensch zu sein. Die Frage, die mein Thema stellt, könnte man also so formulieren: Wie kann die Kirche zum Gleichgewicht zwischen äußerem Fortschritt und Moral beitragen? Was kann sie tun, um nicht nur sich selbst zu erhalten, sondern um die moralischen Ressourcen der Menschheit neu zu eröffnen? Man könnte auch sagen: Die Kirche erhält sich selber nur, wenn sie imstande ist, der Menschheit zu helfen, diese Stunde ihrer Prüfung zu bestehen. Um das zu tun, muß sie sich als

* Vortrag auf einem Workshop für Bischöfe in Dallas, USA, 6.-9. Februar 1984 über Fragen der Moraltheologie.

moralische Kraft erweisen, und dies wieder in einem doppelten Sinn: Sie muß Maßstäbe bieten und sie muß die inneren Antriebe, die Kräfte wecken, um diesen Maßstäben zu entsprechen. In diesem Kontext bekommt dann die Frage ihr besonderes Profil, wie die Bischöfe als Träger der Überlieferung des Glaubens und die Theologen als Träger des Dialogs mit der allgemeinen Vernunft der Zeit zusammenzuwirken haben.

Es wäre zu einfach, auf diese Frage nur mit ein paar taktischen Rezepten zu antworten, die ein gutes Auskommen zwischen Entscheidungsträgern und Sachverständigen ermöglichen sollen, so wichtig es ist, solche Spielregeln zu erarbeiten und anzuwenden. Aber das allgemeine, strukturelle Verhältnis zwischen Entscheidungskompetenz und Expertenwissen kann man doch nicht einfach mechanisch reproduzieren. Es erhält seine jeweils eigene Form durch die besondere Art des Sachbereichs, um den es sich handelt. So ist es unerläßlich, vor der Suche nach Regeln für die Zusammenarbeit von Bischöfen und Moraltheologen zunächst überhaupt die Frage nach den Quellen und nach den Weisen moralischer Erkenntnis wenigstens in groben Umrissen zu bedenken. Wie können wir überhaupt moralische Maßstäbe ermitteln? Wie kommen wir zu richtigen moralischen Urteilen?

## I. Die vier Quellen moralischer Erkenntnis und ihre Probleme

### *1. Reduktion auf »Sachlichkeit«?*

Bei der so aufgeworfenen Frage nach der Weise moralischer Erkenntnis zeigt sich ganz deutlich der vorhin angesprochene Notstand der modernen Welt: ihre Ratlosigkeit gegenüber dem moralischen Problem, die Unterentwicklung der moralischen Vernunft gegenüber der berechnenden Vernunft. Kennzeichnend für die moderne Gesellschaft ist die Spezialisierung, die zugleich Arbeitsteilung mit einschließt. So gibt es Zuständigkeiten der Erkenntnisgewinnung: In den Einzelgebieten menschlichen Wissens und Tuns ist der jeweilige Spezialist zuständig, der im Prozeß fortschreitender Ausbreitung und Verfeinerung unseres Wissens einen bestimmten Ausschnitt überblickt und bearbeitet. Aber gibt es nun eigentlich Spezialisten des Moralischen, das sich nicht arbeitsteilig bewerkstelligen läßt, sondern alle gemeinsam, wenn auch gewiß jeden auf seine Weise angeht? Die Arbeitsteilung im Bereich des Erkennens setzt die Quantifizierung der Erkenntnisgegenstände voraus. Was Quantität geworden ist, kann man einteilen und aufteilen. Auf der Übersetzung der uns begegnenden Wirklichkeit in quantitative Größen beruhen die Erfolge der modernen Wissenschaft, denn damit ist die Welt berechenbar und so auch technisch verwertbar geworden. Aber rührt vielleicht gerade von dieser Methode und ihrer zunehmenden Alleinherrschaft auch die Krise des Menschseins in unserer Zeit her? Die Berechnung, die ihrerseits dem Quantitativen zugeordnet ist, ist die Methode des Unfreien. Sie funktioniert, weil wir es mit dem Berechenbaren, dem Gesetzmäßigen und Notwendigen zu tun haben. Wenn die Moral der Bereich der Freiheit ist und ihre Normen Gesetze der Freiheit sind, dann muß diese Methode uns hier im Stich lassen; dann muß sie ratlos machen vor dem, was das eigentlich Menschliche ist.

Nun bietet sich hier eine einfache Antwort an: Vielleicht ist auch die Freiheit nur ein Schein, Restbestand eines alten Menschheitstraums, von dem wir wohl oder übel

Abschied nehmen müssen? Spricht nicht alles dafür, daß auch der Mensch, eingewoben in das physikalische und biologische Netz der Wirklichkeit, durch und durch Notwendigkeit ist? Muß vollständige Aufklärung nicht dazu führen, auch im Menschen Moral durch Technik zu ersetzen, d. h. durch eine richtige Anordnung und Kombination der Elemente des Notwendigen, die dann zu den gewünschten Ergebnissen führt? So entsteht der Gedanke, das menschliche Verhalten zu berechnen, auf die ihm zugrundeliegenden Notwendigkeiten vorzustoßen und daraus sozusagen die Technik des Glücks und des Überlebens zu entwickeln. Statistik und Planung ergäben also zusammen die neue »Moral«, mit der der Mensch sich den Weg in die Zukunft baut. Die moralischen Regeln, die man dann berechnen könnte, würden sich demgemäß nach den Zwecken richten, die man mit der Menschheit im Sinn hat, so wie die Konstruktion technischer Geräte von den Bedürfnissen und Wünschen der Menschen ausgeht und die Naturgesetze auf diese Ziele hin finalisiert.

Aber hier bleibt nun doch eine entscheidende Frage offen: Wer bestimmt die Zwecke? Wer plant die Zukunft des Menschen? Eine Instanz, die dazu das Recht hätte, ist nicht in Sicht, auch wenn es genug Kräfte in der Welt gibt, die sich dieses Recht anmaßen. Wer könnte aber – wenn eine solche Instanz nicht besteht – das Recht haben, alle Menschen auf irgendwelche Zwecke hin zu verpflichten? Wir müssen demnach sagen, daß mit derlei Versuchen die Frage nach den Quellen des Moralischen nur verlegt, aber nicht gelöst oder überflüssig gemacht ist. Denn nun lautet die Frage: Gibt es Zwecke für den Menschen, denen er unbedingt gehorchen muß? Und wenn, wie erkennt er sie? Die Reduktion moralischer Erkenntnis auf das allgemeine Modell der Erkenntnis als Berechnung und Kombination bekannter Größen, die durch Wiederholung durchschaubar geworden sind, läßt sich nicht durchführen, obwohl eine Reihe wichtiger Informationen über den Menschen und die Welt auf diese Weise zweifellos zu gewinnen ist. Da aber menschliches Handeln weder einfachhin wiederholbar noch im anderen identisch zu reproduzieren ist, stößt dieser Versuch im letzten auf eine unüberwindliche Grenze – nämlich die Grenze des Menschseins selbst, das hier im Spiele ist. Nur um den Preis der Ausschaltung des eigentlich Menschlichen könnte die Frage der Moral in das allgemeine Methodengehäuse zurückgenommen werden. Daß dies heute von ganz unterschiedlichen Seiten her versucht wird, ist die große innere Bedrohung des Menschen. Der Baum der Erkenntnis, von dem man hier ißt, gibt nicht Erkenntnis von Gut und Böse, sondern macht blind für deren Unterscheidung. Ins Paradies kehrt man mit solcher Blindheit nicht zurück, weil sie nicht auf einem reineren Menschsein, sondern auf der Absage ans Menschsein beruht.[1]

## 2. *Die Subjektivität und das Gewissen*

Wir sehen also: In Sachen Moral kann es den Fachmann nicht in gleicher Weise geben, wie es ihn für Mikroelektronik oder Computertechnik gibt. Das wußte bereits Platon, wenn er sagte, daß man »mit schulmäßigen Wörtern« nicht sagen kann, was das Wort »gut« bedeutet.[2] Aber wie anderes kann man es dann erfahren? Hier gibt es

1 Vgl. zu den hier angesprochenen Problemen F. H. Tenbruck, Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen. Graz 1984.

2 7. Brief, 341c; vgl. R. Spaemann, Moralische Grundbegriffe. München 1982, S. 7.

verschiedene Ratschläge, die wir der Reihe nach kurz werden untersuchen müssen, weil wohl nur in der Konvergenz der verschiedenen Wege sich der Weg selbst finden läßt. Wenn wir zunächst noch im Ringen der Gegenwart verbleiben, so stoßen wir auf eine weithin akzeptierte Alternative zur völligen Objektivierung moralischer Erkenntnis, deren letztes Versagen wir eben bedacht hatten. Die merkwürdige Situation des Menschen mit sich selbst angesichts von Größe und Grenze quantitativen Denkens hat man in einem Teil der neuzeitlichten Geistesbewegung mit der Unterscheidung von Subjekt und Objekt zu meistern versucht: Wir können die Welt berechnen, weil und soweit wir sie zum »Objekt« gemacht haben; gegenüber diesem »Objektiven«, das Gegenstand der Wissenschaft ist, bleibt dann das »Subjektive« die Welt des Unberechenbaren und des Freien. Religion und Moral erhalten in dieser Teilung der Welt sozusagen ihre Austragsstube im »Subjektiven«. Sie sind das »Subjektive«, d. h., sie sind nicht wissenschaftsfähig, nicht allgemeingültigen Kriterien gemeinschaftlicher Erkenntnis zu unterwerfen, aber es gibt nun einmal dieses Subjektive, in dem letztlich allein der Geschmack des einzelnen entscheidet. Daß mit einer solchen Reduzierung der Moral auf das Subjektive die großen objektiven Probleme unserer Zeit nicht bewältigt werden können, die eine moralische Antwort verlangen, liegt auf der Hand.[3] Insofern ist dieser Lösungsversuch heute im Rückzug begriffen. Dennoch spielt er im praktischen Leben und gerade auch im innerkirchlichen Disput noch immer eine große Rolle, insofern sich hier die Zuordnung der Moral zum Bereich des Subjektiven mit der alten christlichen Tradition der Lehre vom Gewissen verbunden hat. Das Gewissen wird von vielen als eine Art Apotheose der Subjektivität verstanden, als der *rocher de bronce,* an dem sich auch das Lehramt bricht: Gegen das Gewissen gibt es keine Instanz (so sagt man); das Gewissen aber erscheint schließlich als die zum letzten Maßstab erhobene Subjektivität. Wir werden uns mit dieser Frage, die nun schon ganz unmittelbar das eigentliche Hauptthema dieser Überlegungen betrifft, noch näher auseinandersetzen müssen. Einstweilen halten wir fest, daß als eine Quelle moralischer Erkenntnis das Gewissen genannt wird, d. h. ein persönliches Urwissen um Gut und Böse, das im Einzelmenschen selbst als Quelle seiner moralischen Urteilsfähigkeit gegeben scheint.

### *3. Der Wille Gottes und seine Offenbarung*

Wenn wir die Spur »Gewissen« in der Überlieferung weiter verfolgen, so stoßen wir auf ein anderes grundlegendes Element des moralischen Bereichs. Die Idee des Gewissens ist in der Geschichte nicht ablösbar von der Idee der Verantwortung des Menschen vor Gott. Sie drückt weitgehend den Gedanken eines Mitwissens des Menschen mit der Gottheit aus, und eben von daher leitet sich der Absolutheitsanspruch ab, mit dem das Gewissen anderen Instanzen gegenübertritt. Die Geschichte der Moral ist mit der Geschichte des Gottesgedankens unlösbar verknüpft. Gegenüber der Notwendigkeit der Naturgesetze bedeutet dann moralisches Handeln das freie Ja

3 Diese Problematik ist sehr schön dargestellt bei W. Heisenberg, Der Teil und das Ganze. München 1969, S. 116-130 u. 279-295.

von Wille zu Wille, das Einstimmen des Menschen in den Willen Gottes und so die rechte Wahrnehmung der Dinge dieser Welt. Als letzte Quelle der Moral käme demnach nur die Kundgabe göttlichen Wollens für den Menschen in Betracht, die Erkenntnis göttlicher Gebote, in denen sich die besonderen Zwecke des Menschen und der Welt klären. Wenn solchermaßen sachlich Moral auf Offenbarung gegründet wird, erhebt sich allerdings sofort die nächste Frage: Wie kann man Offenbarung als Offenbarung erkennen? Wie kann sie sich als solche ausweisen?

### *4. Die Gemeinschaft als Quelle der Moral*

Hier kommt ein weiterer Faktor ins Spiel, der in der Ausformung der Moralen die allergrößte Rolle gespielt hat und spielt. In dem lateinischen Wort *mores* ist noch ununterschieden ausgesprochen, was wir inzwischen sorgfältig trennen: »Mores« sind zum einen die Sitten, die Gewohnheiten, der Lebensstil eines Volkes – also das, was man heute z. B. *American way of life* nennen würde. Zugleich bezeichnet das Wort aber mit der Ganzheit von Lebensgewohnheiten auch das eigentlich Moralische. Wenn z. B. Augustinus »De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum« schreibt, handelt es sich nicht um komparative Moral im heutigen Sinn, sondern er stellt die Lebensgestalt der katholischen Kirche, ihren ganzen Lebensstil und ihre Gewohnheiten dem Lebenstypus der Manichäer gegenüber und handelt allerdings in diesem größeren Zusammenhang eines Lebensgefüges auch zweierlei Moralen ab. Selbst im Sprachgebrauch des Konzils von Trient ist bei der Formulierung *fides et mores* nicht einfach an Glaube und an »Moral« im heutigen Sinn gedacht, sondern an Glaube und Sitte, worunter die Lebensgewohnheiten der Kirche einschließlich ihrer moralischen Ordnung verstanden sind. In diesem Sprachgebrauch kommt etwas sehr Wichtiges zum Vorschein: »Moral« ist nicht ein abstrakter Kodex von Verhaltensnormen, sondern sie setzt einen gemeinschaftlichen *way of life* voraus, in dem sie ihre Evidenz und ihre Vollziehbarkeit empfängt. Geschichtlich betrachtet, ist Moral gerade nicht der Bereich der Subjektivität, sondern von der Gemeinschaft verbürgt und auf die Gemeinschaft bezogen. In deren Lebensstil sind die Erfahrungen von Generationen verwahrt, in denen sich eingespielt hat, was eine Gesellschaft tragen und was sie zerstören kann, wie das Glück des einzelnen und der Bestand des Ganzen miteinander in Ausgleich zu bringen und im rechten Gleichgewicht zu erhalten sind. Jede Moral braucht ein Wir mit seinen vorrationalen und überrationalen Erfahrungen, in denen nicht nur Berechnung des Augenblicks spricht, sondern Weisheit der Generationen zusammenströmt. Eine Krise der Moral entsteht, wenn in eine Gemeinschaft neue Erkenntnisfelder eindringen, die mit den bisherigen Lebensformen nicht zu bewältigen sind, so daß das bisher Tragende und Bewährte nicht mehr ausreicht oder gar als widersprüchlich und hinderlich gegenüber neuer Erkenntnis und Wirklichkeit erscheint. Dann ist die Frage, wie sie einen neuen *way of life* finden kann, der wieder gemeinschaftliches sittliches Bestehen des Lebens und der Welt ermöglicht. Dabei bleibt wahr, daß Moral ein Wir benötigt und daß sie den Zusammenhang mit den Erfahrungen früherer Generationen, mit dem Urwissen der Menschheit braucht.

Damit kehren wir wieder zu dem Fragepunkt zurück, von dem wir ausgegangen waren, nämlich zum Problem der Offenbarung. Wir können nun feststellen: Die Erfahrungen, die sich in den gemeinschaftlichen Lebensformen der verschiedenen

Stämme und Völker verdichtet haben, sind wertvoll als Orientierungsmarken menschlichen Handelns, aber sie sind für sich allein doch keine genügende Quelle der Moral. Denn es kann zwar auf Dauer keine Gesellschaft geben, die sozusagen nur vom Negativen, vom Bösen lebt. Eine Gemeinschaft, die überleben will, muß bis zu einem gewissen Grad immer wieder auf die Urtugenden, auf die grundlegenden Maßformen des Menschseins zurückkommen. Aber sehr wohl können wichtige Lebenszonen einer Gesellschaft verderbt sein, so daß geltende Sitte den Menschen nicht führt, sondern verführt. Der Mensch kann sich nur begrenzt auf seine eigene Erfahrung, auch auf gemeinsame geschichtliche Erfahrung verlassen. In der Geschichte wurde daher Moral auch nie einfach auf Erfahrung und Gewohnheit zurückgeführt. Ihre Unbedingtheit konnte nicht anders als von der Unbedingtheit göttlichen Wollens her verstanden werden: Im letzten wurde Moral auf göttliche Willenskundgabe gegründet, aus der allein überhaupt Gemeinschaft entstehen konnte und für die daher die Gemeinschaft als solche bürgte.

Wir müssen nun eine Reihe von Fragen auslassen, die an sich an diesem Punkt zu stellen wären, um wieder an unser eigentliches Thema heranzukommen. Bei allem Fragmentarischen der bisherigen Überlegungen können wir nun doch feststellen, daß der Glaube der Christen in einer Reihe von Punkten mit Grundüberlieferungen der Menschheit übereinstimmt. Auch der christliche Glaube ist von der Überzeugung bestimmt, daß das Maß des Menschen nur Gott sein kann und daß nur ein göttlicher Wille den menschlichen Willen unbedingt verpflichten darf. Auch der christliche Glaube ist überzeugt, daß Offenbarung sich uns zueignet in der Lebensgestalt eines Wir, das in seinem Bestand und in seinem Weg nicht allein aus dem Eigenen menschlichen Wollens zu erklären ist. Freilich sieht der Christ dieses Wir, dessen Sitte ihm die nächste Quelle moralischer Erkenntnis bedeutet, nicht einfach in den natürlichen, partikulären Gesellschaften gegeben, sondern in einer überhaupt nur durch Offenbarung zu rechtfertigenden neuen Gesellschaft, die die einzelnen natürlichen Gesellschaften überschreitet (»katholisch« ist) und sie unter das gemeinsame Maß des sie alle angehenden göttlichen Willens stellt. Was Moral ist, erfährt man demnach zuallererst, indem man auf die *mores Ecclesiae* blickt; darum ist auch derjenige, der von Amts wegen für diese Lebensgestalt einsteht – der Bischof –, nach katholischer Überlieferung der hauptverantwortliche Lehrer der Moral wie des Glaubens für den Christen. Das heißt dann auch, daß in Sachen Moral diejenigen am meisten mitreden können, die am meisten gemäß dem tiefsten Wesen der Kirche leben – die Heiligen.

Mit diesen Bemerkungen sind wir weit vorausgeeilt; ich wollte damit nur andeuten, daß der Blick auf das Thema gerichtet bleibt, auch wenn es bei einzelnen Überlegungsgängen manchmal fast zu verschwinden scheint. Nun aber gilt es, eine Bestandsaufnahme des bisher Erreichten vorzunehmen, um von da aus – nach Möglichkeit – zu konkreten Ergebnissen vorzudringen. Wir können jetzt sagen, daß wir vier Quellen der Moral ausfindig gemacht haben. Jede davon läßt Fragen offen, wenn sie isoliert von den anderen genommen wird, aber im Miteinander aller kann sich der Weg moralischer Erkenntnis eröffnen. Wenn wir auch feststellen mußten, daß aus der Erforschung der gegenständlichen Welt allein Moral nicht aufgebaut werden kann, so hat Moral es doch mit Sachlichkeit zu tun, mit einem Handeln, das der Wirklichkeit gerecht wird. Insofern ist die Wirklichkeit und die Vernunft, die Wirklichkeit erkennt

und erklärt, zweifellos eine unverzichtbare Quelle von Moral. Als Zweites hatten wir das Gewissen genannt, als Drittes die Weisheit der Überlieferung, verkörpert im lebendigen Wir handelnder Gemeinschaft – für den Christen konkret realisiert in der neuen Gemeinschaft der Kirche. Endlich hatten wir gesagt, daß alle diese Quellen nur dann eigentlich zur Moral führen, wenn es einen Willen Gottes mit dem Menschen und für den Menschen gibt, der allein letztlich die Grenze zwischen Gut und Böse ziehen kann, die etwas anderes ist als die Grenze zwischen Nützlich und Unnütz, zwischen Erprobtem und Unbekanntem. Die katholische Kirche sieht eine wichtige Beglaubigung ihrer Lehre darin, daß in ihr diese Elemente sich gegenseitig durchdringen und beleuchten. Ihre Lehre bringt das Gewissen zum Sprechen; das Gewissen aber erweist sich als wahr darin, daß es wirklichkeitsgemäß ist, d. h. die Stimme der Schöpfung, die innere Wahrheit der Dinge aufnimmt; dieser Dreiklang aber wiederum weist zurück auf das göttliche Gebot, das nun einerseits kirchliche Lehre begründet, Gewissen formt, Wirklichkeit verstehbar macht, aber andererseits eben durch diese Entsprechung zur Wirklichkeit und durch den Spruch des Gewissens auch seinerseits als wahrhaft göttliche Willenskundgabe bestätigt wird.

## II. Zwei Hauptprobleme: Gewissen und Sachlichkeit

Das eben Gesagte wird man zweifellos als eine Idealisierung einer gar nicht so harmonischen Wirklichkeit empfinden; es müßte in der Tat vielfältig differenziert werden, um vollends sachgemäß zu sein. Zwei Haupteinwände drängen sich auf, die sich auf die ersten beiden der vier Quellen der Moral beziehen: Weithin besteht der Eindruck, daß die Kirche nicht imstande ist, auf die Wirklichkeit von heute sachgerecht zu reagieren. Statt auf die Sprache der Realität zu hören, scheint sie unbeweglich an alte Vorstellungen gekettet zu sein und den Menschen an sie binden zu wollen. An dieser Stelle entzündet sich dann auch der Konflikt zwischen dem Bischof und dem Fachmann, der vielfach ein Konflikt zwischen wirklichkeitsferner Doktrin und genauer Kenntnis der gegenwärtigen Realität zu sein scheint. Der zweite Einwand kommt von dem Bereich des Gewissens her: Das Gewissen vieler Christen harmoniert keineswegs einfachhin mit den Aussagen des kirchlichen Lehramts; es erscheint im Gegenteil weithin als die eigentliche Legitimationsinstanz für den Dissens. Wenn wir also über die Funktion des Bischofs als Lehrer der Moral und sein Verhältnis zu den Fachleuten der Moraltheologie Klarheit gewinnen wollen, ist es notwendig, wenigstens in groben Zügen auf die beiden hier aufgestandenen Fragen einzugehen: Was ist Gewissen? Wie kann man lernen, was sachgerechtes, wirklichkeitsgemäßes und so moralisches Handeln ist?

### *1. Was ist und wie spricht das Gewissen?*

Was das Gewissen angeht, so lassen sich drei Hauptrichtungen seiner Deutung erkennen.[4] Die erste haben wir schon berührt. Sie sieht im Gewissen das Recht der Subjektivität ausgedrückt, das durch keine objektiven Maßregelungen vereinnahmt

4 Vgl. zum Folgenden R. Spaemann, Moralische Grundbegriffe, S. 73-84; hilfreich auch A. Laun, Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns. Innsbruck 1984.

werden kann. Aber dagegen erhebt sich sofort die Frage: Wer begründet dieses absolute Recht der Subjektivität? Ein relatives Recht mag sie haben, aber muß sie nicht einfach in ganz wichtigen Fällen einem objektiven gemeinsamen Gut von höchstem Rang geopfert werden? In der Tat ist ein absolutes Recht der Subjektivität als solcher nicht zu begründen. Eine zweite Deutung sieht das Gewissen als die Stimme Gottes in uns an.[5] Damit ist die strenge Unverletzlichkeit des Gewissens klar begründet: In ihm ist dann eine Instanz gegeben, die höher ist als alles menschliche Recht; die Tatsache einer solchen Direktheit des Menschen zu Gott gibt ihm eine absolute Würde. Aber hier erhebt sich die Frage: Sagt denn Gott zu verschiedenen Menschen Widersprüchliches? Widerspricht Gott sich selbst? Verbietet er dem einen bis hin zur Martyriumspflicht, was er dem anderen erlaubt oder sogar gebietet? Es ist klar, daß eine direkte Identifizierung einzelner Gewissensurteile mit Gottes eigenem Reden nicht durchzuhalten ist: Das Gewissen ist kein Orakel, wie Robert Spaemann mit Recht feststellt. So entsteht die dritte Deutung: Das Gewissen ist das »Über-Ich«, die Verinnerlichung des Willens und der Überzeugung anderer, die uns geformt und ihren Willen so eingeprägt haben, daß er nun nicht mehr bloß von außen, sondern aus unserem eigenen Inneren zu uns selber spricht. Dann wäre das Gewissen überhaupt keine eigene Quelle der Moral, sondern nur ein Reflex des Willens anderer, eine Fremdsteuerung in uns selbst. Das Gewissen wäre nicht Organ der Freiheit, sondern eine verinnerlichte Knechtschaft, von der man sich befreien müßte, um endlich die Weite wirklicher Freiheit zu entdecken. Obwohl man viele konkrete Aussagen des Gewissens auf solche Weise erklären kann, geht auch diese Theorie nicht ganz auf. Denn es gibt zum einen bei Kindern vor aller Belehrung ein spontanes Aufbegehren gegen Ungerechtigkeit, ein spontanes Ja zur Güte und zur Wahrhaftigkeit, das erzieherischen Eingriffen vorangeht, durch sie oft eher verdunkelt und getreten als herbeigeführt wird. Und es gibt umgekehrt in ganz reifen Menschen eine Freiheit und Wachsamkeit des Gewissens, die sich gerade gegen das Eingelernte oder gegen das allgemein Getane stellt und ein innerer Sinn für das Gute geworden ist, der auf tiefere Quellen stößt, als es die Fernlenkung durch ehedem Mitgeteiltes sein könnte.

Wie also steht es mit dem Gewissen? Ich möchte mir die Deutung von Robert Spaemann zu eigen machen, der darüber sagt: Das Gewissen ist ein Organ, kein Orakel. Es ist ein Organ, d. h.: es ist etwas uns Gegebenes, zu unserem Wesen Gehöriges, nicht etwas von außen Gemachtes. Aber als Organ bedarf es des Wachstums, der Bildung und der Übung. Sehr treffend scheint mir der Vergleich mit der Sprache, den Spaemann in diesem Zusammenhang anstellt: Warum sprechen wir? Wir sprechen, weil wir es von unseren Eltern gelernt haben. Wir sprechen die Sprache, die sie uns lehrten – es gibt auch andere Sprachen, wie wir wissen, die wir aber nicht sprechen und nicht verstehen. Wer überhaupt nie Sprechen gelernt hat, bleibt stumm. Dennoch ist die Sprache nicht verinnerlichte Fremdbestimmung, sondern das uns von innen her Eigene. Sie wird von außen gebildet. Aber diese Bildung antwortet auf die Vorgabe unseres Wesens selbst, sich in der Sprache aussagen zu können. Der Mensch ist von sich selbst her ein sprechendes Wesen, und er wird es doch nur, indem er von anderen das Sprechen lernt. So stoßen wir auf die Grundfigur des Menschseins

5 Spaemann, S. 81.

überhaupt: Der Mensch ist »ein Wesen, das der Hilfe anderer bedarf, um das zu werden, was es von sich selbst her eigentlich ist«.[6] Genau diese anthropologische Grundgestalt begegnet uns im Gewissen wieder. Der Mensch ist von sich selbst her ein Wesen, das ein Organ des inneren Wissens um Gut und Böse hat. Aber damit er wird, was er von sich her ist, bedarf er der Hilfe der anderen: Das Gewissen bedarf der Formung und der Erziehung; es kann verkümmern, es kann zertreten werden, es kann verfälscht werden, so daß es nur noch verkümmert und verzerrt spricht. Das Schweigen des Gewissens kann zur lebensgefährlichen Erkrankung ganzer Zivilisationen werden.

In den Psalmen taucht immer wieder die Bitte auf, Gott möge den Beter von seinen verborgenen Sünden reinigen. Daß er sie gar nicht mehr als Sünde erkennt und damit bei scheinbar gutem Gewissen objektiv verfällt, betrachtet er als seine größte Gefahr. Es ist eine Krankheit, kein schlechtes Gewissen haben zu können, wie es eine Krankheit ist, keinen Schmerz empfinden zu können, sagt wiederum Spaemann.[7] Deshalb kann man auch nicht die Maxime ausgeben, jedermann müsse immer alles tun dürfen, was ihm sein Gewissen erlaubt: Dann dürfte der Gewissenlose alles.[8] Es ist in Wahrheit seine Schuld, sein Gewissen so zerschlagen zu haben, daß es ihn nicht mehr sehen läßt, was er als Mensch sehen muß . . .

Mit anderen Worten: das Gewissen schließt für den Menschen eine Verpflichtung ein, nämlich die Pflicht, es zu pflegen, zu formen, zu bilden. Es hat nur dann Anspruch auf Achtung und Gehorsam, wenn der Mensch selbst es achtet und ihm die Sorge zuteil werden läßt, die seiner Würde entspricht. Das Recht des Gewissens ist eine Pflicht der Gewissensbildung. So wie wir unsere Sprache formen und uns dabei an den Meistern des Worts zu orientieren suchen, so gilt es auch, nach den wahren Maßstäben des Gewissens Ausschau zu halten, damit allmählich wirklich das innere Wort des Gewissens zur Geltung kommt. Das heißt für uns, daß das kirchliche Lehramt die Verantwortung rechter Formung der Gewissen trägt. Es appelliert sozusagen an die innere Resonanz seines Wortes in dem Prozeß der Reifung der Gewissen. Es ist daher zu einfach, einer Aussage des Lehramts einfach das Gewissen entgegenzustellen. Ich muß mich vielmehr in einem solchen Fall fragen: Was widerspricht in mir diesem Wort des Lehramts? Ist es vielleicht nur meine Bequemlichkeit? Mein Eigensinn? Oder ist es vielleicht die Fremdbestimmung durch irgendeinen *way of life,* der mir erlaubt, was das Lehramt verbietet, und der mir begründeter oder passender erscheint, bloß weil er die Plausibilität dieser Gesellschaft für sich hat? Nur in einem solchen Ringen kann sich das Gewissen formen, und das Lehramt darf erwarten, daß sich ihm das Gewissen in dieser Ernsthaftigkeit öffnet. Wenn ich glaube, daß Kirche vom Herrn her kommt, dann hat das Amt der Kirche ein Recht darauf, als vorrangiger Faktor der Formung des Gewissens, seiner wahren Bildung zu sich selbst angenommen zu werden. Dem entspricht freilich umgekehrt eine Pflicht des Lehramts, sein Wort so zu sagen, daß es im Konflikt der Werte und der Orientierungen verstanden werden kann. Es muß sich so aussprechen, daß die innere Resonanz eines wachen Gewissens darauf möglich ist.

---

6 Ebd., S. 79.

7 Ebd., S. 80.

8 Ebd., S. 83.

Dazu gehört freilich mehr als eine gelegentliche Verlautbarung von höchster Stelle. Dazu gehört das, was Platon einmal sagt, wenn er meint, das Gute lasse sich nicht schulmäßig erkennen, sondern nur nach häufiger familiärer Unterredung könne seine Idee in der Seele entspringen wie aus einem Feuerfunken das angezündete Licht.[9] Die ständige »familiäre Unterredung« in der Kirche darüber muß gemeinsam das Gewissen bilden – derer, die sein Wort im Lehramt auszudrücken versuchen, wie derer, die mit ihnen zusammen von innen her dieses Wort erlernen.

### 2. *Die Natur, die Vernunft und die Sachlichkeit*

Damit sind wir schon bei dem anderen Punkt angelangt, den ich noch berühren wollte: Das Wort des Lehramts ist für viele Christen von heute deswegen nicht plausibel, weil seine Vernünftigkeit und seine Sachgemäßheit nicht einsichtig ist. Man wirft dem Lehramt vor, daß es von einem veralteten Begriff der Wirklichkeit ausgehe. Wie die alten Stoiker argumentiere es von der »Natur« her; dieser Begriff von Natur sei aber mit dem ganzen metaphysischen Zeitalter heillos überholt. In einer ersten Phase hatte man diesem angeblichen »Naturalismus« der lehramtlichen Überlieferung den Personalismus der Bibel entgegengestellt: Der Gegensatz von »Natur« und »Person« als grundlegendes Argumentationsmuster war zugleich als der Gegensatz von philosophischer und biblischer Überlieferung aufgefaßt worden. Daß ein purer Biblizismus nicht zu halten ist und daß auch im Personalismus Philosophie steckt, ist mittlerweile deutlich geworden. Heute stellt man beinahe die umgekehrte Bewegung fest: Die Bibel ist aus den Traktaten der modernen Moraltheologie recht weitgehend verschwunden. Statt dessen ist mit dem Gedanken der moralischen Autonomie die Zuwendung zu einem möglichst streng rationalen Kalkül vorherrschend geworden, das nun weder auf Natur noch auf Person, sondern auf Geschichtlichkeit und auf zukunftsorientierte Modelle gesellschaftlichen Handelns setzt: Man muß herausfinden, was sozial verträglich ist und was dem Aufbau einer künftigen humanen Gesellschaft dient. Die »Wirklichkeit«, auf die sich die »Sachlichkeit« bezieht, sieht man also nicht mehr in der dem Menschen vorgängigen Natur, sondern in der von ihm selbst gebildeten Welt, die man berechnen und aus der man das Zukunftsträchtige extrapolieren kann.[10]

Hier aber stoßen wir auf den eigentlichen Grund, weshalb dem Christentum heute nicht nur im Bereich des Moralischen weitgehend die unmittelbare Plausibilität fehlt. Wie wir schon gesehen haben, hat sich im Anschluß an die von Kant herbeigeführte philosophische Wende die Einteilung der Wirklichkeit in den Bereich des Subjektiven und des Objektiven durchgesetzt. Das Objektive ist nicht einfach die Wirklichkeit an sich, sondern die Wirklichkeit, insofern sie Gegenstand unseres Denkens, meßbar und berechenbar ist. Das Subjektive wiederum entzieht sich »objektiven« Erklärungen. Das bedeutet aber, daß die uns gegenüberstehende Wirklichkeit nur noch die Sprache

---

9 7. Brief 341c.

10 Vgl. zu diesen Fragestellungen die sorgfältigen Ausführungen von J. Finnis, Fundamentals of Ethics. Georgetown University Press 1983; erhellend auch F. Ricken, Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem »Ethischen« verzichten? In: Theol. Phil. 59 (1984), S. 161-177.

des Rechnens spricht, aber moralisch in sich selbst keine Aussage hat. Die immer mehr um sich greifenden radikalen Formen der Evolutionstheorie führen unter anderen Voraussetzungen zu ähnlichen Ergebnissen: Der Welt geht danach keinerlei Vernunft voraus; das Vernünftige in ihr ist durch die Kombinationen des Zufalls entstanden, deren fortschreitende Anhäufung dann ihre eigene Notwendigkeit entwickelt. Es gibt nach solcher Sicht in der Welt keinen Sinn, sondern nur Zwecke, die die Evolution sich selber setzt.[11] Wenn so die Welt eine Montage statistischer Wahrscheinlichkeiten ist, so kann sie dem Menschen als moralische Weisung höchstens dies geben, daß er sich nun selber an der Montage der Zukunft beteiligen und ihre Steuerung gemäß dem Kalkül des Nützlichen übernehmen solle. Die Norm liegt dann sozusagen immer nur in der Zukunft; die möglichste Optimierung des Weltzustandes ist in solcher Sicht das einzige moralische Gebot.

Demgegenüber glaubt die Kirche, daß am Anfang der Logos stand und daß daher das Sein selbst die Sprache des Logos in sich trägt – nicht nur mathematische, sondern ebenso ästhetische und moralische Vernunft. Das nämlich ist gemeint, wenn die Kirche daran festhält, daß »Natur« eine moralische Aussage habe. Damit wird nicht das Animalische zum Maßstab des Menschen gemacht, wie es bisweilen von Verhaltensforschern empfohlen wird. Die Kirche tritt damit als Anwalt der Vernunft der Schöpfung auf und praktiziert, was es heißt, zu sagen: Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Es gibt eine Vernunft des Seins, und wenn der Mensch sich von ihr ganz trennt, um nur noch die Vernunft des Selbstgemachten anzuerkennen, dann gibt er genau die Dimension des Moralischen im eigentlichen Sinne preis. Irgendwo fangen wir heute wieder an zu erkennen, daß die Materie eine geistige Aussage macht und nicht nur Material zu Berechnung und Nutzung anbietet. Irgendwo merken wir wieder, daß uns eine Vernunft vorangeht, die allein unsere Vernunft selbst im Gleichgewicht halten und vor dem Absturz in die äußerste Unvernunft schützen kann. Im letzten ist die Sprache des Seins, die Sprache der »Natur«, identisch mit der Sprache des Gewissens.[12] Aber um diese Sprache zu hören, braucht es – wie bei jeder Sprache – Übung; das Organ dafür ist in der technischen Welt weitgehend abgestumpft. Deswegen fehlt hier die Plausibilität. Aber die Kirche würde nicht nur ihre eigene Botschaft, sondern die Sache der Menschheit verraten, wenn sie deshalb darauf verzichtete, Hüter des Seins und seiner moralischen Botschaft zu sein. Sie steht damit zwar gegen das Plausible, aber sie steht zugleich für die tiefsten Ansprüche der Vernunft.

Auch die Vernunft, so zeigt sich hier, ist ein Organ und nicht ein Orakel. Auch sie bedarf der Übung und der Gemeinschaft. Ob man aber dem Sein Vernunft zusprechen und seinen moralischen Zuspruch dechiffrieren kann, hängt mit dem Entscheid in der Gottesfrage untrennbar zusammen. Denn wenn es den Logos des Anfangs nicht gibt, dann kann es auch den Logos in den Dingen nicht geben. Dann gilt, was Kolakowski kürzlich wieder mit Nachdruck herausgestellt hat: Wenn es Gott nicht gibt, dann gibt

---

11 Zur Auseinandersetzung mit diesem Problemkreis R. Spaemann/R. Löw, Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens. München 1981.

12 Lehrreich zum Naturbegriff in seiner Beziehung auf die Moral H. Ratner, Nature, Mother and Teacher: Her Norms, In: »Listening, Journal of Religion and Culture« 18 (1983), S. 185-219.

es die Moral nicht, und dann gibt es eigentlich den Menschen nicht.[13] Insofern hängt nun im Tiefsten doch alles am Gottesbegriff, an einem Gott, der Schöpfer ist, und an einem Gott, der sich gezeigt hat. Deswegen wiederum brauchen wir die Gemeinschaft, die für Gott bürgen kann, den niemand von sich aus in sein Leben hereinzuziehen vermag. Die Gottesfrage, die so den Kernpunkt bildet, ist keine Frage der Spezialisten: Die Wahrnehmung Gottes ist gerade das Einfache, das durch keine Spezialisierung erzwungen, sondern nur durch die Wahrung der Einfachheit des Blicks empfangen werden kann. Vielleicht tun wir uns im Wesentlichen des Menschseins heute auch deshalb so schwer, weil wir der Einfachheit nicht mehr fähig sind.[14]

Das bedeutet: Die Moral braucht, streng als sie selbst genommen, nicht den Fachmann, sondern den Zeugen. Darauf beruht die Stellung des Bischofs als Lehrer der Moral: Er lehrt, was er nicht selbst erfunden hat. Er bezeugt die Lebensweisheit des Glaubens, in der das Urwissen der Menschheit gereinigt, bewahrt, vertieft und ausgeweitet ist durch die Berührung mit Gott in der Wahrnehmungsfähigkeit des Gewissens, das in der Kommunion mit dem Gewissen der Heiligen, mit dem Wissen Jesu Christi, zur Kommunikation des Menschen mit der Wahrheit selbst geworden ist.

Daraus folgt freilich nicht, daß wissenschaftliches Bemühen um Kriterien der Moral und spezialisiertes Wissen in diesem Bereich überflüssig seien. Weil Gewissen Formung braucht, weil Tradition gelebt und im Wandel der Zeiten entfaltet werden muß, weil endlich moralisches Handeln Antwort auf die Wirklichkeit ist und daher Kenntnis der Wirklichkeit verlangt – aus all diesen Gründen sind Beobachtung und Studium der Wirklichkeit wie der Überlieferungen unter dem Gesichtspunkt der Moral wichtig, ein Teil der Gewissenhaftigkeit des Gewissens. Anders ausgedrückt: Sich um gründliche Kenntnis der Wirklichkeit zu bemühen, ist selbst ein grundlegendes Gebot der Moral. Nicht umsonst haben die Alten die »Klugheit« als die erste Kardinaltugend bezeichnet; sie meinten damit die Bereitschaft und die Fähigkeit, Wirklichkeit wahrzunehmen und sachgemäß auf sie zu antworten.[15]

## III. Anwendungen

Wenn wir alles dies zusammennehmen, können wir nun endlich die wesentlichen Aufgaben sowohl des Bischofs wie des Fachtheologen in Sachen Moral formulieren,

---

13 L. Kolakowski, Falls es keinen Gott gibt. München 1982, S. 173-191; vgl. auch 82; es würde sich lohnen, in diesem Zusammenhang L. Wittgensteins Aussagen zu den ethischen Sätzen in seinem Tractatus logico-philosophicus (deutsch-englisch London-New York 1961) neu zu reflektieren, bes. 6.41: Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen . . . 6.42: Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben . . . 6.422 . . . Also muß diese Frage nach den Folgen einer Handlung belanglos sein.

14 Überspitzt und von einer einseitigen Perspektive her hat Kolakowski, a. a. O., S. 157, diesen Sachverhalt formuliert, wenn er sagt: »Man kann bei dieser Gelegenheit nur die Frage wiederholen, die Erasmus und seine Anhänger stellten: Warum ist das Evangelium so verständlich für jedermann, außer für jene Geister, die durch die theologische Spekulation verdorben worden sind? Dies bezieht sich auf alle überlieferten sakralen Texte, gleichgültig, ob sie schriftlich oder mündlich weitergegeben wurden. Die Gläubigen verstehen die Sprache der Heiligen in ihrer eigentlichen Funktion, d. h., als einen Aspekt der Anbetung.«

15 Vgl. J. Pieper, Das Viergespann, München 1964, S. 15-64.

woraus sich dann von selbst die Regeln für das rechte Zusammenwirken beider ergeben.

### *1. Der Bischof als Lehrer der Moral*

a) Der Bischof ist Zeuge für die *mores Ecclesiae catholicae,* für die in der gemeinsamen Erfahrung des gläubigen Gewissens im Ringen mit Gott und mit der geschichtlichen Wirklichkeit gewachsenen Regeln des Lebens. Als Zeuge muß der Bischof zuallererst diese Überlieferung in ihren Gründen, ihren Inhalten und ihren verschiedenen Abstufungen kennen. Bezeugen kann man nur, was man kennt. Die Kenntnis der wesentlichen moralischen Überlieferung des Glaubens ist daher ein grundlegendes Erfordernis des bischöflichen Amtes.

b) Weil es sich um eine Überlieferung handelt, die vom Gewissen her kommt und zum Gewissen spricht, muß der Bischof selbst ein Mann des sehenden und hörenden Gewissens sein. Er muß sich im Mitleben der *mores Ecclesiae catholicae* darum bemühen, daß sein eigenes Gewissen geschärft wird: Er soll Moral nicht nur von zweiter, sondern aus erster Hand wissen; nicht nur Lehre weitergeben, sondern bezeugen, was ihm selbst als Lebensgestalt glaubhaft und bewährt geworden ist.

c) Von solchem eigenen Kennen des moralischen Worts der Kirche her muß er im Gespräch mit den Fachleuten bleiben, die sich um die rechte Anwendung des einfachen Worts des Glaubens auf die komplizierte Wirklichkeit der jeweiligen Zeit mühen. Er muß dementsprechend bereit sein, sowohl ein lernender wie auch ein kritischer Partner der Fachgelehrten zu werden. Er muß lernen, wo es sich um die Kenntnis neuer Wirklichkeit, neuer Fragen, neuer Verstehensmöglichkeiten und so um Reifung und Reinigung des moralischen Erbes handelt. Er muß kritisch sein, wo Fachwissenschaft ihre Grenze vergißt und Moral in Fachlichkeit auflöst.

### *2. Die Aufgaben des Moraltheologen*

Die Aufgabe des Moraltheologen könnten wir aufgrund unserer bisherigen Überlegungen etwa so definieren:

a) Als Theologe findet der Moral-Theologe seinen Ausgangspunkt gleichfalls in den *mores Ecclesiae catholicae,* die er erforscht und nach ihrem notwendigen Zusammenhang mit dem Katholischen unterscheidet. So versucht er, in der »Sitte« das eigentlich »Sittliche« und Beständige zu erkennen und aus dem Gesamtzusammenhang des Glaubens einheitlich zu verstehen. Er sucht die *ratio fidei.*

b) Diese Vernunft des Glaubens bringt er kritisch ins Gespräch mit der Vernunft und der Plausibilität der jeweiligen Zeit. Er hilft, den moralischen Anspruch des Glaubens unter den Bedingungen seiner Zeit zu verstehen und dient so der Formung der Gewissen. Auf diese Weise trägt er auch zur Fortentwicklung, Reinigung und Vertiefung der moralischen Botschaft der Kirche bei.

c) Der Moraltheologe wird vor allem auch die neuen Fragen aufnehmen, die neue Entwicklungen und Verhältnisse an die überlieferten Normen stellen. Er wird sich darum mühen, die objektiven Komponenten solcher Fragen (z. B. Rüstungstechnik, Wirtschaftsprobleme, humanmedizinische Entwicklungen usw.) genau zu erkennen, um so die wirkliche moralische Fragestellung zu erarbeiten und die Beziehung zu den

Konstanten der moralischen Überlieferung des Glaubens zu gewinnen. Er steht dabei im kritischen Gespräch mit den moralischen Wertungen seiner Gesellschaft und hilft in alledem dem Lehramt der Kirche, seine moralische Botschaft in der betreffenden Zeit richtig auszurichten.

### *3. Das Verhältnis von Bischof und Theologe*

Aus den beiderseitigen Aufgaben lassen sich nun auch Grundregeln für das Verhältnis von Lehramt und Fachgelehrtem ableiten.

a) Das Lehramt ist auf die Sachkenntnis der Gelehrten angewiesen und muß sich vor einer Äußerung zu neuen Problemen von ihnen gründlich über die Sachverhalte informieren lassen, um die es geht. Es darf daher nicht voreilig zu noch ungeklärten Gegenständen Stellung nehmen und auch seine verpflichtende Aussage nicht weiter ausdehnen, als es die Prinzipien der Überlieferung gestatten. Umgekehrt muß es den Menschen gegen sich selbst und die Zerstörung seiner selbst auch dann verteidigen, wenn es damit gegen die Plausibilität einer ganzen Epoche steht. Es darf z. B. in einer Zeit, die Welt nur noch als Produkt und als Zweck erkennen kann, nicht aufhören, den moralischen Zuspruch der Schöpfung (der »Natur«) zur Geltung zu bringen, das Recht des ungeborenen Menschen zu verteidigen und ähnliches. Es gibt also eine Pflicht zur Information, eine Pflicht zur Beachtung der Grenzen allgemein verbindlicher moralischer Aussage und eine Pflicht des Zeugnisses. Die Moral-Katechese wird dabei über das hinausgehen müssen, was mit Sicherheit allgemein festzulegen ist, und Modelle des Handelns in konkreten Fragen anbieten (»Kasuistik«), aber es scheint mir wichtig, deutlich zwischen solchen Anwendungsmodellen und der eigentlich verbindlichen Morallehre zu unterscheiden. Ich vermute, daß die häufig doch recht unbekümmerte Einbeziehung konkreter Handlungsmodelle in die eigentliche Lehrverkündigung bzw. die mangelnde Unterscheidung beider wesentlich zur Diskreditierung der moralischen Botschaft der Kirche in unserem Jahrhundert beigetragen hat.

b) Wie wir vorhin sahen, erschöpft sich die Aufgabe des Moraltheologen nicht in Dienstleistungen für das Lehramt. Er steht gleichzeitig im Gespräch mit den ethischen Bemühungen seiner Zeit, und er wirkt durch das Erarbeiten von Handlungsmodellen im Prozeß der Gewissensbildung mit. Dem Lehramt gegenüber hat er zunächst eine Aufgabe des Vorausgehens: Er spürt zuerst die neuen Fragen auf, sammelt die Kenntnisse über ihren objektiven Gehalt und bereitet die Antworten vor. Er hat dann eine mitgehende und nachgehende Aufgabe, insofern er die Aussage des Lehramts begleitet, sie ins Gespräch seiner Zeit einbringt und die Linien auf die konkreten Situationen hin auszieht.

### *4. Kritik am Lehramt: ihre Regeln und Grenzen*

Heute konzentriert sich das Interesse am Verhältnis von bischöflichem Lehramt und wissenschaftlicher Theologie vor allem auf die Frage: Kann der Moraltheologe das Lehramt kritisieren? Nach allem, was wir bisher über die Struktur moralischer Aussage und über ihr Verhältnis zur Fachwissenschaft ermittelt haben, müssen wir unterscheiden:

a) Zunächst gilt hier einfach, was das Zweite Vatikanum über die Stufen der

Zustimmung und analog über die Stufen der Kritik entsprechend den Weisen kirchlichen Lehrens gesagt hat. Die Kritik wird also je nach Ebene und je nach Anspruch der lehramtlichen Aussage gestaltet sein können. Sie wird um so hilfreicher sein, wenn sie Mängel der Information ergänzt, Ungenügendes der sprachlichen oder gedanklichen Präsentation klärt und so zugleich die Einsicht in Grenzen und Reichweite der betreffenden Aussage vertieft.

b) Nach unseren Überlegungen kommt es dem Fachmann hingegen nicht zu, selbst Normen aufzustellen oder Normen – etwa durch Parteibildung und Meinungsdruck – außer Kraft zu setzen. Denn Normen können, wie wir sahen, nur bezeugt, aber nicht durch Kalkül produziert oder außer Kraft gesetzt werden. Wo solches versucht wird, wird das eigentliche Wesen des Moralischen verkannt. Deshalb kann öffentlicher Dissens Bedeutung nur haben im Bereich der Kasuistik, nicht aber im eigentlichen Normenbereich.

Das Wichtigste für das Verhältnis von Lehramt und Moraltheologie scheint mir zu guter Letzt in dem zu liegen, was Platon überhaupt als Weg moralischer Erkentnis empfiehlt: in »häufiger familiärer Unterredung« – einer Unterredung, in der wir alle lernen müssen, immer mehr gemeinsam Hörer der biblischen Botschaft und ihrer lebendigen Aneignung in den *mores Ecclesiae catholicae* zu werden.

Henri Kardinal de Lubac

Über Gott hinaus

Die Tragödie des atheistischen Humanismus

Die Übertragung von Eberhard Steinacker wurde von Hans Urs von Balthasar durchgesehen und ergänzt durch eine neue Einleitung sowie einen Anhang des Verfassers über die Mystik Nietzsches.

397 Seiten, DM 50,– / Fr. 45,–

Johannes Verlag Einsiedeln

# Die Goebbels-Tagebücher 1932-1941

## Eine neue Hauptquelle zur Erforschung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik

*Von Hans Günter Hockerts*

### *I. Die Quelle*

Seit langem ist bekannt, daß Joseph Goebbels regelmäßig Tagebuch geführt hat. Einzelne Teile dieser Aufzeichnungen – aus den Jahren 1925/26 und 1942/43 – sind bei Kriegsende in amerikanische Hand gelangt. Sie wurden der Forschung bald zugänglich gemacht, intensiv ausgewertet und zum Teil auch editorisch erschlossen.[1] Weitaus größere Teile der Goebbels-Tagebücher gelangten indessen 1945 in die Sowjetunion und blieben dort lange für die Forschung blockiert. Dem Hamburger Hoffmann und Campe Verlag gelang es 1972 unter Vermittlung Ostberliner Stellen, Kopien dieser Tagebuch-Bestände zu erwerben. Der Verlag plante eine großangelegte Editionsserie, veröffentlichte jedoch nur (1977) die Tagebucheintragungen von Februar bis April 1945.[2] Dann zog er es (1980) vor, das gesamte Material dem Institut für Zeitgeschichte und dem Bundesarchiv zu verkaufen.[3] In beiden Institutionen ist seit kurzem eine wissenschaftliche Benutzung dieser neu übernommenen Goebbels-Tagebücher möglich.

Es handelt sich um etwa 6000 Blatt eigenhändiger Aufzeichnungen aus der Zeit von Sommer 1924 bis Juli 1941 und um weitere 10 000 Blatt, die den Text täglicher Diktate von Juli 1941 bis April 1945 maschinenschriftlich festhalten, getippt mit der besonders großen »Führertype«. Dieses Material liegt nicht urschriftlich, sondern mit unterschiedlichen technischen Verfahren kopiert vor. Die Überlieferungsgeschichte ist noch nicht exakt geklärt. Doch hat sich bisher nicht der geringste Anhaltspunkt ergeben, der an der Authentizität dieser Tagebücher – zumal der mikroverfilmten handschriftlichen Kladden – zweifeln ließe. Der Bestand enthält empfindliche Lücken, z. B. für Mai bis September 1939, also die Zeit des Hitler-Stalin-Pakts und der Kriegsauslösung. Ob oder inwieweit diese Lücken aus »Teilvernichtung und Ausplünderung durch Privatpersonen« in der chaotischen Situation des Kriegsendes herrühren[4] oder aber auf zurückgehaltenes Material verweisen, bleibt einstweilen ungewiß.

Der historische Wert einer Quelle hängt bekanntlich nicht zuletzt von dem Zweck ab, dem sie ihre Entstehung verdankt. Welchem Zweck, so ist also quellenkritisch zu

---

1 Eine Auswahledition der etwa 7 000 erhaltenen Tagebuchblätter von 1942/43: Goebbels Tagebücher aus den Jahren 1942-43. Mit anderen Dokumenten hrsg. von Louis P. Lochner. Zürich 1948. Das frühere Fragment ist vollständig ediert: Das Tagebuch von Joseph Goebbels 1925/26. Mit weiteren Dokumenten hrsg. von Helmut Heiber. Stuttgart 1960.

2 Joseph Goebbels, Tagebücher 1945. Die letzten Aufzeichnungen. Einführung Rolf Hochhuth. Hamburg 1977. Vgl. auch Peter Stadelmayer, Nachwort. Zur Geschichte der Goebbels-Tagebücher, ebd., S. 562-568.

3 Vgl. Martin Broszat, Goebbels-Tagebücher. In: »Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte« 29 (1981), S. 124-125.

4 Ebd., S. 125.

fragen, dienten die Aufzeichnungen, für die Goebbels sich auch in Phasen ganz extremer Überlastung erstaunlich regelmäßig und oft auch erstaunlich viel Zeit genommen hat? Er selbst hat in dem neuzugänglichen Material verstreute Hinweise gegeben. Sie bestätigen zunächst die Vermutung eines der frühesten Goebbels-Biographen, daß die Tagebücher als »Rohmaterial« für spätere Veröffentlichungen gedacht gewesen seien.[5] Eine Art Präzedenzfall bietet das 1934 veröffentlichte Buch »Vom Kaiserhof zur Reichskanzlei«: Hier legte Goebbels in stark redigierter Form Auszüge aus seinen Tagebüchern von Januar 1932 bis Mai 1933 vor.[6] Zwei Jahre später traf Goebbels, weil er Geld brauchte, eine höchst lukrative Übereinkunft mit Max Amann, dem Direktor des parteieigenen »Zentralverlags der NSDAP«. Einer Tagebuchnotiz zufolge sicherte der Verlag sich 1936 posthume Veröffentlichungsrechte und zahlte dafür »gleich 250 000 Mk und jedes Jahr laufend 100 000 Mk«.[7]

Dennoch gilt, daß Goebbels' Tagebücher im quellenkritischen Sinn überwiegend nicht zur Tradition, sondern zu den Überresten zu rechnen sind. Denn er hat ihnen mit spontaner Notiz vieles anvertraut, was nicht – oder erst bei nachträglicher Filterung – für die Öffentlichkeit bestimmt sein konnte: Einzelheiten, nicht immer schmeichelhafte, aus dem schutzwürdigsten Bereich der privaten Sphäre, Arkana der Politik von Partei und Staat, hemmungslose Urteile über führende Gestalten der »Bewegung«. Die Tagebücher waren eben nicht nur als »Rohmaterial« für die Befriedigung von publizistischem Ehrgeiz gedacht, auch nicht nur als ein Pfund, mit dem sich finanziell trefflich wuchern ließ, sondern zugleich als Medium der Identitätsfindung eines ebenso zynischen und brutalen wie verletzlichen und labilen Geistes. »Die Bücher sind meine Zufluchtsstätte«, notierte Goebbels 1937.[8] Wenn man das *tertium comparatio-*

---

5 Curt Riess, Joseph Goebbels. Eine Biographie. Baden-Baden 1950, S. 275. Vgl. dazu eine Tagebuchnotiz (künftig: Tgb.) vom 30. 3. 1941: »Läßt das Schicksal mir dafür ein paar Jahre, dann will ich sie für spätere Generationen überarbeiten. Sie werden draußen wohl einiges Interesse finden.« – Benutzt wurden die im Bundesarchiv Koblenz verwahrten Tagebücher-Kopien (NL 118), und zwar für die handschriftlichen Aufzeichnungen bis 8. 7. 1941 die – oft sehr schwer entzifferbaren – Blattkopien der Mikroverfilmung (Nr. 6-13) sowie ihre – nicht uneingeschränkt zuverlässigen – maschinenschriftlichen Transkriptionen (Serie A: Nr. 62-69); für die Diktate vom 9. 7. 1941 bis 15. 1. 1942 wurden die entsprechenden Mikrofilme (Nr. 15-37) benutzt.

6 Joseph Goebbels, Vom Kaiserhof zur Reichskanzlei. Eine historische Darstellung in Tagebuchblättern, München 1934. Als Vorlagen dienten ein »Tagebuch für Ferien und Reisen vom 22. Mai 1932 bis 17. Dezember 1935«, das in dem neu zugänglichen Bestand enthalten ist (NL 118, Nr. 6 und 7), sowie ein vielleicht im Büro geführtes zweites Tagebuch, von dem nur wenige Bruchstücke als Mikrofiches vorhanden sind (NL 118, Nr. 102). Künftig wird man Goebbels' »Kaiserhof«-Buch nicht mehr ohne quellenkritischen Vergleich mit den Vorlagen benutzen dürfen. Diese wurden nicht nur sprachlich frisiert (z. B. durch Verwandlung des »Chefs« zum »Führer«) und durch Auslassungen bereinigt (z. B. verschwand Despektierliches über Hitlers »schlechten Geschmack« in Frauenfragen oder den »kleinen Mann« Ley), sondern auch inhaltlich verändert: Insbesondere verwandelte die Druckfassung den blanken Optimismus, mit dem Goebbels am 6./7. August 1932 Hitlers Kanzlerschaft binnen einer Woche erwartete, in »Skepsis« um (S. 139).

7 Tgb. 22. Oktober 1936. Vgl. entsprechende Auskünfte von früheren Goebbels-Mitarbeitern bei C. Riess, Goebbels (Anm. 5), S. 275.

8 Handschriftliches Motto der am 7. November 1937 begonnenen, mit dem 10. Februar 1938 endenden Tagebuch-Kladde.

*nis* eng genug faßt, erinnert dieser Zweck an das Motiv der »Rechenschaft, Rekapitulation, Bewußthaltung und bindenden Überwachung«, mit dem der Tagebuchschreiber Thomas Mann »den fliegenden Tag« regelmäßig festzuhalten suchte.[9]

»Rohmaterial«, zinsbringendes Wertpapier im wörtlichen und übertragenen Sinne, Zufluchtsstätte, im Kriegsverlauf dann immer eindeutiger Stilisierungsmittel für Nachweltruhm:[10] Dieses Motivspektrum erklärt hinreichend, warum Goebbels seine Tagebücher als »seinen wertvollsten Besitz« gehütet hat[11] – »zu wertvoll, als daß sie einem evtl. Bombenangriff zum Opfer fallen dürften«, wie er im März 1941 notierte. Er hat sie damals in die unterirdischen Tresore der Reichsbank schaffen lassen, »20 dicke Bände«.[12] Gegen Kriegsende ließ er die Tagebücher mikrokopieren. Soviel lag ihm an ihrer Erhaltung auch dann noch, als er die Auswertung nicht mehr steuern konnte. Für ein Denkmal, davon war er wohl überzeugt, waren diese »Zeugnisse eines unermüdlichen und harten Lebens«[13] auf jeden Fall gut, so oder so.

»Sie schildern mein ganzes Leben und unsere Zeit«, schrieb Goebbels in der zitierten März-Notiz 1941. Und in der Tat: Die Tagebücher zeigen den Autor so, wie er war. Sie dokumentieren jene Mischung von »Verstandesschärfe und Naivität, von Gewandheit und Arroganz, von Zynismus und Eitelkeit, von Labilität des Urteils und Konsequenz der Amoralität«, die für diesen Paladin Hitlers nicht weniger charakteristisch war als der »Opportunismus des eigenen Machtstrebens«.[14] Sie bieten intime Einblicke in das, was Goebbels wollte, dachte und tat, und sie geben in der vielfältigsten Weise Aufschlüsse über das Getriebe des Regimes. Unzweifelhaft ist der neuzugängliche Bestand daher »eines der bedeutendsten bisher für die allgemeine Forschung blockierten Quellenfragmente aus der NS-Zeit«.[15]

Natürlich können diese Tagebücher den ohnehin erreichten Forschungsstand oft nur bestätigen. Sie liefern dann aber nicht selten Belegstellen von geradezu klassischem Zuschnitt, die Eingang in das historiographische Standard-Repertoire finden werden. »Und im übrigen fehlt uns Raum, um unser Volk zu ernähren. Den müssen wir uns holen. Und dazu bauen wir unsere Armee auf. Der Führer weiß genau, was er will«, hielt Goebbels nach einem Gespräch mit Hitler im Mai 1937 so lapidar wie deutlich fest. Über die Ost-Richtung des Holens ließ er – auch hier ganz die Stimme seines Herrn – nie einen Zweifel. Japan werde demnächst »Rußland verdreschen«, so hatte Goebbels im Jahr zuvor ein Gespräch mit Hitler resümiert. »Und dieser Koloß wird ins Wanken kommen. Und dann ist unsere gute Stunde da. Dann müssen wir uns

---

9 Peter de Mendelssohn (Hrsg.), Thomas Mann. Tagebücher 1933-1934. Frankfurt 1977; Eintragung vom 11. Februar 1934.

10 Im Spektrum der Goebbelsschen Tagebuchmotive hat sich der Akzent im Laufe des Lebens mehrfach verschoben. In der letzten Kriegsphase tritt das Motiv der Selbststilisierung für die Nachwelt ganz dominant hervor, verbunden mit einer fast schon krankhaft gewordenen »Rede- und Diktiersucht«, die R. Hochhuth (in seiner Einführung zu den Tagebüchern 1945 [Anm. 2] S. 19) »Logorrhöe« genannt hat.

11 P. Stadelmayer, Nachwort (Anm. 2), S. 566.

12 Tgb. 30. März 1941.

13 Tgb. 17. Dezember 1935.

14 Vgl. Vorwort zu L. P. Lochner (Hrsg.), Tagebücher 1942-43 (Anm. 1), S. 5.

15 So Martin Broszat (Anm. 3), S. 124.

für 100 Jahre an Land eindecken.«[16] Gewiß keine Bestätigung für die These, das »Ziel der Lebensraumgewinnung im Osten« sei bis 1939/40 im wesentlichen als »Metapher« oder »Symbol« zu verstehen; wohl aber für den Befund, daß dieses Ziel nicht »metaphorisch, also uneigentlich, sondern eigentlich, also auf Verwirklichung angelegt« war.[17] – Das bereits lange vor der gegenwärtigen »Polykratie«-Diskussion entdeckte »anarchische Kompetenzenwirrwarr« des nationalsozialistischen Regimes[18] fand in Goebbels einen dank kräftiger Rangelei-Beteiligung kundigen Diagnostiker: »Wenn wir einmal strauchelten, dann an unseren Kompetenz-Konflikten.«[19] Auch für den Mechanismus, »daß die Dienststellen aller Ressorts in immer stärkerem Maße bereit waren, die Radikalisierung des Regimes mit zu tragen, um nicht einfach umgangen oder ausgeschaltet zu werden«,[20] hatte Goebbels einen scharfen Blick: Reichsinnenminister Frick »kriegt manchmal einen Radikalkomplex. Das erlaubt ihm dann wieder, ein Jahr lang Bürokrat zu sein.«[21]

Manches von dem, was Goebbels beobachtete, hat die Forschung freilich viel treffender herausgearbeitet, z.B. die von dem Propagandaminister reichlich naiv rezipierten Zusammenhänge der Blomberg-Fritsch-Krise. In anderer Hinsicht zwingen die Tagebücher jedoch eindeutig zur Revision von Forschungsergebnissen.[22] Wie der aufs Ganze gesehen schier überbordende Informationsreichtum des neuen Goebbels-Bestandes im einzelnen beschaffen und zu nutzen ist, wird sich erst aus einer Reihe thematisch gebündelter Einzelstudien ergeben können, zumal die Taxierung des Quellenwertes stets auch abhängig ist von der Formulierung der leitenden Frage. Im folgenden wird nach dem Erkenntnisgewinn gefragt, den die Tagebücher im Hinblick auf die nationalsozialistische Kirchenpolitik ermöglichen. Man wird sehen, daß eine Vielzahl ergänzender, präzisierender und neuer Informationen diese Tagebücher in den Rang einer für die Erforschung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik zentralen Quelle hebt.

### *II. Der Nationalsozialismus – »selbst eine Kirche«?*

Goebbels haßte die Kirchen. Zwar ist er nie aus der katholischen Kirche ausgetreten. Aber es schmerzte ihn, wie er 1941 einmal notierte, »für so einen Quatsch«

---

16 Tgb. 8. Mai 1937; Tgb. 9. Juni 1936.

17 So Klaus Hildebrand, Das Dritte Reich, München/Wien 1979, S. 174, in Auseinandersetzung mit Martin Broszat, Soziale Motivation und Führer-Bindung der NS-Bewegung, In: »Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte« 18 (1970), S. 393-409; hier (S. 408) die ersten drei Zitate.

18 Karl Dietrich Bracher, Zeitgeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie. München 1976, S. 64.

19 Tgb. 29. Juni 1941. Aufschlußreich auch Tgb. 29. Oktober 1936: »Viktor Lutze beklagt sich, daß die S.A. zu wenig Beachtung fände. Das ist sie und er selbst schuld. Sie *macht* sich keine Aufgaben« (Hervorheb. von mir).

20 Insoweit ist Hans Mommsen, Hitlers Stellung im nationalsozialistischen Herrschaftssystem. In: Gerhard Hirschfeldt/Lothar Kettenacker (Hrsg.), Der »Führerstaat«. Mythos und Realität. Stuttgart 1981, hier S. 55, zuzustimmen.

21 Tgb. 16. August 1937.

22 Z. B. ist ziemlich alles Makulatur, was Wolfgang Michalka, Ribbentrop und die deutsche Weltpolitik 1933-1940. Außenpolitische Konzeptionen und Entscheidungsprozesse im Dritten Reich. München 1980, S. 213f. über Goebbels' außenpolitische Orientierung sagt.

Kirchensteuern bezahlen zu müssen: Der Führer habe ihm den Kirchenaustritt »aus taktischen Gründen« verboten.[23] Sein von Mitte 1932 bis Ende 1935 geführtes, nunmehr zugängliches »Tagebuch für Ferien und Reise« bestätigt seine tiefe Aversion gegen die »Pfaffen«. Doch geht dieses Tagebuch nur selten und dann auch nur mit wenigen Stichworten auf kirchenpolitische Fragen ein; dies gilt auch für die spärlichen Bruchstücke eines anderen in dieser Zeit – vielleicht im Büro – geführten Tagebuches.[24] Ohne nähere Erläuterung wandte er sich im Juni 1933 »scharf gegen Kardinal Bertram«. Verärgert nahm er im Juni 1934 einen – allerdings nicht öffentlich verlesenen – Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz zur Kenntnis, der »scharf gegen den Staat« sei: »Nun aber zugreifen.« Für »sehr scharf« befand er einen Hirtenbrief von August 1935, mit dem die katholischen Bischöfe der nationalsozialistischen Kampflosung »Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens« das Ziel entgegensetzten, daß die Kirche »weithin sichtbar in das öffentliche Leben hineinragen« solle. Die Schlußwendung dieses Hirtenbriefes, die zum Gebet »für das Vaterland und seine Lenker« aufrief, »auf daß sie im Lichte Gottes das Recht sehen«, kommentierte Goebbels spöttisch: »Na, die beten, wir handeln.«[25]

Was Hitlers kirchenpolitische Orientierung betrifft, so erlauben die Tagebücher dieses Zeitraums – in Verbindung mit späteren Notizen – einige wichtige Präzisierungen. Über die geheimnisumwitterte Rede, die Hitler am 5. August 1933 vor den Reichsleitern und Gauleitern der NSDAP hielt, vermerkte Goebbels: »Scharf gegen die Kirchen. Wir werden selbst eine Kirche werden.«[26] Damit wurde eine Perspektive aufgetan, die in den Tagebüchern künftig noch oft ins Bild kam. Den Reichsparteitag 1935 z. B. nannte Goebbels sakralisierend »das Hochamt unserer Partei«. Ende 1935 notierte er: »Eine Kirche sind wir leider noch nicht.« Nach einem Gespräch mit Hitler über die Neubaupläne für die Reichshauptstadt Berlin, in denen kein christliches Kirchengebäude, wohl aber eine monumentale Kuppelhalle vorgesehen war, schrieb er 1937: »Die Hallen bekommen Glocken, sie werden die Kirchen der Zukunft.« Den Reichsparteitag desselben Jahres erlebte Goebbels als »eine fast religiöse Feier«, von »einem unendlichen mystischen Zauber umhüllt«.[27]

---

23 Tgb. 29. April 1941. 24 Vgl. Anm. 6. – Über das Reichskonkordat 1933 geben die Tagebücher keine neuen Aufschlüsse. Sie bestätigen jedoch den Anteil Papens, so wie Konrad Repgen, Über die Entstehung der Reichskonkordats-Offerte im Frühjahr 1933 und die Bedeutung des Reichskonkordats. In: »Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte« 26 (1978), S. 499-534 ihn sieht. Vgl. Tgb. 5. Juli 1933: »Bei Hitler zu Mittag. Papen macht dem Vatikan ein Konkordat: also aufpassen!« Tgb. 9. Juli 1933 (wobei das Possessivpronomen zu beachten ist): »Papen hat sein Konkordat fertig. Damit ist das Zentrum ganz schachmatt.«

25 Tgb. 4. Juni 1933, 29. Juni 1934, 31. August 1935. Zum nicht verlesenen Hirtenbrief vom 7. Juni 1934 vgl. Ludwig Volk. Die Fuldaer Bischofskonferenz von Hitlers Machtergreifung bis zur Enzyklika »Mit brennender Sorge«, in: Dieter Albrecht (Hrsg.), Katholische Kirche im Dritten Reich. Mainz 1976, hier S. 49-53. Text des Hirtenbriefs vom 20. August 1935: Wilhelm Corsten (Hrsg.), Kölner Aktenstücke zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1933-1945. Köln 1949, Nr. 80.

26 Tgb. 7. August 1933. Zu dieser Rede, deren Text nach wie vor unbekannt ist, vgl. grundlegend Leonore Siegele-Wenschkewitz, Nationalsozialismus und Kirchen. Religionspolitik von Partei und Staat bis 1935. Düsseldorf 1974, S. 127-131.

27 In der Reihenfolge der Zitate: Tgb. 17. September 1935, 13. Dezember 1935, 17. April 1937, 13. September 1937. Vgl. generell Klaus Vondungs, Magie und Manipulation. Ideologischer Kult

Andererseits bestätigen diese Tagebücher aber auch Hitlers bekannte Skepsis gegenüber Rosenbergs ersatzreligiösem Reformationseifer. »Gegen neue Religionsgründer« wandte Hitler sich z. B. im Herbst 1935 im internen Kreis, was Goebbels als »Absage an Rosenberg« kräftig akzentuierte, da er den »Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP« als Rivalen bekämpfte und verachtete.[28] »Rosenberg, Himmler und Darré müssen ihren kultischen Unfug abstellen«, notierte Goebbels im selben Jahr nach einem Gespräch mit Hitler; »damit geben wir den Saboteuren nur Waffen in die Hand.«[29] Dies war eine taktische Begründung, und Taktisches spielte auch herein, wenn Hitler späteren Goebbels-Notizen zufolge sich selbst »mit Leidenschaft« dagegen verwahrte, »Religionsstifter zu spielen«. Denn: »Am besten erledigt man die Kirchen, wenn man selbst sich als positiven Christen ausgibt«[30] – ein präziser Kommentar zu Artikel 24 des Parteiprogramms der NSDAP (»positives Christentum«)! Die Parole »Partei gegen Christentum«, mit der die Rosenberg, Himmler, Darré antraten, hielt Hitler für gänzlich ungeschickt: »sondern wir müssen uns als die einzig wahren Christen deklarieren«. Nur so sei die Sache aussichtsreich: »Christentum heißt die Parole zur Vernichtung der Pfaffen, wie einstmals Sozialismus zur Vernichtung der marxistischen Bonzen.«[31] Dies sind Hinweise von einer Deutlichkeit, die alles bisher aus der Vorkriegszeit Bekannte übertreffen; eine Parallele bieten wohl nur die Monologe im Führerhauptquartier der Kriegszeit.[32]

Die rassistisch-sozialdarwinistische Weltanschauung in einen förmlichen »Kirchenersatz« umzugießen, das war also ein von Hitler »sehr skeptisch« beurteiltes Unterfangen.[33] Doch hatte er nicht ausschließlich taktische, aus kirchenpolitischem Kalkül abgeleitete Gründe. »Wir sind noch zu jung dazu«, hörte Goebbels aus Hitlers Mund.[34] »Das wird die Aufgabe eines kommenden Reformators sein, als der der Führer sich keinesfalls fühlt.«[35] Damit war nicht allein gemeint, daß Teile der NS-Bewegung für einen solchen Schritt noch nicht reif seien. So wußte die Führungsspitze

---

und politische Religion des Nationalsozialismus. Göttingen 1971. Zur Sakralisierung des Reichsparteitags 1937 vgl. aus Hitlers Abschlußkundgebung: »Was uns in dieser Woche manches Mal fast erschütterte, war das weltanschaulich-völkische Glaubensbekenntnis einer neuen Generation, und öfter als einmal standen hier wohl Hunderttausende nicht unter dem Eindruck einer politischen Kundgebung, sondern im Banne eines tiefen Gebetes!« Vgl. Der Parteitag der Arbeit vom 6. bis 13. September 1937. Offizieller Bericht über den Verlauf des Reichsparteitages mit sämtlichen Kongreßreden. München 1938, S. 358.

28 Tgb. 25. September 1935. Vgl. Reinhard Bollmus. Das Amt Rosenberg und seine Gegner. Studien zum Machtkampf im nationalsozialistischen Herrschaftssystem. Stuttgart 1970.

29 Tgb. 21. August 1935.

30 Tgb. 28. Dezember 1939. (Das Wort »erledigt« ist nicht eindeutig zu entziffern.)

31 Tgb. 23. Februar 1937. Wie Goebbels ausdrücklich festhielt, gab er hier Äußerungen Hitlers aus einem Gespräch vom Vortag wieder.

32 Adolf Hitler. Monologe im Führerhauptquartier 1941-1944. Die Aufzeichnungen Heinrich Heims, hrsg. von Werner Jochmann. Hamburg 1980.

33 Tgb. 17. Januar 1940.

34 Tgb. 13. März 1937.

35 Wie Anm. 33.

z. B. sehr genau, daß sogar einzelne Gauleiter »in dieser Beziehung unbelehrbar sind« und erst »noch weg« müßten.[36] Wichtiger, wenngleich in den Goebbels-Tagebüchern wenig beleuchtet, war dies: Zutiefst davon überzeugt, daß die rassistisch-sozialdarwinistische Weltanschauung eine wissenschaftliche sei, glaubte Hitler, daß die Gesetze der kosmisch-biologischen Evolution im einzelnen noch viel eindringlicher erforscht sein müßten, ehe »ein kommender Reformator« auftreten könne. Hier lag auch eine gewisse Divergenz zu den nach Hitlers Ansicht eher voreiligen Bestrebungen Rosenbergs: »Unsere Weltanschauung muß der exakten Forschung nicht vorschreiben«, hielt er ihm einmal entgegen, »sondern aus ihrer Arbeit die abstrakten Gesetze folgern.«[37] Daß am Ende ausgerechnet der Vegetarismus sich »als Grundlage einer kommenden neuen Religion« herausschälen würde,[38] gehört zu den eher skurrilen Eingebungen in Hitlers rundum pseudowissenschaftlichem Denken.

### *III. Hitlers kirchenpolitisches Experiment 1935/36*

Was den Verlauf der konkreten Kirchenpolitik angeht, so stützen Goebbels' bis 1935 kärglich, seit Januar 1936 dichter überlieferte Tagebücher einen von der Forschung bisher noch nicht deutlich genug herausgearbeiteten Befund: Hitler hat in der Mitte der 1930er Jahre ein kirchenpolitisches Experiment unternommen. Er wollte herausfinden, ob sich zwei divergierende Zielsetzungen synchronisieren ließen. Das eine, verbindlich feststehende Ziel hieß: Verdrängung des kirchlichen Einflusses auf die Gesellschaft (insbesondere in den vom Regime monopolisierten Bereichen der Jugenderziehung und der Schule, des Verbändewesens und der Publizistik). Das andere Ziel lag im friedlich-schiedlichen Arrangement mit den Kirchen. Dieses Ziel war eine abhängige Variable – nur einlösbar, falls die Kirchen die Abschnürung ihrer autonomen gesellschaftlichen Wirkungsmöglichkeiten hinnehmen und zur Reduktion ihres Selbstverständnisses auf ein reines Sakristeichristentum – in politisch irrelevanter oder die Herrschaftsansprüche des Regimes abstützender Form – bereit sein würden.

Mit Blick auf den von Richtungskämpfen geschüttelten Protestantismus wurde dieses Experiment in der Form durchgeführt, daß der im Juli 1935 ernannte Reichskir-

---

36 Tgb. 30. Januar 1941.

37 Vgl. Hans-Günther Seraphim (Hrsg.), Das politische Tagebuch Alfred Rosenbergs 1934/35 und 1939/40. München 1964, S. 120 (7. Februar 1940). Zur Hochschätzung dessen, was Hitler als »exakte Wissenenschaft« verstand, vgl. insbesondere die Monologe im Führerhauptquartier (Anm. 32), z. B. am 14. Oktober 1941. Daß das Lehrgebäude der katholischen Kirche vor der »exakten Wissenschaft« keinen Bestand habe, vermerkte Hitler bereits in »Mein Kampf«. Vgl. Adolf Hitler, Mein Kampf, Nachdruck der 1. Aufl., 1932, S. 512. Hingegen legte er stets Wert darauf, den Antisemitismus aus der »Vernunft«, nicht aus »Momenten des Gefühls« abzuleiten, z. B. schon in dem bekannten Brief Hitlers an Adolf Gehlich, 16. September 1919, abgedruckt bei Eberhard Jäckel (Hrsg.), Hitler. Sämtliche Aufzeichnungen 1905-1924. Stuttgart 1980, S. 88-90. – Kirchliche Kritik an der NS-Rassengesetzgebung wischte Hitler mit dem Hinweis beiseite, daß diese auf »absoluten wissenschaftlichen Forschungen« beruhe (so im Gespräch mit Kardinal Faulhaber 1936, vgl. Anm. 45).

38 Tgb. 24. September 1940 (unter Bezug auf ein Gespräch mit Hitler). Ähnlich Tgb. 13. November 1940.

chenminister Hanns Kerrl mit verschärfter Staatsaufsicht ein »Einigungswerk« zustande zu bringen suchte: Die von Kerrl eingeleitete Kirchenausschußpolitik sollte die »innere Zerklüftung« der evangelischen Kirche überwinden und sie zu einem »brauchbaren politischen Instrument des NS-Regimes« machen.[39] Auf die katholische Kirche bezogen, präsentierte sich das Experiment in anderer Form. War unter den Bedingungen des Jahres 1933 ein Arrangement nur dank erheblicher Konzessionen des Regimes zu haben gewesen, indem das Reichskonkordat autonome gesellschaftliche Wirkungsmöglichkeiten der katholischen Kirche vertragsrechtlich festschrieb, so sollte die sperrige Ausgleichsbasis des Reichskonkordats nun mittels forcierter Verdrängungspolitik verlassen und durch einen minimalisierten gemeinsamen Nenner ersetzt werden. Dieser Nenner sollte klein genug sein, um dem Regime kirchenpolitisch freie Hand zu geben (also die Konzessionen des Jahres 1933 rückgängig zu machen); aber groß genug, um die katholische Kirche dennoch friedlich zu stimmen. Ein heikles Experiment, das Hitler mit beträchtlicher Skepsis eingeleitet hat. Aber da ihm die Risiken, die ein offener Bruch barg, noch größer zu sein schienen, wollte er den Versuch wagen. Die Frage war nur, welcher gemeinsame Nenner die komplizierte Doppelfunktion – Köder für die Kirche, Blankoscheck für das Regime – übernehmen sollte. Hitlers Antwort hieß: der Antibolschewismus.

Hitlers Kalkulation ist vor dem Hintergrund einer im Verlaufe des Jahres 1936 ruckartig verstärkten Antibolschewismuspropaganda zu sehen, die wie eine zentrale Drehscheibe eine Vielzahl innen- und außenpolitischer Intentionen verband. Diese Propaganda stellte die Volksfrontregierungen Spaniens und Frankreichs als verlängerten Arm sowjetrussischen Expansionsdrangs hin und pries das nationalsozialistische Deutschland als Europas antibolschewistisches Bollwerk. Außenpolitisch sollte die Kampagne das deutsche Eingreifen im spanischen Bürgerkrieg rechtfertigen, das Werben um England intensivieren,[40] die Annährerung an Italien und Japan fördern und Moskau zum Abbruch der diplomatischen Beziehungen mit Berlin provozieren.[41] Innenpolitisch sollte sie Bolschewismusfurcht in Optionen für das Regime umwandeln und psychologische Voraussetzungen für die beabsichtigte Expansion nach Osten schaffen.

Kirchenpolitisch diente sie der Einreihung der kirchlichen Kräfte in die antibolschewistische Einheitsfront im allgemeinen und als Grundlage eines die katholische Kirche einseitig bindenden Stillhalteabkommens im besonderen. Dieser Gesamtzusammenhang läßt erkennen, in wie hohem Maße Hitler an einem Erfolg des kirchenpolitischen Experiments gelegen sein mußte.

»Will Frieden machen mit Kirchen. Wenigstens gewisse Zeit«, notierte Goebbels im August 1935 über eine Vorbesprechung Hitlers mit den für den Reichsparteitag 1935 vorgesehenen Rednern. Freilich dürfe eine »scharf gegen Klerisei« gehende Rede

---

39 Vgl. Kurt Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher »Rechtshilfe«. Göttingen 1976, S. 77.

40 Vgl. Andreas Hillgruber, Grundzüge der nationalsozialistischen Außenpolitik 1933-1945, In: »Saeculum« 24 (1973), S. 328-345.

41 Zum letzteren vgl. Tgb. 9. September 1936.

Rosenbergs »doch gebracht« werden. Warum Hitler keinen kirchenpolitischen Unruheherd brauchen konnte, läßt sich aus den »großen außenpolitischen Plänen« schließen, die er bei dieser Gelegenheit entwickelte: »Mit England ewiges Bündnis, gutes Verhältnis Polen«, dagegen »nach Osten Ausweitung«. In »einigen Jahren« komme die »große geschichtliche Stunde«; »wir müssen dann parat sein«.[42] Dem außenpolitischen Tatendrang entsprach innenpolitisches Ruhebedürfnis – aber mit niedriger kirchenpolitischer Toleranzschwelle. »Die Frage Katholizismus sieht der Führer sehr ernst«, vermerkte Goebbels im September 1935, wohl im Nachhall des gemeinsamen Hirtenbriefes, mit dem die Bischöfe im Monat zuvor der nationalsozialistischen Verdrängungspolitik ein lautes Signal kirchlicher Resistenz entgegengesetzt hatten. »Soll es jetzt schon zum Kampfe kommen? Ich hoffe es nicht. Später geht es besser.«[43]

In den folgenden Monaten wurden Tempo und Intensität der Repressionspolitik so deutlich verstärkt, daß ein gemeinsamer Hirtenbrief des katholischen Episkopats im August 1936 die Zielrichtung klar und öffentlich benennen konnte: Es werde der »Einflußkreis des Christentums und der Kirche immer mehr verengt und zuletzt nur noch auf den Kirchenraum beschränkt«.[44] Propagandistische Warnschläge traten hinzu, indem Goebbels' Medien-Imperium eine Serie von Devisen- und Sittlichkeitsprozessen gegen Ordensangehörige und Priester mit antikirchlichen Diffamierungskampagnen mittlerer Schärfe ausschlachtete. Das waren für die Kirche sehr peinliche Propagandaschläge. Mit halber Wucht ausgeteilt und im Juli 1936 vorläufig eingestellt, gaben sie der Kirche zu verstehen, daß die Machtfülle des Regimes erdrückend und ein Friedensschluß zu den Bedingungen des Regimes das Tunlichste sei.[45]

Denn noch in der zweiten Jahreshälfte 1936 wartete Hitler auf ein derartiges Arrangement. »Will evtl. zum Frieden kommen, wenigstens vorläufig«, notierte Goebbels im Oktober 1936 über ein Gespräch mit Hitler auf dem Obersalzberg. »Zum Kampf gegen Bolschewismus. Will mit Faulhaber sprechen.«[46] Die Aussprache zwischen Hitler und dem Münchener Kardinal Faulhaber fand am 4. November 1936 auf dem Obersalzberg statt. Damit trat Hitlers kirchenpolitisches Experiment, was die katholische Seite betrifft, in das entscheidende Stadium.

Über den Verlauf des dreistündigen Hitler-Faulhaber-Gesprächs sind wir dank einer umfangreichen Niederschrift Faulhabers seit längerem unterrichtet.[47] Hitler entwickelte mit Blick auf den spanischen Bürgerkrieg und die französische Volksfrontregierung das Bild einer bolschewistischen Bedrohung Europas, leitete daraus »die große Aufgabe des Nationalsozialismus« ab, »den Bolschewismus nicht Herr werden zu lassen«, und er forderte die katholische Kirche auf, diesen Kampf zu »unterstützen

---

42 Tgb. 19. August 1935.

43 Tgb. 6. September 1935.

44 Gemeinsamer Hirtenbrief vom 19. August 1936. Druck: W. Corsten (Anm. 25), Nr. 112.

45 Vgl. Hans Günter Hockerts, Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/37. Eine Studie zur nationalsozialistischen Herrschaftstechnik und zum Kirchenkampf. Mainz 1971.

46 Tgb. 21. Oktober 1936.

47 Die Niederschrift ist abgedruckt bei Ludwig Volk (Hrsg.). Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945, Bd. II: 1935-1945. Mainz 1978, S. 184-194. Hieraus die folgenden Zitate.

und in ein friedliches Verhältnis zum Staate« zu kommen. Denn: »Entweder siegen Nationalsozialismus und Kirche zusammen, oder sie gehen beide zugrunde.« Sein Friedensangebot sei »ein letzter Versuch«, betonte Hitler, und indem er sich auf Faulhabers Proteste gegen die Strangulierung der katholischen Bekenntnisschulen und der katholischen Arbeiter-, Jugend- und Lehrerinnenvereine nicht einließ, gab er auch zu erkennen, welcher Art von Frieden dieser Versuch galt: einem Unterwerfungsfrieden auf antibolschewistischer Basis, keinem *Modus vivendi* auf der Basis konkordatär geschützter Unabhängigkeitsrechte.

Was Goebbels im November 1936 über das Faulhaber-Gespräch erfuhr, bestätigt vor allem Hitlers Entschlossenheit, einen Frieden nur als Unterwerfungsfrieden zu akzeptieren. Er habe dem Kardinal »mächtig eingeheizt«, erzählte der »Führer« seinem Propagandaminister. Er habe ihm klargemacht: »Entweder mit [uns] gegen Bolschewismus oder Kampf gegen die Kirche.« Goebbels resümierte: »Die Kirche muß sich zu uns bekennen, und zwar ohne Vorbehalt.« Wie Hitler die Erfolgsaussichten beurteilte, darüber wußte Goebbels nur wenig zu notieren. Faulhaber sei »sehr kurz gewesen« und habe »von Dogmen gefaselt und so«.[48] Immerhin scheine der Vatikan »allmählich mürbe geworden zu sein«. Hier bezog Hitler sich wahrscheinlich auf Faulhabers Nachricht, daß der Papst sich kürzlich scharf vom Bolschewismus distanziert und ihn als »den Todfeind jeder christlichen Kultur« verurteilt habe. Jedenfalls müsse der Vatikan sich jetzt entscheiden: »Für oder gegen uns. Frieden oder Krieg.«[49]

Anfang Dezember 1936 verabschiedete das Reichskabinett das Gesetz über die Hitlerjugend, in dem Elternhaus, Schule und HJ, jedoch nicht mehr die Kirchen als Erziehungsträger genannt wurden. Das Kabinettsprotokoll vermerkt, daß Hitler »grundsätzliche Ausführungen über den Gesetzentwurf« machte, schweigt sich ansonsten aber aus.[50] Goebbels notierte sich ein knappes Resümee dieser Ausführungen.[51] »Die Kirchen haben vollkommen versagt«, heißt es darin ohne nähere Erläuterung. »Kirchen müssen entweder scharf an unsere Seite treten, oder sie sind zum Untergang reif.« Da war sie wieder: die Forderung nach einem Unterwerfungsfrieden ohne Wenn und Aber. Würden die Kirchen in diesem Falle zumindest die Entwicklung der nationalsozialistischen Weltanschauung zu einer förmlichen Ersatzreligion auf Dauer abwenden können? Nein. »Religiosität von ihnen [den Kirchen] trennen, da sonst mit ihnen die ganze Gottgläubigkeit in Gefahr«, führte Hitler den Goebbels-Notizen zufolge aus. Die Kirchen standen in seinen Augen also in jedem Falle auf dem Absterbeetat. Zwar betonte Hitler, »den Gottesglauben ganz tief, vor allem in der Jugend, verankern« zu wollen. Das wollte er aber nicht im Sinne christlicher Theologie und nicht mit Hilfe der christlichen Kirchen, sondern – unter anderem – mit Hilfe der

48 Tgb. 10. und 15. November 1936.

49 Tgb. 6. November 1936 (»mürbe« nicht eindeutig zu entziffern; vielleicht auch »müde« oder »milde«, was Goebbels' Stil aber weniger entsprechen würde). Das Papst-Zitat aus Faulhabers Niederschrift (Anm. 47).

50 Niederschrift über die Sitzung des Reichsministeriums am 1. Dezember 1936. Bundesarchiv, R 43 I/1475.

51 Tgb. 2. Dezember 1936.

nationalsozialistischen Hitlerjugend, um deren Erhebung zur Staatsjugend es bei jenem Gesetz ging.[52]

### *IV. Zickzackkurs gegenüber dem Protestantismus 1937*

Um die Jahreswende 1936/37 verdichteten sich die Anzeichen, daß Hitlers kirchenpolitisches Experiment weder auf katholischer noch auf evangelischer Seite den gewünschten Erfolg haben werde. Das Scheitern von Kerrls Versuch, die vielfältigen Gegensätze im Protestantismus auszugleichen, war schon Ende 1936 deutlich abzusehen.[53] Hitler begann daher, den Kirchenminister »sehr scharf« zu kritisieren: Kerrl schwebe in den Wolken und habe »keine Autorität im eigenen Hause«.[54] Im Januar 1937 kam es zu der »furchtbaren Abkanzelung« Kerrls »beim Führer«, über die Rosenberg in seinem Tagebuch berichtet hat.[55] Auch Goebbels war Zeuge. Seinen Notizen zufolge nahm Hitler »Kerrl gegenüber scharf gegen die Kirchen Stellung«; er wolle »den Primat des Staates auf jeden Fall durchkämpfen, die Kirchen müssen sich beugen«. Kerrl, in dieser Beziehung »etwas weich«, sei nach Hitlers Auslassung »sehr deprimiert« gewesen.[56] Der Rücktritt des Reichskirchenausschusses machte dann am 12. Februar 1937 offenkundig, daß Kerrls »Einigungswerk« mißlungen war. Hitlers Härte-Appell im Ohr, gedachte der Kirchenminister, den Protestantismus einer um so stärkeren staatskirchlichen Reglementierung zu unterwerfen, und er kündigte für den 15. Februar 1937 den Erlaß entsprechender Verordnungen an.

Doch trat an diesem Tag jene frappierende Wende ein, die der Forschung mangels eindeutiger Motivbelege nicht weniger Rätsel aufgegeben hat als den erstaunten Zeitgenossen. Hitler unterzeichnete in Berchtesgaden einen Erlaß, wonach der Protestantismus »in voller Freiheit nach eigener Bestimmung des Kirchenvolkes sich selbst die neue Verfassung und damit die neue Ordnung geben« sollte. Zu diesem Zweck wurde Kerrl ermächtigt, »die Wahl einer Generalsynode vorzubereiten«.[57] Mit den Goebbels-Tagebüchern liegt nun erstmals eine Quelle vor, die eine genaue Rekonstruktion der Genese und Motive dieses überraschenden Kurswechsels – »volle Freiheit« und Autonomie statt staatskirchlicher Steuerung – ermöglicht.

Am 14. Februar 1937 ließ Hitler telefonisch Kerrl, Frick, Heß, Himmler und Goebbels zu einer »Konferenz über die Kirchenfrage« auf den Obersalzberg beor-

---

52 Wenige Tage zuvor hatte Hitlers Ziel, Religiosität und Kirchlichkeit voneinander zu trennen, in einem Runderlaß des Reichsjustizministeriums einen rechtlichen Ausdruck gefunden: Er führte die amtliche Bekenntnisbezeichnung »gottgläubig« ein. Vgl. Reichsministerialblatt, 27. November 1936, Nr. 45, S. 507. In einem Bericht über die Kabinettssitzung, den der katholische Verkehrsminister Eltz-Rübenach dem Kardinal Faulhaber gab, klingen die Zusammenhänge etwas gemildert: »Der Führer habe eine Idee: Der Nationalsozialismus muß auffangen, was aus der Kirche davonläuft. Er lebt in der Idee, immer mehr laufen davon (Protestanten).« Vgl. Aufzeichnung Faulhabers, 13. Dezember 1936. Druck: L. Volk (Anm. 47), S. 237-239.

53 Vgl. Klaus Scholder, Die evangelische Kirche in der Sicht der nationalsozialistischen Führung bis zum Kriegsausbruch. In: »Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte« 16 (1968), S. 28.

54 Tgb. 30. Dezember 1936.

55 Vgl. K. Meier (Anm. 39), S. 148.

56 Tgb. 14. Januar 1937.

57 Vgl. Klaus Scholder (Anm. 53), S. 29; K. Meier (Anm. 39), S. 148.

dern.[58] Sieben Stunden lang erörterte diese Führungsspitze (ohne Rosenberg) tags darauf das »große Dilemma«, in das man durch den Fehlschlag der Kirchenausschußpolitik geraten war. Hitler war »wütend« über Kerrls neueste staatskirchliche Reglementierungspläne, »die auf einen summus episcopus hinauslaufen«. Das gehe nur »mit Gewalt«, die aber sei jetzt fehl am Platz. In einigen Jahren komme der »große Weltkampf«, in dem es für das Deutsche Reich um Leben und Tod gehe, und daher könne er »jetzt keinen Kirchenkampf gebrauchen«. Kerrl verteidigte seine Sache, wie Goebbels fand, »sehr schlecht und flau« und blieb isoliert. Doch welche Alternativlösung bot sich an?

Gemeinsam im Zug anreisend, hatten Goebbels, Himmler und der Staatssekretär des Reichsinnenministeriums, Wilhelm Stuckart,[59] diese Frage tags zuvor intensiv erörtert. Hier waren Exponenten der »weltanschaulichen Distanzierungskräfte der Nazi-Partei« unter sich, deren Gegensatz zu Kerrl von der historischen Forschung präzise herausgearbeitet worden ist: Während Kerrl eine staatskirchliche »Konsolidierung« des Protestantismus und eine »organisatorische Festigung der kirchlichen Institutionen« auf der Basis einer »Synthese von Nationalsozialismus und Christentum« anstrebte, arbeiteten jene auf eine Trennung von Staat und Kirche hin, um »die Kirche auf das Niveau eines Vereins zu drücken, der dann irgendwann einmal ohne Schwierigkeiten vollends liquidiert werden konnte«.[60] Goebbels formulierte in seinem Resümee des Anreise-Gesprächs mit klassischer Kürze: »Kerrl will die Kirche konsolidieren, wir wollen sie liquidieren.« Es seien also »grundsätzliche Unterschiede, die uns trennen«. Taktische Bedenken gegen einen staatskirchlichen Zwangskurs kamen noch hinzu: So schaffe man sich »nur Märtyrer« auf den Hals, befand Goebbels mit propagandistischem Scharfblick; man verschwende die »Staatsgewalt« damit an »eine aussichtslose Sache«, meinte der Gewaltspezialist Himmler.

Da es für eine förmliche Trennung von Staat und Kirche »noch zu früh« sei, einigten sich die drei auf eine Übergangslösung: »stärkstes Absentieren« des Staates, »Ausschreiben von Wahlen, damit die streitenden Gruppen sich in einem Parlament totlaufen«. Goebbels rechnete sich den entscheidenden Denkanteil an diesem Vorschlag zu und unterbreitete ihn während der Obersalzberg-Konferenz in folgender Form: »Neuwahl einer verfassungsgebenden Synode, vollständige Absetzung von Partei und Staat in dieser Frage, freieste Proportionalwahlen und dann hohe Diäten für die Synodaldelegierten. In einem Jahr werden sie den Staat um Hilfe gegen sich selbst anbetteln.« Der Führer war »begeistert«. Der Vorschlag wurde in allen Einzelheiten durchberaten und unverzüglich »ganz konkret und raffiniert« in Erlaßform gebracht. »Führer glücklich. Der Stein der Weisen.« Und Goebbels strahlte: »Ein historischer Tag. Ein Wendepunkt im Kirchenstreit.« Er konnte sich schmeicheln, der *Spiritus rector* gewesen zu sein.

Da man bei Kerrl vor »Blödsinn« nie sicher sei, behielt Goebbels einstweilen die

---

58 Das folgende nach Tgb. 15., 16., 17. Februar 1937.

59 Zu Stuckarts kirchenpolitischer Linie vgl. L. Siegele-Wenschkewitz (Anm. 26), S. 205-210.

60 Das letzte Zitat aus K. Scholder (Anm. 53), S. 31, mit Bezug auf Heß, Bormann und Rosenberg; die anderen Zitate aus K. Meier (Anm. 39), S. 77. Vgl. auch John S. Conway, Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933-1945. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge. München 1969.

Initiative bei. Noch am 15. Februar 1937 ließ er in Berlin eine Pressekonferenz zusammenrufen. »Motto: Friedensschritt des Führers in der Kirchenfrage. Das wird ziehen.« Befriedigt konnte er am folgenden Tag registrieren, daß der Führererlaß »von In- und Auslandspresse gut aufgenommen« worden sei. Um die Polizeifragen »unter Ausschaltung von Kerrl« zu regeln, nahm er Kontakt mit Heydrich auf. Man einigte sich schnell: »Polizei ganz zurückziehen. Wahl und Synode sich selbst überlassen.« Amüsiert stimmte man auch darin überein, daß Kerrls »Ehrgeiz, das Kirchenvolk zu einigen« und so etwas wie »Papst von Deutschland« zu werden, eine »tolle Schnapsidee« sei.

Aber dann kam alles ganz anders. Schon am 18. Februar 1937 vermerkte Goebbels, daß Kerrl nicht Neutralität wahren, sondern »die Deutschen Christen stützen« wolle. Das sei ein Skandal ohnegleichen. Damit werde »der Plan des Führers glatt sabotiert«. Dies stimmte nicht ganz, wie sich bei einer weiteren Konferenz über Kirchenangelegenheiten am 22. Februar 1937 zeigte. Man müsse »eine Gruppe halten«, meinte Hitler, um mit ihr den »Kampf gegen diese Verräter« der »Bekenntnisfront« führen zu können. Später dann »Trennung von Kirche und Staat« auf evangelischer Seite und »Kündigung des Konkordats« auf katholischer Seite, damit man auch hier »für alle Eventualfälle freie Hand« habe.[61] Im April kam Goebbels dann selbst zu der Überzeugung, daß das Regime, »wenn auch versteckt«, auf die Seite der Deutschen Christen treten müsse; sonst würden »die Bekenntnispfaffen« die Kirchenwahl gewinnen, »und das heißt Krieg«. Staat und Partei müßten nun doch »aktiv« für die Deutschen Christen eintreten, damit »die Bekenntnisfront nicht siegt«, notierte er im Mai.[62] Ende Juli stoppte eine Verordnung alle Kirchenwahlvorbereitungen – bis auf weiteres, wie es hieß, aber bekanntlich ist Hitlers Kirchenwahlerlaß auch später nie realisiert worden.

Zu den Hintergründen dieses Stops gehört eine »tolle Schwenkung« Kerrls, wie Goebbels nach einem Gespräch mit dem Kirchenminister notierte: Er wolle jetzt – statt der Synodalwahlen – eine »Volksabstimmung durch Listen über die Trennung von Kirche und Staat«. Goebbels nahm sich vor, dem Führer davon abzuraten, denn das sei »keine Sache der Wahl, sondern der autoritären Entscheidung«. Aber sobald er merkte, daß dieser »mit Kerrl einig« sei, fand auch er die Idee »ganz gut«: Das werde »für die Kirchen ein katastrophaler Reinfall. Und wir haben eine Position zum Handeln«.[63] Aber auch dieser Plan verschwand bald wieder in den Schubladen, weil Hitler zögerte. Der Führer nähere sich zwar »mehr und mehr der Trennung von Kirche und Staat«, notierte Goebbels Ende 1937; aber er habe auch Bedenken: »Dann geht der Protestantismus ganz zugrunde. Und wir haben gegen den Vatikan gar kein Gegengewicht mehr.« Er wolle »im Augenblick Ruhe« und habe Kerrl »jede Neuerung verboten«.[64] – Eine gewisse Ratlosigkeit in Verfahrensfragen, verbunden

61 Tgb. 18. und 23. Februar 1937. Bereits Ende 1934, nach dem Scheitern des Versuchs, mit Hilfe des Reichsbischofs Müller die Macht in der evangelischen Kirche zu übernehmen, hatte Hitler ein »radikales Degagement in Form der Trennung von Staat und Kirche« erwogen. Vgl. L. Siegele-Wenschkewitz (Anm. 26), S. 202f.

62 Tgb. 21. April und 12. Mai 1937.

63 Tgb. 28. und 29. Juli 1937.

64 Tgb. 7. und 22. Dezember 1937 (»Neurung« nicht eindeutig zu entziffern).

mit scharfen Repressionen gegen die »radikalen« Kreise innerhalb des bekenntniskirchlichen Flügels:[65] damit endete Hitlers kirchenpolitisches Experiment 1937 in Hinblick auf den protestantischen Teil der Versuchsanordnung.

*V. Aggressionsentladung gegen den Katholizismus 1937*

Noch gründlicher mißlang das Experiment im Hinblick auf die katholische Kirche. Statt auf Hitlers Bedingungen einzugehen, provozierte sie eine gewaltige Aggressionsentladung des Regimes: In der nationalsozialistischen Rangskala der Gegnerbekämpfung rückte die katholische Kirche während des Jahres 1937 auf den obersten Platz.

Antikirchliche Exzesse im spanischen Bürgerkrieg hatte der katholische Episkopat im August 1936 zum Anlaß genommen, um sich mit einem gemeinsamen Hirtenbrief in den Chor der ruckartig gesteigerten Antibolschewismuskampagne einzureihen. Er ersuchte das Regime um »Friede und Eintracht«, um »die geistigen Voraussetzungen des Bolschewismus zu bezwingen« – aber unter der von Hitler gerade nicht gewünschten Bedingung, daß die katholische Kirche »jene Bewegungsmöglichkeit und Freiheit« behalte, die im Reichskonkordat 1933 vereinbart worden war.[66] Der Weihnachtshirtenbrief des Episkopats, der sich als Antwort auf Hitlers Ausführungen im Gespräch mit Faulhaber verstand, führte diese Linie Ende 1936 weiter;[67] antibolschewistische Einheitsfront, aber kirchliche Freiheit auf dem im Konkordat vereinbarten »eigenen Rechts- und Arbeitsgebiet«. Die Kritik an der nationalsozialistischen Einschnürungspolitik fiel so eindeutig aus, daß der Hirtenbrief trotz schärfster antibolschewistischer Akzentuierung von den deutschen »Sendern und Zeitungen totgeschwiegen« wurde[68] und Hitler ihn verärgert zur Kenntnis nahm: »Die katholischen Bischöfe haben wieder mal einen Hirtenbrief gegen uns losgelassen«, notierte Goebbels über eine »Religionsdebatte« beim »Führer« Anfang Januar 1937. Daß sie den einzig möglichen Weg zum Friedensschluß – die bedingungslose Unterwerfung – nicht einschlugen, faßte Hitler als »Blindheit« auf. Er fühlte die Skepsis bestätigt, mit der er sich auf das Experiment eingelassen hatte: »Der Führer hält das Christenum für reif zum Untergang. Das kann noch lange dauern, aber es kommt.«[69]

Zu den Vorfällen, die Hitlers Skepsis allmählich in heftigen Zorn umwandelten, gehört die Brüskierung, die ihm der streng katholische Verkehrs- und Postminister Eltz-Rübenach («Wenn er niest, dann kommt Ruß heraus; so schwarz ist er«)[70] im

65 Hierzu gehört die Verhaftung Martin Niemöllers am 1. Juli 1937. Hitlers Entschluß, daß Niemöller ungeachtet des Prozeßergebnisses »nie mehr losgelassen« werde, vermerkt Goebbels bereits im Tgb. 3. Juli 1937. Zwei Wochen vor dem am 7. Februar 1938 eröffneten Prozeß notierte Goebbels wiederum: »Der Führer will ihn nie wieder freilassen«; er schimpfe »richtig aus dem Herzen über die protestantische Internationale« (Tgb. 21. Januar 1938). Anlaß waren vermutlich die ökumenischen Interventionen zugunsten Niemöllers. Vgl. hierzu Armin Boysen, Kirchenkampf und Ökumene 1933-1939. München 1969.

66 Vgl. Anm. 42.

67 Druck: W. Corsten (Anm. 25), Nr. 130.

68 Vgl. Protokoll der Plenarkonferenz des deutschen Episkopats vom 12.-13. Januar 1937. Druck: Ludwig Volk (Hrsg.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945, Bd. IV: 1936-1939. Mainz 1981, S. 72-88, hier S. 74.

69 Tgb. 5. Januar 1937.

70 Ebd.

Januar 1937 vor dem versammelten Reichskabinett antat. Dieses Hitler tief verletzende Ereignis ist in Umrissen lange bekannt, erhält durch die Goebbels-Tagebücher aber genauere Kontur.[71] Den vierten Jahrestag der Machtergreifung nahm Hitler am 30. Januar 1937 zum Anlaß, um seinen Ministern »tiefbewegt« zu danken, die Nichtparteimitglieder unter ihnen in die NSDAP aufzunehmen und ihnen das Goldene Parteiabzeichen zu verleihen. Als Eltz-Rübenach – der schon bei der Verabschiedung des HJ-Gesetzes unangenehm aufgefallen war, weil er Vorbehalte zu Protokoll gegeben hatte – an der Reihe war, »geschieht das Unfaßbare. Eltz lehnt die Annahme ab, tritt nicht in die Partei ein, weil wir angeblich ›die Kirche unterdrücken‹. Verlangt eine Erklärung vom Führer«. Alles erstarrte. Man stand »wie gelähmt«. Hitler verweigerte jede Erörterung, ging im Spalier weiter und verließ – nach einem Dank aus Görings, Blombergs und Neuraths Mund – den Raum. Sofort sorgte Goebbels dafür, daß die konsternierte Ministerrunde Eltz geschlossen um seinen Rücktritt ersuchte, den er auch gleich einreichte. Goebbels war fassunglos. »Das sind die Schwarzen. Sie haben über ihrem Vaterland eben einen höheren Befehl: den der alleinseligmachenden Kirche.« Immerhin sei das Kabinett »diese schleichende Gefahr« jetzt los. Nachher sprach Goebbels noch lange mit Hitler. »Er ist tief empört.«

In den nächsten Wochen legte Hitler intern »mächtig gegen die Kirchen los«.[72] Das Fiasko der Kirchenausschußpolitik Kerrls, das Beharren der katholischen Kirche auf Autonomie, die Brüskierung durch Eltz, eine »scharfe Predigt« Faulhabers:[73] Dieses und vieles andere kam zusammen und brachte Hitler immer stärker zu Bewußtsein, daß sein kirchenpolitisches Experiment gescheitert sei: Die Kirchen »haben nichts gelernt und werden nichts lernen«.[74] Hitler reagierte mit Haßeruptionen. Die Vernichtungsperspektive begann die Unterwerfungsperspektive zu überlagern. Das Bild der Kirchen verschmolz zunehmend mit dem Inbegriff aller Feindbilder Hitlers: »Der Jude im Christentum.«[75] Dennoch: Er konnte »jetzt keinen Kirchenkampf gebrauchen«. Goebbels wußte sich mit Hitler einig: In der Alternative »totschweigen oder totschlagen« blieb einstweilen nur die erste Möglichkeit.[76]

In dieser Situation schlug die am 21. März 1937 in den 11 500 katholischen Pfarrkirchen verlesene päpstliche Enzyklika »Mit brennender Sorge« wie eine Bombe

---

71 Das folgende nach Tgb. 31. Januar 1937. Die Darstellung bei Max Domarus, Hitler. Reden und Proklamationen 1932-1945, Bd. I: Triumpf (1932-1938). Wiesbaden 1937, S. 677ff., ist entsprechend zu korrigieren.

72 Tgb. 6. Februar 1937 – u. a. mit den in den späteren Jahren immer wiederkehrenden Topoi, die christliche Mitleidsmoral habe »unsere Haltung versaut« und das Christentum habe das freie, edle Menschenbild der Antike zerstört.

73 Tgb. 18. Februar 1937 mit Goebbels' Kommentar: »Die Unterhaltung (Faulhabers) mit dem Führer hat also nichts genützt.« Faulhabers inkriminierte Predigt ist abgedruckt bei L. Volk (Anm. 47), S. 287-296. Sie nahm in vielem den Tenor der Enzyklika »Mit brennender Sorge« vorweg, für die Faulhaber im Januar einen ersten Entwurf geliefert hatte.

74 Tgb. 9. Februar 1937, eine Äußerung Hitlers wiedergebend.

75 Tgb. 23. Februar 1937 mit Resümee der Äußerungen Hitlers während der (in Abschnitt IV erwähnten) Konferenz über die Kirchenfrage vom Vortag. Hier fiel auch Hitlers »Parole zur Vernichtung der Pfaffen«, von der in Abschnitt II die Rede war.

76 Tgb. 13. März 1937.

ein. Hier ist nicht der Ort für eine genauere Analyse dieses scharfen Protests gegen »die Vertragsumdeutung, die Vertragsumgehung, die Vertragsaushöhlung, schließlich die mehr oder minder öffentliche Vertragsverletzung« durch den nationalsozialistischen Konkordatspartner.[77] Festzuhalten ist hier nur, daß die Enzyklika in exakt diametralem Gegensatz zu der Grundbedingung des kirchenpolitischen Experiments stand, das Hitler 1935/36 mit der katholischen Kirche durchführte. Am Vorabend des 21. März 1937 kam Heydrich zu Goebbels, setze ihn über diese »Provokation im besten Sinne des Wortes« ins Bild und wollte »scharf machen«. Goebbels, wenngleich »wütend und voll Ingrimm«, riet ab: »tot stellen und ignorieren«, jedenfalls auf der Agitationsebene. »So erledigt man das am besten.« Wohl aber »wirtschaftlichen Druck« ausüben, »Beschlagnahme und Verbot der Kirchenblätter, die diese Frechheit bringen«.[78] Den »Führer« verständigte man noch nicht, damit der Ärger ihn nicht um die ganze Nachtruhe bringe.[79] In den nächsten Tagen gewann Goebbels Hitler für die Devise: »totschweigen« und der »Vatikan-Frechheit« mit wirtschaftlichem Druck begegnen.[80] Aber als die internationale Presse der Enzyklika weltweit sensationellen Widerhall verschaffte,[81] kam die lange angestaute antikatholische Aggressivität abrupt zum Durchbruch. »Anruf vom Führer«, notierte Goebbels am 2. April 1937, »er will nun gegen den Vatikan los.« Die »Pfaffen« sollen jetzt »unsere Strenge, Härte und Unerbittlichkeit kennenlernen«.

Was dann kam, ist bekannt: ein Diffamierungsfeldzug von ungewöhnlicher organisatorischer Perfektion und schonungsloser Brutalität, ein »Haberfeldtreiben«, ein »Höllenkonzert«, ein »Großangriff« mit »gröbstem Geschütz« auf die »schwarze Brut«.[82] Das Agitationsmaterial wurde hauptsächlich aus Sittlichkeitsprozessen bezogen, die im Juli 1936 sistiert, also für den Konfliktfall auf Eis gelegt worden waren und nun, im April 1937, massiv gebündelt und mit schrillem Propagandalärm in Szene gesetzt wurden. Gipfelpunkt der Kampagne war eine vom Rundfunk übertragene, allen deutschen Zeitungen unter Abdruckzwang übermittelte Rede, die Goebbels am 28. Mai 1937 in der Berliner Deutschlandhalle hielt: ein schlechterdings unüberbietbares Trommelfeuer von Hetztiraden gegen die katholische Kirche. »Das Publikum rast«, notiert Goebbels, »eine richtige Versammlung wie in der alten Zeit«[83] – die

77 Druck: Dieter Albrecht (Bearb.), Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung, Bd. 1: Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika »Mit brennender Sorge«. Mainz 1965, Anhang Nr. 7.

78 Zu den harten Sanktionen, die die Enzyklika auslöste – u. a. entschädigungslose Enteignung von zwölf Druckereien – vgl. Heinz-Albert Raem, Pius XI. und der Nationalsozialismus. Die Enzyklika »Mit brennender Sorge« vom 14. März 1937. Paderborn u. a. 1979.

79 Tgb. 21. März 1937.

80 Tgb. 24. März 1937.

81 Tgb. 3. April 1937: Der Vatikan bediene sich der »ganzen Weltpresse. Wir müssen also zum Gegenangriff übergehen«.

82 Tgb. 26. und 30. April, 30. Mai, 28. Juni 1937.

83 Tgb. 28. Mai 1937.

»Kampfzeit« meinte er wohl, als man dem Gegner noch ohne »staatsmännische« Rücksichtnahme an den Hals gehen konnte.[84]

Die treibende Kraft der Kampagne war Hitler selbst. Das war bisher zu vermuten und ist jetzt durch die Goebbels-Tagebücher vielfach belegbar. »In der Kirchenfrage radikalisiert sich der Führer zusehendst«, vermerkte Goebbels im April 1937; jetzt werde »rücksichtslos aufs Ganze« gegangen. Der Führer wolle einen »großen Feldzug« und kenne »keine Gnade mehr«, hieß es im Mai, und im Juni: »Der Führer rast gegen die Pfaffen.«[85] Goebbels organisierte den »Feldzug« in ständiger Abstimmung mit Hitler. In Goebbels' Villa auf der Havelinsel Schwanenwerder erörterten sie den Entwurf der Deutschlandhallenrede, und Hitler gab »einige Tips«. Nach der Rede – »2 Stunden in Glanzform« – suchte Goebbels seinen Führer auf: »Er drückt mir die Hand, hat die ganze Rede am Rundfunk gehört und, wie er mir erzählt, keine Minute still sitzen können.«[86]

Die Kampagne war ein Vergeltungsschlag gegen die Enzyklika. Zugleich suchte sie den autonomen gesellschaftlichen Wirkungsanspruch der katholischen Kirche in der deutschen Öffentlichkeit nachhaltig zu diskreditieren, eine Kluft des Mißtrauens zwischen dem katholischen Bevölkerungsdrittel und den kirchlichen Institutionen aufzureißen und der katholischen Hierarchie lähmende Angst einzujagen. In Anbetracht der tiefverwurzelten Kirchlichkeit des Katholizismus (wie auch bedeutender Teile des Protestantismus) blieb Hitler freilich realistisch genug, um zu erkennen, daß eine »Endlösung« der Kirchenfrage nicht übers Knie gebrochen werden konnte. Wenn Hitler 1937 auch intern von der »Vernichtung der Pfaffen« redete, so sagte ihm die kühlere Überlegung doch, daß die Beseitigung der kirchlichen Kräfte erst am Ende eines langen Prozesses ihrer Aushöhlung und Unterwerfung stehen könne. Eine vorbehaltlose Unterwerfung unter den totalen Herrschaftsanspruch des Regimes lehnte die katholische Kirche ab. Dies hatte der Fehlschlag des 1935/36 durchgeführten Experiments gezeigt. Nun sollte sie zur Unterwerfung gezwungen werden. Der propagandistische »Großangriff« 1937 war ein Mittel für diesen Zweck.

»Wir müssen die Kirchen beugen und sie uns zu Dienern machen«, so faßte Goebbels eine lange Unterredung zusammen, die er im Mai 1937 mit Hitler über das Kirchenthema führte. Seine Niederschrift gibt präziser als alles bisher Bekannte darüber Auskunft, wie Hitler sich damals den Weg zu diesem Ziel gedacht hat. Fünf Schritte faßte er ins Auge.[87] Er gedachte, den Zölibat zu beseitigen, die Kirchenver-

---

84 Zu Organisation, Durchführungsmodalitäten, Zielen und Ergebnissen der Kampagne vgl. im einzelnen H. G. Hockerts (Anm. 45).

85 Tgb. 26. und 29. Mai 1937.

86 Tgb. 10. und 11. April, 1. Mai, 2. Juni 1937. Wie hochgradig Hitlers antikatholische Animosität aufgereizt war, illustriert folgende Episode. In dem italienisch-deutschen Luis-Trenker-Film »Condottieri« entdeckte Hitler »katholisierende Tendenzen« und befahl sofort ein Verbot des Films. Um ihn umzustimmen, ließ Goebbels den Film wiederholt schneiden, wies auf das viele investierte Kapital hin und gab zu bedenken, daß die Italiener über ein Verbot »entsetzt« sein würden. Aber alles prallte an Hitlers Nein ab. Vgl. Tgb. 31. März und 1. April 1937.

87 Tgb. 12. Mai 1937.

mögen einzuziehen, den Zugang zum Theologiestudium zu erschweren,[88] die Orden aufzulösen und den Kirchen die Erziehungsberechtigung zu nehmen. So »kriegen wir sie in einigen Jahrzehnten klein. Dann fressen sie uns aus der Hand.« Um die Bahn für eine solche Kirchenpolitik freizumachen, dachte Hitler an eine Kündigung des Reichskonkordats.[89]

Auf Anraten Goebbels wurde das propagandistische Trommelfeuer Ende Juli 1937 abgestoppt – für einige Monate, wie Goebbels notierte, damit »das Volk nicht dagegen abstumpft«.[90] Auch Hitler plante noch im August 1937, die »Aktion« nach kurzer Pause wiederaufzunehmen und »eventuell« in die Verkündigung einschneidender kirchenpolitischer Beschlüsse einmünden zu lassen. Als Forum wollte er den Reichstag einberufen.[91] Doch dann begann er zu zögern. Im November 1937, als Goebbels die Presse kirchenpolitisch »loslassen« wollte, bremste Hitler. Im Dezember 1937 erfuhr Goebbels, daß Hitler zwar zu gegebener Zeit »die Pfaffenprozesse wieder anzudrehen« bereit sei; aber ob evangelisch oder katholisch: »In der Kirchenfrage will er im Augenblick Ruhe.«[92]

Hatte Hitler den Kampf gegen die katholische Kirche 1937 als »die wichtigste innerpolitische Auseinandersetzung der letzten Zeit«[93] betrachtet und selbst nach Kräften zugespitzt, so nahm er den Konflikt nun von der Ebene der lärmenden Agitation herunter. Zugleich begann er die kirchenpolitischen Zügel, die er 1937

88 Mit Hilfe der Bestimmung, daß niemand vor dem 24. Lebensjahr ein Theologiestudium beginnen dürfe: »Damit nehmen wir ihnen den besten Nachwuchs.« – Ebenso Tgb. 15. September 1940 mit dem Kommentar: »Dann wird es nicht mehr viele (Theologiestudenten) geben.«

89 Vgl. nochmals Hitlers Ausführungen während der Kirchenfrage-Konferenz vom 22. Februar 1937: »Kündigung des Konkordats, damit wir da auch für alle Eventualfälle freie Hand haben« (Tgb. 23. Februar 1937). Die im Juli 1937 geplante Volksabstimmung über die Trennung von Staat und Kirche sollte offenbar auch in dieser Beziehung »eine Position zum Handeln« schaffen (Tgb. 29. Juli 1937). Zu Kerrls Versuch, die Konkordatskündigung zu forcieren, vgl. H. G. Hockerts (Anm. 45), S. 151, Anm. 20. – 1939 gewann die Konkordatsfrage neue Aktualität: Hitler »erwägt, ob wir nicht aufgrund der Wahl Pacellis zum Papst das Konkordat kündigen sollen. Das wird bestimmt bei der ersten Kampfmaßnahme Pacellis der Fall sein« (Tgb. 4. März 1939).

90 Tgb. 26. Juli 1937. Da Goebbels mit Selbstlob immer schnell zur Hand, dagegen zu Selbstkritik notorisch unfähig war, deutet sich der Bumerangeffekt der hemmungslos übersteigerten Propagandakampagne nur zwischen den Zeilen seiner Tagebücher an. Etwa in der Implikation der »Abstumpfung« der Medienkonsumenten oder in der Sorge vor einem rapiden katholischen Leserschwund (Tgb. 13. Mai 1937). Die katholische Abwehr entging ihm nicht: »Die Pfaffen hetzen im ganzen Land gegen mich« (16. Juni 1937). Die in Millionenauflage verbreiteten »Katechismuswahrheiten« nannte Goebbels einen »hundsgemeinen kleinen ›Katechismus‹«, der »von Hinterhältigkeiten nur so strotzt« (Tgb. 6. Oktober 1937). Zu dieser Abwehrbroschüre vgl. Ulrich von Hehl, Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933-1945. Mainz 1977, S. 129-131; zur Reaktion der Kirche insgesamt H. G. Hockerts (Anm. 45), S. 147-216.

91 Tgb. 13. August 1937 sowie undatiertes, im Archivbestand irrtümlich Ende August 1937 eingeordnetes Blattkopie-Fragment, das in den Zusammenhang der Eintragung vom 13. August 1937 gehört.

92 Tgb. 3. November bzw. 22. Dezember 1937.

93 Interpretationsanweisung zur Agitationskampagne in der Reichspressekonferenz am 28. Mai 1937. Bundesarchiv, Sammlung Brammer, ZSg 101/9, S. 389.

ziemlich straff in die eigene Hand genommen hatte, schleifen zu lassen. Beides – der Schwund an Hitlers kirchenpolitischer Führungsinitiative und der Verzicht auf vollen Einsatz des nationalsozialistischen Agitationspotentials in der Kirchenfrage – blieb eine Dauererscheinung der kommenden Jahre. Das schloß große spektakuläre Schritte (wie eine Kündigung des Reichskonkordats) aus, beließ aber den kirchenfeindlichen Kräften in Partei und Staat – insbesondere Himmlers Gestapo – um so mehr Spielraum für eine geräuscharme administrative Einschnürung des kirchlichen Lebens.

Diese Wende ist in erster Linie darauf zurückzuführen, daß in Hitlers Augen »mit der gesamten Innenpolitik auch Kirchenfragen in den Hintergrund« traten, »je intensiver er sich von 1938 ab außenpolitisch engagierte«.[94] Wie sehr die Zuspitzung des Kirchenkonfliks außenpolitisch schadete, hatte Hitler 1937 vielfach erfahren müssen: Mussolini signalisierte sein Befremden; Lord Halifax gab Hitler im persönlichen Gespräch zu bedenken, daß die nationalsozialistische Kirchenpolitik in der britischen Öffentlichkeit »Besorgnis und Unruhe« errege; aus Washington meldete der deutsche Botschafter, diese Politik trage dem nationalsozialistischen Deutschland in den USA »große psychologische Schwierigkeiten« ein.[95] Längerfristig war freilich weniger die Rücksichtnahme auf das Auslandsecho entscheidend als vielmehr die Erkenntnis, daß es nicht ratsam sei, gleichzeitig außen- und innenpolitische Konflikte zu schüren. Während Kriegsrisiko und Kriegswillen zunehmend Hitlers Interesse absorbierten, wuchs daher sein Wunsch nach Konfliktentlastung an der innenpolitischen Front. Intern sprach Hitler nach wie vor »scharf« über das Christentum, und er war sich sicher: »Einmal wird dieser Kampf doch kommen.«[96] Aber auf dem Weg zum Krieg konnte er einstweilen »noch keinen großen Kampf gegen die Kirche« gebrauchen.[97]

### *VI. Kirchenpolitik im Krieg*

Goebbels' neuzugängliche Tagebücher aus den ersten Kriegsjahren (1940/41) bestätigen zunächst drei bekannte Forschungsbefunde. Erstens liefern sie zusätzliche Belege für Hitlers grundsätzliche Christentums- und Kirchenfeindschaft, die bisher vor allem aus den Monologen im Führerhauptquartier bekannt war. Die in diesen Monologen immer wiederkehrenden Topoi erscheinen auch in dem davon unabhängigen Überlieferungsstrang der Tagebücher und lassen sich dort zeitlich früher zurückverfolgen. »Der Führer ist tief religiös, aber ganz antichristlich«, resümierte Goebbels. Er sehe im Christentum »ein Verfallsymptom«, eine »Abzweigung der jüdischen Rasse«,[98]

94 Ludwig Volk, Der Widerstand der katholischen Kirche. In: Christoph Kleßmann / Falk Pingel (Hrsg.), Gegner des Nationalsozialismus. Frankfurt/New York 1980, S. 133. Vgl. auch Tgb. 3. Februar 1939: »Der Führer spricht jetzt fast nur noch über Außenpolitik.«

95 Zu Mussolini vgl. H. G. Hockerts (Anm. 45), S. 76, und H.-A. Raem (Anm. 78), S. 162f.; zu Lord Halifax vgl. Aufzeichnung über seine Unterredung mit Hitler am 19. November 1937, in: Akten zur deutschen auswärtigen Politik, Serie D, Bd. 1, Nr. 31, Zitat S. 47. (Daß Lord Halifax dem »Führer« auch mit Kirchenfragen gekommen sei, vermerkt Tgb. 26. November 1937.) Zu den USA vgl. Tgb. 24. August 1937.

96 Tgb. 12. Februar 1939.

97 Tgb. 15. Januar 1938.

98 Tgb. 29. Dezember 1939.

eine »Absurdität«, der er »allmählich auf allen Gebieten das Wasser abgraben« werde.[99] »Er haßt das Christentum«, das den »hellen, freien antiken Tempel« in einen »düsteren Dom« mit »einem schmerzverzerrten gekreuzigten Christus« verwandelt habe.[100] Zur Kirchenfeindschaft führte nicht zuletzt konkretes Machtkalkül: Die Kirche wolle »ihren weltlichen Herrschaftsanspruch nicht aufgeben« und ihren Einfluß auf die »Menschenführung« bewahren.[101] Hitler betrachtete die kirchlichen Institutionen also als einen Störfaktor, der die nationalsozialistische Machtentfaltung und insbesondere den nationalsozialistischen Monopolanspruch auf »Menschenführung« behinderte.

Zweitens bestätigen diese Tagebücher vielfach, daß Hitler »die Auseinandersetzung mit der Klerisei« für die Zeit »nach dem Krieg aufsparen« wollte.[102] Dann komme »die generelle Lösung des Kirchenproblems«. Dann werde den Kirchen »sofort und drastisch klargemacht, daß es im Staat nur eine Autorität gibt, von der sich alle Autorität ableitet: den Staat selbst«. »Da müssen sie kuschen oder werden vernichtet.«[103] Goebbels befürwortete eine Vertagung des Kirchenkampfes ganz entschieden. Es gelte, alle Kräfte »ausschließlich auf die Erringung des Sieges« zu konzentrieren. Ein Kampf gegen die Kirchen würde nur »Kräfte verbrauchen, die wir an anderen Stellen unbedingt notwendig haben«. Während Staat und Partei im Krieg »sowieso nicht in der Lage« seien, diesen »Kampf auf Hauen und Stechen« zu führen, werde es nach dem Sieg ein Leichtes sein, »in einem Generalaufwaschen die ganzen Schwierigkeiten zu beseitigen«.[104]

Wie die Tagebücher drittens bekräftigen, kann von einem kirchenpolitischen »Burgfrieden« während des Krieges gleichwohl kaum die Rede sein. Zu stark waren die kirchenkämpferischen Tendenzen in den oberen und unteren Rängen von Partei und Gestapo, angefangen bei Martin Bormann, dem fanatischen Kirchenhasser an der Spitze der Parteikanzlei. Zu stark war auch die Verlockung, unter dem Vorwand »kriegsbedingter Notwendigkeiten« repressive Maßnahmen durchzusetzen. Goebbels registrierte solche Maßnahmen mit Kritik an Zeitpunkt und Methode. »Bormann bohrt wieder in der Kirchenfrage«, notierte er zum Beispiel im Mai 1941. Er mißbilligte die »Art von Bilderstürmerei«, die Bormann betrieb, und ließ ihn das auch wissen.[105] Gemeint war offenbar der von Bormann inszenierte Klostersturm, der in der ersten Jahreshälfte 1941 zur Beschlagnahmung von 123 größeren Klostergut-Komplexen führte, bis Hitler im Juli 1941 bremsend eingriff.[106]

»Ganz töricht« befand Goebbels im August 1941 einen Erlaß des thüringischen

---

99 Tgb. 30. Januar 1941.

100 Tgb. 8. April 1941.

101 Tgb. 6. Februar 1940, wo ohne konfessionelle Unterscheidung der Kollektivsingular »Kirche« benutzt ist.

102 Tgb. 9. November 1939.

103 Tgb. 5. August 1941; 6. Juni 1940; 7. Mai 1940, jeweils als Resümee interner Äußerungen Hitlers.

104 Tgb. 19. August 1941; 30. November 1941; 18. August 1941; 21. August 1941.

105 Tgb. 22. Mai 1941.

106 Vgl. zuletzt Ludwig Volk, Episkopat und Kirchenkampf im Zweiten Weltkrieg. In: »Stimmen der Zeit« 198 (1980), S. 597-611, 687-702, hier S. 604f.

Gauleiters Sauckel, wonach alle Parteifunktionäre des Gaues schleunigst aus der Kirche auszutreten hatten. Goebbels erreichte, »daß der Führer ein weiteres Verfechten dieses Standpunkts verbietet«.[107] Im Spätsommer 1941 hatte Goebbels auch sonst genügend Anlaß zum Ärger über »die Nadelstichpolitik, die von verschiedenen Stellen der Partei gegen die kirchlichen Behörden betrieben wird«. Insbesondere Bormanns »Radikalismus auf diesem Gebiet« stifte »wenigstens in der Jetztzeit mehr Schaden als Nutzen«.[108] Zwar gelang es Goebbels im Gespräch mit Bormann, diesen wenigstens vorübergehend auf einen Stillhaltekurs festzulegen;[109] zwar konnte er spektakuläre antikirchliche Aktionen des bayerischen Gauleiters Wagner (Kruzifix-Erlaß) und des Köln-Aachener Gauleiters Grohé abbiegen.[110] Aber immer wieder regten sich kirchenpolitische »Scharfmacher«; die »wollen und wollen das nicht zur Ruhe kommen lassen«.[111]

Goebbels' Ärger über die kirchenpolitischen »Scharfmacher« hinderte ihn freilich nicht im geringsten daran, im eigenen Machtbereich repressiv vorzugehen, nur eben geschickter, getarnter als die anderen. Er wolle der Kirchenpresse »den Garaus machen«, notierte er im März 1941. Das werde er mit Papiermangel begründen, aber in Wirklichkeit habe die Kirchenpresse »sich zu saumäßig benommen, vor allem während der Kriegszeit«. Demgemäß führte eine Anordnung der Papierwirtschaftsstelle im April 1941 das Ende der kirchlichen Zeitschriften in Deutschland herbei.[112] Dies war Teil einer Einengungsstrategie, die Goebbels im Juli 1941 im Hinblick auf den »katholischen Klerus« so formulierte: »Wir verbieten seine Zeitschriften, verweigern seinen Buchpublikationen die nötigen Papiermengen und Arbeiter und drehen ihm somit allmählich die Wirksamkeit ab.«[113] Um zu erproben, inwieweit der Erpressungsgehalt einer klaren Ankündigung solcher Repressionen wirkungsvoller sei als ihre getarnte Durchführung, ließ Goebbels gelegentlich im geeigneten Rahmen Klartext sprechen. Im September 1940 beauftragte er einen Ministerialdirektor seines Ministeriums, kirchlichen Vertretern in einer Besprechung über Schrifttumsfragen klarzumachen, »daß wir uns von jetzt ab keine weiteren offenen oder versteckten

---

107 Tgb. 5. August 1941. Der Erlaß dürfte im Zusammenhang mit dem bekannten Rundschreiben Bormanns an die Gauleiter vom 9. Juni 1941 stehen, in dem es unter dem Betreff »Verhältnis von Nationalsozialismus und Christentum« u. a. hieß: »Nationalsozialistische und christliche Auffassungen sind unvereinbar.« Druck und quellenkritische Prüfung bei Friedrich Zipfel, Kirchenkampf in Deutschland 1933-1945. Berlin 1965, S. 511-516.

108 Tgb. 18. August 1941. »Anders steht es mit der Judenfrage«, betonte Goebbels in derselben Notiz. Mit einer Verschärfung der Judenverfolgung glaubte er kein Unruhe-Risiko einzugehen. Denn: »Gegen die Juden sind augenblicklich alle Deutschen.«

109 Tgb. 19. August 1941. Dementsprechend Bormann an Lammers, 22. Oktober 1941; vgl. J. S. Conway (Anm. 60), S. 297, Anm. 67.

110 Tgb. 29. August und 14. September 1941.

111 Tgb. 25. September 1941. Zum »verweigerten Burgfrieden« vgl. als eindringliche Fallstudie für das Erzbistum Köln U. von Hehl (Anm. 90), S. 197-240.

112 Tgb. 17. und 23. März 1941. Druck der Anordnung vom 25. April 1941 bei Karl Altmeyer, Katholische Presse unter NS-Diktatur. Die katholischen Zeitungen und Zeitschriften Deutschlands in den Jahren 1933 bis 1945. Berlin 1962, S. 190f.

113 Tgb. 11 Juli 1941.

Angriffe gegen unsere Kriegsführung mehr gefallen lassen«. Man werde »in Zukunft bei Verstößen ihre Druckereien enteignen«.[114]

Zur Frage, wie Goebbels konkrete kirchliche Aktivitäten in den ersten Kriegsjahren beurteilt hat, geben die Tagebücher einige neue Aufschlüsse. Bis zum Sieg über Frankreich im Juni 1940 sah Goebbels sich nur selten und dann jeweils mißbilligend zu solchen Notizen veranlaßt. »Die Kirchen werden frech«, notierte er im November 1939 ohne nähere Erläuterung und erwog – wie auch wieder im Januar 1940 –, »die Hirtenbriefe unter Zensur zu stellen.«[115] Die päpstliche Weihnachtsansprache 1939 befand er »voll von sehr scharfen, versteckten Angriffen gegen uns, gegen das Reich und den Nationalsozialismus«.[116] Die Silversterpredigt des Freiburger Erzbischofs Gröber nannte er »glatten Landesverrat«: »Den Jungen müssen wir uns später mal kaufen.«[117]

Nach dem militärischen Triumph über Frankreich zeichnete sich in Goebbels' Augen eine Tendenzwende zu kirchlicher Unterwürfigkeit ab. »Die Kirchenfürsten überschütten den Führer mit devoten Telegrammen«, vermerkte er im Juli 1940. Allmählich werde wohl auch ihnen klar, »wohin die Reise geht«.[118] Was er im nachhinein über den Briefwechsel erfuhr, den Kardinal Bertram und Hitler im April 1940 geführt hatten, paßte ins Bild: »Hochgebietender Herr Reichskanzler«, zitierte er mokant aus Bertrams Glückwunschschreiben zu Hitlers 51. Geburtstag, »und eine sehr ergebene Treuerklärung der deutschen Katholiken.« Hitler habe darauf »positiv« geantwortet, und das sei auch richtig: »Wir wollen heute nicht mehr Feinde, als wir unbedingt haben müssen.« Und für »alles andere« habe man ja später Zeit.[119]

Bekanntlich hat Bertrams Gratulationsschreiben zum innerepiskopalen Eklat geführt und die seit 1937 sich anbahnende Flügelbildung im Episkopat forciert: Während Kardinal Bertram – Exponent des einen Flügels – durch Verknüpfung von Dienstwegbeschwerde und Beschwichtigung »den Wandel durch Annäherung«

---

114 Tgb. 14. September 1940. Zu dieser Besprechung vgl. auch Walter Adolph, Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935-1943, bearbeitet von Ulrich von Hehl. Mainz 1979, S. 275-277.

115 Zitate aus Tgb. 28. November 1939; mit Bezug auf einen (nicht ermittelten) »neuen katholischen Hirtenbrief« heißt es im Tgb. 14. Januar 1940, daß man auf die Dauer »nicht ohne Vorzensur auch auf diesem Gebiete auskommen« werde. Vgl. auch Tgb. 19. Dezember 1939: »Ich muß eine Reihe von konfessionellen Publikationen beschlagnahmen lassen. Die Pfaffen werden etwas zu frech.«

116 Tgb. 28. Dezember 1939. Zur Weihnachtsansprache Pius' XII. vgl. Konrad Repgen, Die Außenpolitik der Päpste im Zeitalter der Weltkriege. In: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 7, hrsg. von Hubert Jedin und Konrad Repgen. Freiburg u. a. 1979, S. 36-96, hier S. 84f.

117 Tgb. 1. Februar 1940. Vgl. Hugo Ott, Sylvesterpredigt (31. 12. 1939) und Fastenhirtenbrief (12. 2. 1941) von Erzbischof Dr. Conrad Gröber und die Reaktion nationalsozialistischer Partei- und Regierungsstellen. Neue Dokumente über das Verhältnis des Freiburger Erzbischofs zum Dritten Reich. In: Freiburger Diözesanarchiv 94 (1974), S. 601-623. Zu Gröber vgl. zuletzt Martin Höllen, Heinrich Wienken, der »unpolitische« Kirchenpolitiker. Eine Biographie aus drei Epochen des deutschen Katholizismus. Mainz 1981, S. 80f.

118 Tgb. 3. Juli 1940.

119 Tgb. 25. August 1940. Abdruck des Briefwechsels Bertram-Hitler 10. bzw. 29. April 1940, bei Walter Adolph, Hirtenamt und Hitler-Diktatur. Berlin 1965, S. 161-163.

erprobte, befürwortete der Berliner Bischof von Preysing – Exponent des anderen Flügels – einen offensiveren Abwehrkurs mit den Mitteln des öffentlichen Protests.[120] Daß die Fuldaer Plenarkonferenz der katholischen Bischöfe im August 1940 spannungsgeladen verlief, blieb Goebbels nicht verborgen. »Heiße Kämpfe um Verhältnis der Kirche zu uns« seien dort abgelaufen. »Die Kompromißler behalten die Oberhand. Wir haben also Anbiederungsversuche zu erwarten.«[121] Korrekt waren diese – von Heydrichs Nachrichtendienst ermittelten – Informationen gleichwohl nicht. Denn mit Rücksicht auf den tief gekränkten, mit Rücktritt drohenden Konferenzvorsitzenden Bertram hatte die Bischofsrunde auf eine Grundsatzdiskussion verzichtet – »zur Schonung der Person und zum Schaden der Sache«.[122]

Der nächste gemeinsame Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz – vier Tage nach dem Angriff auf die Sowjetunion im Juni 1941 verabschiedet und dem Konferenzvorsitzenden mit Mühe abgerungen – enttäuschte Goebbels Anbiederungserwartung dann auch schwer.[123]

Er enthalte »ziemlich dreiste Unterstellungen und unverschämte Forderungen«. Man werde ihn sich »für die Zukunft merken« und den Herren Bischöfen zu gegebener Zeit »unter die Nase reiben«.[124] Mehrfach kam Goebbels in den nächsten Wochen mit steigendem Ingrimm auf diesen Hirtenbrief zu sprechen, der in der Anklage gipfelte: »Es geht um Sein oder Nichtsein des Christentums und der Kirche in Deutschland.« Der Hirtenbrief habe »dem Feind moralisch Vorschub« geleistet und »einige nachteilige Folgen im Volk gezeitigt«. Er habe »vor allem in der internationalen Öffentlichkeit sehr geschadet« und in den USA (deren volles Einschwenken in die Gegnerkoalition das Regime fürchtete) »geradezu verheerend« gewirkt. Der Hirtenbrief sei ein »Dolchstoß des katholischen Klerus in den Rücken unserer Kriegführung«. Leider könne man den »Verrätern aus der Schwarzen Internationale« jetzt nicht »den Kopf vor die Füße« legen, aber nach dem Krieg werde die Rechnung beglichen.[125] Immerhin konnte Goebbels seinen Zorn schon einmal an dem für ihn bestimmten Exemplar der Beschwerdedenkschrift auslassen, die Bertram im Auftrag der Fuldaer Juni-Konferenz an die Reichsregierung sandte: »Ich beantworte diesen Brief nicht, sondern übergebe ihn dem Papierkorb.«[126] Was Goebbels nachträglich vom SD über den Verlauf dieser Konferenz erfuhr, goß weiter Öl ins Feuer: »Sie ist in der Tat ein

---

120 Grundlegend Ludwig Volk, Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika »Mit brennender Sorge« bis zum Ende der NS-Herrschaft. In: D. Albrecht (Anm. 25), S. 66-102, hier S. 74-78. Das Zitat aus ders. (Anm. 106), S. 599.

121 Tgb. 18. September 1940.

122 L. Volk (Anm. 120), S. 76.

123 Gemeinsamer Hirtenbrief des deutschen Episkopats, 26. Juni 1941. Druck: W. Corsten (Anm. 25), Nr. 209. Der Hirtenbrief wurde am 6. Juli 1941 in allen katholischen Kirchen verlesen.

124 Tgb. 9. Juli 1941.

125 Tgb. 11. und 22. Juli, 7. und 12. August 1941. Zur innerdeutschen Resonanz des Hirtenbriefs vgl. auch Heinz Boberach (Hrsg.), Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934-1944. Mainz 1971, Nr. 115.

126 Tgb. 20. Juli 1941. Bertrams Denkschrift datiert vom 12. Juli 1941. Die Endstation Papierkorb illustriert, wie wenig mit Bertrams skrupelhaftem Eingabenkurs zu erreichen war. Allerdings vermerkte Goebbels (Tgb. 18. August 1941), als Bertram im August brieflich

Konzilium der Sabotage und des Defätismus gewesen.« Das werde sich nach dem Krieg »einmal sehr schwer rächen«.[127] Auch sonst hatte Goebbels in der zweiten Jahreshälfte 1941 Anlaß zu ärgerlichen Notizen. Jeden Tag gebe es »neue Konfliktstoffe, die von den Konfessionen bereitwillig aufgegriffen« würden. »Die katholische Kirche ist hier natürlich vorneweg, während die protestantischen Kirchen doch immerhin eine etwas betontere nationale Haltung einnehmen.«[128] Dem Propagandaminister entging auch nicht, daß Bischof Preysing zu den Köpfen eines episkopalen Gremiums gehörte, das seit August 1941 in engem Kontakt mit Ordensleuten und Laien eine Verschärfung des Kampfes für Kirchen- und allgemeine Menschenrechte vorbereitete:[129] Die Gruppe um Preysing habe die Parole ausgegeben, »man solle überhaupt nicht mehr mit den Staatsstellen konferieren, sondern sich auf offenen Kampf einstellen«. Diesem Bischof werde er bei nächster Gelegenheit »ein paar passende Worte ins Ohr flüstern« müssen.[130]

*VII. Graf von Galen und die »Euthanasie«*

Am heftigsten fühlte die nationalsozialistische Führung sich freilich durch die drei großen Brandpredigten provoziert, die der Münsteraner Bischof Graf v. Galen im Juli und August 1941 hielt. In diesen Kanzelprotesten, die innerhalb wie außerhalb Deutschlands ungewöhnlich raschen und starken Widerhall fanden, brach mit Vehemenz hervor, »was sich im Inneren des Bischofs an Empörung über den Machtmißbrauch der Gestapo und die Ruchlosigkeit der Euthanasie-Morde angestaut hatte«.[131] Man weiß seit langem, wie aufgebracht die Führungsspitze des Regimes auf diese öffentliche Mordanklage reagierte, wenngleich sie sich gezwungen sah, nachzugeben statt zuzustoßen: Die Rache an Galen wurde einstweilen vertagt, die »Euthanasie«-Aktion im August 1941 durch eine Weisung Hitlers vorläufig eingestellt, wobei Galens Protest nicht den einzigen, aber einen entscheidenden Anstoß lieferte.[132] Goebbels' Tagebücher geben in diesem Zusammenhang einige neue bzw. präzisierende Informationen.

---

nachhakte: »Er verarbeitet dabei eine Menge von Materialien, die nicht so ohne weiteres zurückgewiesen werden können.« Zur offenbar eng mit Goebbels abgestimmten ausweichenden Reaktion des zuständigen Ministers Kerrl auf die beiden Vorstöße vgl. Kurt Nowak, »Euthanasie« und Sterilisierung im »Dritten Reich«. Die Konfrontation der evangelischen und katholischen Kirche mit dem »Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses« und der »Euthanasie«-Aktion. Göttingen 1978, S. 160.

127 Tgb. 7. November 1941.

128 Tgb. 15. September 1941. Anlaß dieser Notiz war die Textgestaltung von Gefallenenanzeigen.

129 Hierzu Klaus Gotto/Hans Günter Hockerts/Konrad Repgen, Nationalsozialistische Herausforderung und kirchliche Antwort. Eine Bilanz. In: Klaus Gotto/Konrad Repgen (Hrsg.), Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus. Mainz 1980, S. 113f.

130 Tgb. 25. September 1941.

131 L. Volk (Anm. 106), S. 606.

132 Vgl. Lothar Gruchmann, Euthanasie und Justiz im Dritten Reich. In: »Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte« 20 (1972), S. 235-279; K. Nowak (Anm. 126); differenzierend Martin Höllen, Katholische Kirche und NS-»Euthanasie«. In: »Zeitschrift für Kirchengeschichte« 91 (1980), S. 53-82; M. Höllen (Anm. 117), S. 90-98.

Die erste Tagebuch-Eintragung über die Galen-Predigten stammt von Mitte August 1941 und bezieht sich offenbar auf die dritte und schärfste Predigt, die am 3. August gehalten worden war.[133] Goebbels nannte sie eine »unverschämte und provozierende Rede«, die ein »Dolchstoß in den Rücken der kämpfenden Front« sei. »Man hat ja vom Katholizismus nicht viel für diesen Krieg erwartet; aber daß sich ein hoher Kirchenfürst dazu herbeilassen würde, Zutreiberdienste für den Feind zu leisten, das ist denn doch ein Verbrechen, das für den Staatsanwalt reif wäre.« Drakonisch vorzugehen, sei »wohl im Augenblick psychologisch kaum tragbar«, aber nach dem Krieg werde man »aufrechnen«.[134] Am 18. August flog Goebbels zum Führerhauptquartier. Hier verständigte er sich zunächst mit Bormann, »daß man es in der Kirchenfrage nicht auf die Spitze treiben darf«, und hatte dann eine ausgedehnte Besprechung mit Hitler über die Lage im Reich und an der Front. Er fand Hitler entschlossen, »ein Exempel zu statuieren«, falls die über Galens Predigt »mitgeteilten Exzesse den Tatsachen entsprechen«. Hitler hatte für diesen Fall bereits einen ausgeklügelten Verfahrensplan im Kopf. Goebbels solle einen Bericht über die Galenpredigt in den englischen Rundfunk lancieren, worauf die deutsche Presse sich dann schützend vor den Bischof stellen und entrüstet dementieren solle, daß ein deutscher Bischof so etwas gesagt haben könne. Nach einer Weile solle dann aber die Richtigkeit des Feindberichts bestätigt werden, und der »darauf folgende Entrüstungssturm des ganzen Volkes« gebe dann die »willkommene Gelegenheit«, um Galen vor den Volksgerichtshof zu stellen und »zu einer schweren Strafe verurteilen zu lassen«.

»Sonst aber ist der Führer entschlossen, im Inneren Ruhe zu halten«, vermerkte Goebbels. Ihm entging nicht, daß eine unerwartet schwierige militärische Lage Hitlers innenpolitischen Ruhebedarf vergrößerte. Hitler – »etwas angegriffen und kränklich«, von der unvorhergesehenen Massivität des sowjetischen Widerstands »sehr hart mitgenommen« – war »innerlich über sich sehr ungehalten«, da er »sich so über das Potential der Bolschewiken hat täuschen lassen«. Um so wichtiger schien es ihm, »die Lasten des Krieges, auch solche psychologischer Art, für die breiten Massen auf ein Minimum zusammenzustreichen«. Goebbels befürwortete dies sehr und verschwieg nicht, daß es um die Stimmung der Bevölkerung »in den letzten Wochen etwas kritisch gestanden hat«.[135] Zweifellos ist Hitlers Weisung vom 24. August 1941, die »Euthanasie« abzustoppen, in diesem Zusammenhang zu sehen, wenngleich das Tagebuch dies nur indirekt bestätigt. Immerhin erging sich Goebbels am 22. August 1941, inzwischen nach Berlin zurückgekehrt, in Betrachtungen darüber, »ob es überhaupt richtig gewesen« sei, die »Euthanasie in so großem Umfang, wie das in den letzten Monaten geschehen ist, aufzurollen«. Gewiß fand es der Sozialdarwinist Goebbels ganz »unerträglich«, wenn »für das praktische Leben gänzlich ungeeignete Menschen« während eines Krieges »mitgeschleppt werden«.[136] Gewiß hatte Goebbels noch im Januar 1941 den mit dem Mordprogramm beauftragten Reichsleiter Bouhler darin

133 Abdruck der drei Predigten vom 13. Juli, 20. Juli und 3. August 1941 bei Heinrich Portmann, Der Bischof von Münster. Das Echo eines Kampfes für Gottesrecht und Menschenrecht. Münster 1946, S. 123-155.

134 Tgb. 14. August 1941.

135 Alle Zitate aus Tgb. 19. August 1941.

136 Tgb. 22. August 1941.

bestärkt, mit »der stillschweigenden Liquidierung von Geisteskranken« eine »harte, aber auch eine notwendige Arbeit« zu leisten: »80 000 sind weg, 60 000 müssen noch weg.«[137] Aber jetzt, im August 1941, war die Unruhe der Bevölkerung so groß, daß Goebbels befand, man müsse »froh sein, wenn die daran angeknüpfte Aktion zu Ende ist«.[138]

Galens Protest hatte viel zu dieser Unruhe beigetragen, und er löste auch im Ausland ein lautes und lange nachhallendes Echo aus. Von einer »Lancierung« scheint Goebbels wohlweislich abgesehen zu haben, denn sie war ebenso überflüssig wie das Auslandsecho schädlich. Galen, der »komplette Landesverräter«, werde in der »Auslandspresse als einer der Hauptkronzeugen gegen uns zitiert«, notierte Goebbels Ende September 1941. Unentwegt werde er von Radio London herausgestrichen. Obgleich Goebbels die Authentizität der inkriminierten Äußerungen längst festgestellt hatte, wollte er mit Repressivmaßnahmen noch warten. »Hoffentlich bietet eine günstige Entwicklung des Ostfeldzugs bald die Möglichkeit dazu.«[139] Einen scharf antikommunistischen Hirtenbrief Galens mochte Goebbels nicht als Zeichen des Einlenkens gelten lassen, denn »selbst bei seiner Polemik gegen den Bolschewismus kann er es sich nicht versagen, den Nationalsozialismus so ungefähr mit ihm auf eine Stufe zu stellen«.[140] Über Galens »polemische Exzesse« unterbreitete Goebbels seinem Führer Anfang November 1941 einen ausführlichen schriftlichen Bericht.[141]

Zwei Unterredungen zwischen Hitler und Goebbels boten dann am 21. und 29. November 1941 Gelegenheit, das weitere Vorgehen zu beraten. »Den Bischof Galen hat er auf dem Kieker«, faßte Goebbels Hitlers Auslassungen nach dem ersten Treffen zusammen. Er lasse »jede einzelne Handlung dieses Landesverräters« beobachten. Hitler wolle »in einem günstigen Augenblick zuschlagen«, und dann werde es »für den katholischen Klerus nichts zu lachen« geben.[142] Das zweite Treffen bekräftigte diese Linie: »Man werde das Treiben des Bischofs Graf Galen vom Ausguck aus« beobachten, aber versuchen, »eine offene Auseinandersetzung mit der Kirche während des Krieges zu vermeiden«. Im Krieg müsse man »manches einstecken«, im richtigen Zeitpunkt aber werde man »hart zuzufassen« wissen.[143] Für die künftige Generalabrechnung legte Goebbels eine »Mappe Graf Galen« an, und dort heftete er auch die Eingaben des evangelischen Bischofs Wurm ab, der »ein Galen im protestantischen Lager werden« wolle.[144] Hitler selbst nahm sich am Jahresende 1941 vor, die Generalabrechnung zu gegebener Zeit persönlich durchzuführen: »Der Krieg wird

137 Tgb. 31. Januar 1941. Bisher war unklar, welches quantitative Ziel »Euthanasie«-Planer anstrebten. Die von Goebbels notierten Zahlenangaben Bouhlers führen in dieser Frage weiter.

138 Tgb. 22. August 1941.

139 Tgb. 29. September bzw. 1. Oktober 1941.

140 Tgb. 2. Oktober 1941. Der Hirtenbrief datiert vom 14. September 1941 und ist breit zitiert bei H. Boberach (Anm. 125), S. 570-572.

141 Tgb. 5. November 1941.

142 Tgb. 22. November 1941.

143 Tgb. 30. November 1941.

144 Tgb. 14. Januar 1942. Zu Wurm vgl. Gerhard Schäfer / Richard Fischer (Hrsg.), Landesbischof D. Wurm und der nationalsozialistische Staat 1940-1945. Eine Dokumentation. Stuttgart 1968.

sein Ende nehmen, und ich werde meine letzte Lebensaufgabe darin sehen, das Kirchenproblem noch zu klären. Erst dann wird die deutsche Nation gesichert sein.«[145]

*VIII. Der Nationalsozialismus und die Kirchen*

Zu den grundlegenden Entwicklungen der abendländischen Geschichte gehört Max Weber zufolge die »institutionelle Differenzierung von weltlicher und geistlicher Herrschaft«, von Staat und Kirche, von politischer Herrschaft einerseits, der »Kompetenz für Wertbestimmungen und Sinndeutungen« andererseits.[146] Der Nationalsozialismus unternahm den Versuch, diesen Prozeß rückgängig zu machen, indem er ein politisches Herrschaftsmonopol mit einem weltanschaulichen Normierungsmonopol verband. Die sozialdarwinistisch-rassistisch gespeiste, in verschiedenen Frontstellungen gegen Marxismus, Liberalismus und Humanismus gerichtete nationalsozialistische Weltanschauung wurde mit Ausschließlichkeitsanspruch ausgestattet, um eine den Vorläufigkeitscharakter des Politischen, die Begrenzungs- und Kontrollbedürftigkeit des Politischen sprengende Machtexpansion zu legitimieren. Da das nationalsozialistische Regime wesentliche reale Wurzeln gesellschaftlicher Konflikte negierte, war es weder willens noch in der Lage, politische Verfahren zum Austrag und Ausgleich dieser Konflikte zu entwickeln: Desto mehr sah die nationalsozialistische Führung sich zur Durchsetzung ihres Weltanschauungsmonopols veranlaßt, um auf der Ebene der Bewußtseinsformung den Verzicht auf Interessen und Sperrnormen zu bewirken, die die Unterordnung unter den prinzipiell unbegrenzten Herrschaftswillen stören konnten. Deshalb sprach insbesondere Hitler selbst unablässig vom Primat des Weltanschaulichen, vom Ziel der »weltanschaulichen Geschlossenheit« des deutschen Volkes, die durch »nationalsozialistische Erziehung« immer mehr »vertieft und erhärtet« werden müsse.[147] Zusammen mit der Durchsetzung des Weltanschauungsmonopols ergab die Repression aller gesellschaftlichen Kräfte, die sich »nicht assimilieren oder manipulieren« ließen,[148] jene Herrschaftspraxis, deren Merkmale der Totalitarismusbegriff idealtypisch beschreibt.

---

145 Vgl. A. Hitler (Anm. 32), S. 150 (Tischgespräch vom 13. Dezember 1941).

146 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen $^{5}$1972, S. 688-726. Zitate nach der Umformulierung von M. Rainer Lepsius, Modernisierungspolitik als Institutionenbildung: Kriterien institutioneller Differenzierung. In: Wolfgang Zapf (Hrsg.), Probleme der Modernisierungspolitik. Meisenheim 1977, S. 17-28, hier S. 18.

147 So z. B. in Hitlers Vierjahresplan-Denkschrift, abgedruckt bei Wilhelm Treue, Hitlers Denkschrift zum Vierjahresplan 1936. In: »Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte« 3 (1955), S. 184-210. Weitere Belege zum Primat des Weltanschaulichen bei Tim Mason, Sozialpolitik im Dritten Reich. Arbeiterklasse und Volksgemeinschaft. Opladen $^{2}$1978, S. 23-30. – Erstaunlich weit neben der Wahrheit liegt die von Michael H. Kater vertretene Meinung: »Je mehr sich das NS-Regime als technologisches Phänomen (Aufrüstung, Weltkrieg, rationalisierte Mordverfahren) konturierte, desto stärker trat die in kleinbürgerlichen Wertsystemen verhaftete Ideologie, als ursprüngliche Ziehmutter dieser Entwicklung, samt ihren Protagonisten in den Hintergrund.« Es genüge hier die Frage: Traten Weltanschauungsfanatiker wie Hitler, Himmler und Bormann in den Hintergrund? Vgl. Michael H. Kater, Sozialer Wandel in der NSDAP im Zuge der nationalsozialistischen Machtergreifung. In: Wolfgang Schieder (Hrsg.), Faschismus als soziale Bewegung. Deutschland und Italien im Vergleich. Hamburg 1976, S. 25-68, hier S. 39.

148 L. Volk (Anm. 120), S. 93.

Aus der Logik des nationalsozialistischen Herrschaftswillens folgte die Gegnerschaft zur katholischen Kirche und zur Bekennenden Kirche (wie auch zu kleineren Glaubensgemeinschaften), die nicht den Assimilationsweg der Deutschen Christen gingen. Den Anspruch auf ausschließliche Normbestimmungs-Kompetenz sahen die Nationalsozialisten gestört, da diese Kirchen ein eigenständiges, den sozialdarwinistischen Kernbereich der NS-Ideologie zuwiderlaufendes christliches Wertsystem verteidigten. Die totalitäre Machtexpansion sahen sie gehemmt, da diese Kirchen einen unabhängigen Artikulations- und Wirkungsraum zu erhalten suchten. Die Gleichschaltung der Gesellschaft sahen sie behindert, da diese Kirchen ihre Identität als wertvermittelnde und verhaltenssteuernde Institutionen bewahren wollten.

Die Goebbels-Tagebücher sind ein zentrales Dokument dieser Kirchenrezeption und der daraus abgeleiteten Kirchenpolitik. Sie gehören zu den aussagekräftigsten Quellen für die Frage, was die Angreiferseite im Konflikt zwischen Natinalsozialismus und Kirchen dachte, wollte und tat. Für die Frage nach den kirchlichen Intentionen sinkt der Quellenwert dieser Tagebücher hingegen rapide ab. Indem die Tagebücher einen auf die Alternative des Entweder-Oder, der Unterwerfung oder des Widerstands zugeschnittenen Wahrnehmungsraster anlegen, entsprechen sie nicht der weitaus komplizierteren Gemengelage des kirchlichen Selbstverständnisses. Hier vermischten sich partielle Loyalität mit partiellem Konflikt, wobei das Mischungsverhältnis zeitlich, thematisch, kollektiv und individuell – vielleicht auch regional – vielfach zu differenzieren ist. Insgesamt deutlich geschlossener als der Protestantismus, zeigte auch der Katholizismus eine große Verhaltensspannbreite: Weder der Episkopat noch der Ortsklerus, weder der Verbandskatholizismus noch die Masse der Gläubigen reagierte einheitlich, sondern – von wichtigen individuellen Ausnahmen abgesehen – in einer breiten Skala oberhalb der bedingungslosen Unterwerfung und unterhalb der Schwelle zum aktiven Widerstand im Sinne der generellen Loyalitätsaufkündigung und der Aktivität zum Sturz des Regimes. Neben der weiteren empirischen Erforschung der Lebenswirklichkeit im Dritten Reich wird es lohnend sein, ein begriffliches Instrumentarium zu entwickeln, das breit genug ist, um das ganze Spektrum von (Teil-)Verweigerungen unter nationalsozialistischer Herrschaft zu erfassen, aber differenziert genug, um klare kategoriale Unterscheidungen zu liefern.[149] Dieses Begriffsfeld wird immer auf die spezifischen Rahmenbedingungen eines Regimes bezogen sein müssen, das durch extreme Ausweitung von Zugriffsansprüchen, Herrschaftsmechanismen und Repressionsdrohungen die Bedeutung von Verhaltensweisen veränderte, indem es ihre Voraussetzungen und Folgen veränderte. Kirchliche Identitätsbewahrung zum Beispiel bedeutete unter den Bedingungen nationalsozialistischer Herrschaft die Auslösung von Oppositionsverdacht, von ideologisch-agitatorischer und organisatorisch-institutioneller Bedrückung und die Aussicht auf eine Generalabrechnung, deren Konturen in Goebbels' Tagebüchern vorweggenommen sind.

---

149 Begrifflich anregend zuletzt Detlev Peukert, Alltag unterm Nationalsozialismus, Berlin 1981, sowie die Beiträge von Peter Hüttenberger / Martin Broszat. In: Bayern in der NS-Zeit IV. Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt, Teil C, hrsg. von Martin Broszat / Elke Fröhlich / Anton Grossmann. München/Wien 1981; ein knapper Ansatz zur begrifflichen Abstufung kirchlicher Nichtanpassung bei K. Gotto / H. G. Hockerts / K. Repgen (Anm. 129), S. 102-104.

# Auschwitz oder das Kreuz – Symbol des neuen Europa?

*Von Franciszek Kardinal Macharski*

1. In der geographischen Mitte Europas, in Wien, sagte Papst Johannes Paul II. in seiner Ansprache während der »Europa-Vesper« über die Vergangenheit unseres Kontinents: »Niemand kann sich der Tatsache verschließen . . ., daß die gemeinsame Geschichte Europas nicht nur leuchtende, sondern auch dunkle, schreckliche Züge trägt, die mit dem Geist der Menschlichkeit und der frohen Botschaft Jesu Christi unvereinbar sind.«[1]

In Rom, dem Herzen des christlichen Europa, richten sich unsere Blicke im Jubiläumsjahr der Erlösung weniger in die Vergangenheit als vielmehr auf die Gegenwart und die Zukunft Europas. Dieses Europa ist uns gegeben, so wie die Geschichte es geformt hatte und wie es uns überkommen ist als Verpflichtung und Aufgabe. Ja, als schwere Verpflichtung, die uns in Verantwortung nimmt für den weiteren Gang der Heilsgeschichte in der Geschichte des Menschen. »Kann es sein, daß die Geschichte gegen den Strom der Gewissen läuft?« (Kardinal Wojtyla)

Ja, das ist möglich, aber man darf sie nicht so laufen lassen. Damit die Antwort klar sei, tut es not, sie drinnen in der Tiefe der Abgründe menschlichen Daseins zu suchen: in der Stimme der Hoffnung »de profundis«, die Gott und den Menschen am treffsichersten erreicht.

2. Um also die Hoffnung wieder zu wecken – nicht um Unglücksprophet zu sein –, müssen wir hier einen Namen beschwören, der Anklage ist und der wie eine Warnung klingt. Es ist der Name Auschwitz, eine geographische Ortsbezeichnung, die seit 1940 bedeutet: »Konzentrationslager Auschwitz«. Millionen von Menschen, gefangen und gedemütigt, darunter vier Millionen in diesem KZ umgebracht, in dem nur der Mangel einer noch perfekteren Technologie die Vernichtungsmaschinerie verlangsamte. Und das alles als Ergebnis der menschlichen Vernunft und der vom Menschen sich zurechtgezimmerten Ideologie, die im totalitären System miteinander verknüpft sind.

Aus schier allen Ländern Europas führten die Bahngleise nach Auschwitz, und es war, als liefen sie zusammen vor den Gaskammern und Verbrennungsöfen.

Auschwitz hat Europa so tragisch zugerichtet, daß – nach einem Wort des Philosophen Emanuel Levinas – man nach Auschwitz nicht mehr wie zuvor, auf die alte Weise, die Wissenschaft vom Menschen betreiben kann.

Auschwitz ist für Europa nicht nur eine Anklage, sondern auch eine Herausforderung. Und so heißt diese Herausforderung: Das Zeichen Europas wird Auschwitz sein, oder das Kreuz wird Zeichen des neuen Europa sein! Es gibt zwei Möglichkeiten: das Europa der Vernichtung, also Auschwitz, nach Art von Nagasaki und Hiroshima, oder aber das Europa des Lebens, unter dem christlichen Zeichen des Kreuzes.

---

1 Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 50, S. 38.

Ich gehe nicht auf andere Analysen der heutigen Welt ein, wie etwa auf jene, die uns die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils oder auf mannigfache Weise Papst Johannes Paul II. anbieten. Ich halte mich an dieses beredte und einfache Symbol des Abfalls von Gott und vom Menschen und der schrecklichen Verwirrung: das Europa von Auschwitz.

*Gottes Liebe zum Menschen*

3. Die zweite Komponente dieses Symbols bedarf einer Klarstellung: das Kreuz als Rettung für das bedrohte Europa. In der Tat, es braucht einen Hinweis, in welcher Weise das »Verbum Crucis« – die Wissenschaft vom Kreuz – die umfassendste Antwort auf die Situation ist, in welcher unsere Welt, die Welt unseres Europa, lebt.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat uns das Evangelium als Schlüssel auch für dieses Problem an die Hand gegeben. Es sagt: »Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf . . . Christus . . . macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe den Menschen selbst voll kund.«[2]

Jesus Christus – und zwar als der Gekreuzigte – ist diese Offenbarung: Er selbst. »Ecce Homo«, ruft die Kirche aus, indem sie diesen Christus verkündet, »und zwar als den Gekreuzigten« (1 Kor 1,23).

Wenn es gilt, dem Menschen seine Größe und seinen Reichtum kundzutun, ihm zu sagen, wer er sein könne und solle, dann weist die Kirche auf Christus: »Ecce Homo!«

Und wenn es gilt, das Elend menschlicher Sünde zu enthüllen, deutet die Kirche wiederum hin auf den Gekreuzigten, den Knecht Jahwes, den Schmerzensmann, den mit unseren Vergehen Beladenen (vgl. Jes 53).

In dieser Perspektive blicken wir auf das Kreuz: es ist der Ort und die Zeit, da Gottes Liebe zum Menschen sich endgültig und unüberbietbar dem Gekreuzigten inkarniert hat. Endgültig? Nach Papst Johannes Paul II. müssen wir hinzufügen: »Das letzte Wort des Bundesgottes . . . wird im Morgengrauen jenes Tages gesprochen, an dem zunächst die Frauen und dann die Apostel zum Grab des gekreuzigten Herrn kommen, es leer vorfinden und zum ersten Mal vernehmen: ›Er ist auferstanden!‹«[3]

Zur Macht und zur Weisheit des Kreuzes gewinnen wir endgültig Zugang kraft der Auferstehung. Der heilige Paulus drückt es denn so aus: »Wenn Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos, und ihr seid immer noch in euren Sünden« (1 Kor 15,17).

4. Welches ist nun jene Wissenschaft vom Menschen, die uns der gekreuzigte und auferstandene Gottmensch erschließt? Hier wird eine Entscheidung unumgänglich, die allerdings die Botschaft nicht verharmlost: Das Wort vom Kreuz ist vor allem Wort der *Hoffnung*. Wir fragen uns: wie kann man dies zusammenbringen, Kreuz und Hoffnung? Die Kraft der vom Kreuz wiedererweckten Hoffnung vermag man zu begreifen, wenn man in Betracht zieht, welch traurige Botschaft, für sich allein genommen, dieses Todeswerkzeug an jenem Karfreitag auf Golgota hätte ausrichten sollen. Es hätte die Botschaft sein sollen vom Tod, der brutal das Leben Jesu

2 Gaudium et Spes, Nr. 22.

3 Dives in misericordia, Nr. 7.

abschneidet, seinem Werk ein Ende setzt und für immer seine Jünger zerstreut und von ihm abbringt. Das Kreuz hätte eine Botschaft der Grausamkeit und Gewalt sein können, die nicht nur den Tod bringt, sondern auch den geistigen Ruin.

Aber so war es nicht mit dem Kreuz Christi. Er sagt das Leben an, versammelt um sich die Menschen, verkündet Vergebung und Versöhnung. Ja, so ist es! Das Kreuz hätte Rache schreien, Vergeltung, Gewalt gegen Gewalt fordern können. Doch auf Golgota geschah es anders. Dort, am Kreuz, vor seinem Tod fügte Jesus seiner Botschaft eine neue Seite hinzu, vielleicht jene, die am schwierigsten verstanden und angenommen werde kann: das Wort der Vergebung und den Willen, Einheit zu stiften mit jenen, die ihn zu Tode brachten.

*Botschaft der Hoffnung und der Freiheit*

Den Grund seiner Hoffnung, den er auf das Kreuz Christi setzt, sieht der Christ in jener radikalen Umkehrung der Logik dessen, was Kreuz vorchristlich heißt. Diese Umkehrung trägt – in der Ordnung der Logik menschlicher Weisheit – die Kennmale der Torheit (vgl. 1 Kor 1,23). Auch unsere Hoffnung ist verrückt: »Salve crux, spes unica«. Sei gegrüßt, Kreuz, du einzige Hoffnung!

Seit Golgota führt der Kreuzweg den Christen in dieses stets lebendige Geheimnis ein, auf daß von neuem hier eine radikale Umkehrung erfolge, so wie Nacht sich zum Tag und Haß sich zur Liebe verwandelt. Aber dies wird nur Wirklichkeit für den Menschen, wenn es das Kreuz gibt und wenn er es sprechen läßt und auf seine Botschaft zu hören vermag.

Es gilt also: Das Wort des Kreuzes ist Wort der Hoffnung.

5. Das Wort vom Kreuz ist auch Wort von der *Freiheit.* Wenn wir hören, wie Papst Johannes Paul II. von einem Märtyrer sagt: »Er hat nicht den Tod erlitten, sondern das Leben hingegeben«[4], dann wissen wir: solches war nur möglich, weil Christus, tiefer betrachtet, nicht am Kreuz hingerichtet wurde, sondern frei und bewußt sein Leben in die Hände des Vaters hingab. Dieses Werkzeug des Sklaventodes hat ihn nicht zum Sklaven gemacht. Christi Kreuz ist nicht Menschenwerk, weder Werk derer, die das Holz für dieses Kreuz bereiteten, noch auch jener, die ihn ans Kreuz schlugen. Das Kreuz Christi ist sein Werk, seine Tat. Das Kreuz, das er annahm, hat sich verwandelt in die Offenbarung und das Werkzeug der Liebe Gottes.

Jesus, in seiner Freiheit, »hielt nicht daran fest, Gott gleich zu sein«, wie der paulinische Hymnus über die Selbstentäußerung Christi sagt; Jesus »entäußerte sich und wurde wie ein Sklave«, »er erniedrigte sich und war gehorsam« (Phil 2,6-8). Durch sein Kreuz verkündet Christus die Botschaft der Freiheit an uns, die wir so leicht der Auffassung sind, stärker als der Mensch seien die inneren Anlagen und äußeren Strukturen des Bösen. (Wie stark war die physische Struktur des Holzes und das System des Bösen in den Zeiten Jesu!) Die Botschaft von der Freiheit und der Verantwortlichkeit ist imstande – ja, vielleicht ist nur sie dazu fähig – , jene zu überzeugen, die in sich und um sich keinen Raum der Freiheit sehen.

Die Freiheit Christi hat einen hohen Preis: den Preis der Passion und des Todes. Das Kreuz war der Ort, wo die Freiheit des Herrn sich offenbarte.

---

4 Vgl. Predigt bei der Heiligsprechung des heiligen Maximilian Kolbe, 10. 10. 1982.

*Treue und Liebe*

6. Das Wort vom Kreuz ist auch Wort von der Treue, von der radikalen Treue. Es gibt nämlich auch eine Treue, die an einer Schwelle haltmacht. Wenn die Treue groß ist, wird sie schwere Proben bestehen, aber nur eine radikale, unnachgiebige Treue konnte die Schwelle der äußersten Prüfung überwinden: »Steig herab vom Kreuz!« (Mt 27,40). Der gekreuzigte Christus gibt das Beispiel einer solchen Treue gegenüber dem Vater und dem Menschen. Die Ethik, in der sich solche Treue begreifen läßt, kann keinen anderen Namen tragen als den: Ethik des Kreuzes. Sie ragt zu einer solchen Größe auf, daß sie auch denen noch Hochachtung abfordert, die sich der Lehre Christi nicht anschließen.

Um gemäß dieser Ethik leben zu lernen, müssen wir das Kreuz zum Maß unserer eigenen Treue machen. Ein solches Urteil ist hart und fordernd; es fragt in der Tat nach dem Maß der Treue. Aber, wie der heilige Apostel Johannes sagt: »Wenn das Herz uns auch verurteilt, Gott ist größer als unser Herz« (1 Joh 3,20), größer als alle Schwachheit und Angst des Menschen. Die Prüfungen unserer Treue schenken eine sieghafte Kraft für jene, die an die Treue des gekreuzigten Christus geglaubt haben.

7. Vor allem aber ist das Wort vom Kreuz eine Botschaft der *Liebe,* der Liebe, die für die anderen lebt: »Proexistenz«. Das Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten wurde von Jesus vollkommen erfüllt. Sein ganzes Leben war ohne jeden Vorbehalt so der Erfüllung des göttlichen Planes geweiht, daß »die Offenbarung der Liebe und der Barmherzigkeit in der Geschichte des Menschen eine Gestalt und einen Namen hat: sie heißt Jesus Christus«.[5] Am Kreuz hat sich bis zum Äußersten sein Dasein für den Vater und für den Menschen verwirklicht. Dies wird zur Möglichkeit, mittels des Kreuzes auch für alle jene, die bereit sind, sich ganz und gar auf die Perspektive des Kreuzes einzulassen.

Im Kreuz ist endgültig die Botschaft über Gott ausgesprochen: »Gott ist Liebe«, und ebenso die Botschaft vom Menschen: »Wir haben geglaubt an die Liebe« (1 Joh 4,16). Wer glaubt und seine Existenz dem Gott anvertraut, der Liebe ist, der wird in der Liebe leben können. Dann, wenn er bereit ist, sein Kreuz anzunehmen (vgl. Mt 16,24).

8. Bislang habe ich von der Botschaft des Kreuzes Christi gesprochen, deren Inhalt heißt: die Hoffnung, die Freiheit, die Treue und die Liebe. Ich habe dabei nicht unsere Zeit und nicht unser Europa aus dem Auge verloren. Ich habe auch nicht das Konzentrationslager von Auschwitz aus dem Auge verloren. Da wird offenbar, wie sehr Europa des Kreuzes bedarf.

Dieser Ort ist, für sich allein genommen, ein drückendes Zeugnis des Verbrechens Kains. Ja, für sich allein genommen, ist Auschwitz nicht nur eine Erinnerung an die Vergangenheit, sondern eine Lektion der Ohnmacht, des Pessimismus und auch – dies aber wäre schrecklich – eine Lektion des Hasses und eine fortwährende Ursache der Spaltung.

Die Lehre vom Kreuz aber gibt uns die Freiheit, uns von all diesen Schreckensbildern zu lösen. Ich schaue auf Europa mit dem Objektiv Auschwitz – und ich schaue auf dieses Europa mit Hoffnung. Denn das Kreuz Christi hat seine Wurzel in jenem Ort eingesenkt . . . Friedrich Hölderlin hilft uns, dieses Paradox anzunehmen:

---

5 Redemptor hominis, Nr. 9.

»Nah ist
Und schwer zu fassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.
Im Finstern wohnen
Die Adler und furchtlos gehn
Die Söhne der Alpen über den Abgrund weg
Auf leicht gebaueten Brücken.«[6]

*Jünger des Kreuzes*

Das Kreuz hat seine Wurzel eingepflanzt – was bedeutet das? Es bedeutet, daß gerade dort, auf dem »Golgota unserer Zeiten« – wie Johannes Paul II. das Konzentrationslager genannt hat[7] – sich Menschen fanden, welche die Botschaft Christi annahmen, die den Menschen dem Menschen enthüllt; sie haben sie angenommen von dem Gemarterten und Entäußerten –, sie, die selber gemartert und entäußert waren, getötet, bis in die Gestalt Christi hinein, um in der Folge Träger und Zeugen der frohen Botschaft vom Menschen zu werden: Ecce homo – seht, hier, das ist der Mensch!

Dort in Auschwitz gab es zweifellos Tausende solcher Jünger des Kreuzes. Ein Zeuge, herausgehoben durch seine Heiligsprechung, ist Maximilian Maria Kolbe. Jedes Wort der Botschaft vom Kreuz hat sich in ihm bis ins Detail erfüllt.

Zu diesen Zeugen zählt auch – nach der Überzeugung vieler – Edith Stein, eine Jüdin, welche die Taufe empfing und als berühmte Philosophin in den Karmel eintrat. Vom Kloster deportiert ins Konzentrationslager von Auschwitz, teilte sie das Los von Millionen anderer Menschen: sie wurde in der Gaskammer ermordet und im Krematorium verbrannt. Der Prozeß für ihre Seligsprechung ist im Gange.

Schwester Teresia Benedicta vom heiligen Johannes vom Kreuz – Edith Stein –, die Jüngerin des Kreuzes, schrieb an ihre Oberin am Passionssonntag 1939: »Liebe Mutter, bitte erlauben Euer Ehrwürden mir, mich dem Herzen Jesu als Sühneopfer für den wahren Frieden anzubieten.«[8] Und in ihrer Selbstbiographie drückt sie das so aus: »Die Heiligen, die sich der heroischen Feindesliebe hingegeben haben, haben voll erfahren, in Freiheit zu lieben.«

9. In Auschwitz muß ein Ort menschlicher und christlicher Verehrung des heiligen Maximilian entstehen. Es muß hier auch (wie in Dachau) ein Kloster der Unbeschuhten Karmelitinnen, der geistlichen Schwestern der Dienerin Gottes Edith Stein, für das kontemplative Gebet und für das Sühnopfer wachsen.

Gerade von dort soll – der Logik der Sünde zum Trotz – die Botschaft ergehen, daß die erlösende, barmherzige Liebe, die sich am siegreichen Kreuz Christi geoffenbart hat, stärker ist. Dank dieser Liebe bringt der Name Auschwitz, der den Fluch brachte, Segen.

Darin ist Hoffnung für Europa: daß wir dem Weg der Buße folgen, um die Kraft und die Weisheit des siegreichen Kreuzes zu erlangen.

---

6 Hölderlin, Patmos. In: Hölderlin, Sämtliche Werke, 2. Band. Stuttgart 1953, S. 173.

7 Vgl. Predigt in Auschwitz am 7. 6. 1979.

8 Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen, II. Teil. Freiburg / Basel / Wien 1977, S. 133.

BEFREIUNGSTHEOLOGIE. – DIE Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung« trägt das Datum vom 6. August 1984, dem Fest der Verklärung des Herrn. Sie hat, auch wenn sie vom Papst gutgeheißen und zur Veröffentlichung freigegeben wurde, nicht den Rang einer Enzyklika. Sie hat jedoch, soweit sie den katholischen Glauben darlegt und ihn gegen die Ideologie des Marxismus abgrenzt, verbindlichen Charakter.

Nach einem Vorwort, in dem Sinn und Zweck der Instruktion erklärt werden, führt sie in elf Nummern die Stellungnahme Roms zur Befreiungstheologie aus.

Im Vorwort wird darauf hingewiesen, daß die Instruktion nicht das gesamte Thema der Freiheit und Befreiung behandeln will. Noch weniger will sie jene verurteilen, die sich im Geist des Evangeliums ganz für die Armen einsetzen wollen. Sie will nicht einmal die Befreiungstheologie als solche verurteilen oder ablehnen. Sie will lediglich die Kirche als ganze auf Abweichungen und Gefahren der Abweichung aufmerksam machen, die sich in gewissen Formen dieser Theologie finden und die vor allem in der unkritischen Übernahme marxistischen Denkens bestehen. Diese gefährlichen Formen oder ihre Vertreter werden nicht genannt.

In Nummer I wird die Sehnsucht der Völker nach Befreiung als eines der wichtigsten Zeichen der Zeit hingestellt, die die Kirche ergründen und im Licht des Evangeliums auslegen soll. Dieses Phänomen hat eine universale Tragweite und zeigt sich unter den Völkern in den verschiedensten Formen, weil überall die Sehnsucht nach der Würde des Menschen wach ist. Die Instruktion spricht von einem »Skandal der himmelschreienden Ungleichheiten« zwischen Reichen und Armen und meint damit die Ungleichheiten zwischen reichen und armen Ländern nicht weniger als die Ungleichheiten unter den sozialen Schichten desselben Nationalgebietes.

Die Sehnsucht der Menschen nach Gerechtigkeit und Anerkennung ihrer Würde nimmt die verschiedensten Formen an (II), die jedoch geprüft werden müssen, weil manche von ihnen dem Kampf der Völker für ihre Befreiung Ziele setzen, die dem wahren Ziel des menschlichen Lebens entgegengesetzt sind und den systematischen Rückgriff auf die Gewalt einschließen und Ansichten vertreten, die einer die Person achtenden Ethik entgegenstehen.

Die Instruktion lehnt nicht die Befreiung als solche ab und deshalb auch nicht die Befreiungstheologie als solche, in der sie ein besonderes Engagement für die Gerechtigkeit zugunsten der Armen und Unterdrückten sieht. Die Sehnsucht nach Befreiung entspricht einem Grundthema des Alten und Neuen Testaments (III).

Dieser Gedanke wird in Nummer IV weiter ausgeführt, in dem die biblischen Grundlagen behandelt werden. Diese stehen unter den Ausführungen über christliche Freiheit und Knechtschaft. Sie sind maßgebend für das Verständnis der Instruktion und ihrer Stellungnahme zu gewissen Formen der Befreiungstheologie. »Christus, unser Befreier, hat uns von der Sünde befreit wie auch von der Knechtschaft des Gesetzes und des Fleisches, die die Situation des sündigen Menschen kennzeichnet. Frei werden wir also durch das neue Leben der Gnade, die Frucht der Rechtfertigung. Das bedeutet, daß die tiefste Knechtschaft die Knechtschaft der Sünde ist. Die anderen Formen der Knechtschaft wurzeln daher letztlich in der Knechtschaft der Sünde« (IV, 2).

Daran anschließend wird gezeigt, daß das von der Befreiungstheologie so gern beanspruchte Buch Exodus mit dem Bericht von der Befreiung Israels aus Ägypten diese auf den Bundesschluß mit Gott am Sinai hinordnet. Dieses Stiftungsereignis wird nie aus der Erinnerung Israels schwinden. Deswegen ist für das Alte Testament Not nie einfach materielle Not allein. Immer geht es auch um die

Not des Heils, das der Israelit von Gott erwartet. Die »Armen des Herrn« sind jene, die auf die liebende Vorsehung Gottes vertrauen.

Das Neue Testament hat die Forderungen des Alten radikalisiert und das Gebot der brüderlichen Liebe zur obersten Regel des sozialen Lebens gemacht. Die Forderungen des Alten Testaments nach Gerechtigkeit und Barmherzigkeit werden so ungeheuer vertieft, daß die Leidenden und Verfolgten mit Christus identifiziert werden. Doch ist die Sünde für das Neue Testament nicht nur das, was man »soziale Sünde« nennt. Die Sünde hat als erste Folge, daß sie das Verhältnis zwischen Mensch und Gott in Unordnung bringt. Nur von daher kann auch die Schwere ihrer sozialen Auswirkung aufgezeigt werden.

Das Böse sitzt nicht vorrangig und allein in den ökonomischen, sozialen und politischen Strukturen, als hätten alle anderen Übel ihre Ursache und Quelle in diesen Strukturen, so daß man nur sie zu ändern braucht, um einen »Neuen Menschen« zu schaffen. Das Böse sitzt zunächst in der freien und verantwortlichen Person, die durch die Gnade Jesu Christi bekehrt werden soll. Wenn man dagegen an die Stelle des Strebens nach persönlicher Vollkommenheit die radikale Revolution der sozialen Beziehungen setzt, »so läuft man Gefahr, den Sinn für die Person und ihre Transzendenz zu verlieren und die Ethik und ihr Fundament, nämlich den absoluten Charakter der Unterscheidung von Gut und Böse, zu zerstören« (IV, 15).

Die starke Akzentsetzung der Instruktion auf die Sünde als der Quelle aller Übel führt jedoch nicht zu einer Flucht in einen saft- und kraftlosen Spiritualismus. Sie kann auf die häufigen und immer wieder geäußerten Forderungen des kirchlichen Lehramtes zu den Fragen der Gerechtigkeit verweisen (V). Sie nennt dabei die päpstlichen Enzykliken seit Johannes XXIII., die Pastoralkonstitution des Konzils und die Beratungen der beiden Bischofssynoden von 1971 und 1974, außerdem die beiden Konferenzen des lateinamerikanischen Episkopats von Medellín (1968) und Puebla (1979). Schließlich nennt sie noch die drei Pfeiler, auf die es nach Paul VI. bei der Verkündigung des Evangeliums ankomme: die Wahrheit über Jesus, über die Kirche und über den Menschen.

So hat das Lehramt der Kirche immer wieder die Aktualität und die Dringlichkeit der in der Offenbarung enthaltenen Imperative in Erinnerung gerufen. Manche, nicht alle Befreiungstheologien, legen nun eine ganz neue und schwerwiegend vom Glauben der Kirche abweichende, ja ihn leugnende Interpretation des Glaubensinhaltes vor. »Unkritische Anleihen bei der marxistischen Ideologie und der Rückgriff auf die Thesen einer vom Rationalismus geprägten biblischen Hermeneutik sind die Wurzeln dieser neuen Deutung, die daran ist, das zu verderben, was das anfängliche großherzige Engagement für die Armen an Echtem besaß« (VI, 10).

In den Nummern VII-IX setzt sich die Instruktion mit der marxistischen Gesellschaftsanalyse auseinander, in Nummer X geht sie auf die »neue Hermeneutik« ein.

Überrascht stellt man fest, daß die Instruktion ein gewisses Verständnis für die Anwendung der marxistischen Interpretationsweisen aufbringt: »Die Anwendung von der marxistischen Denkströmung entliehenen Interpretationsschemata auf die ökonomische, soziale und politische Wirklichkeit von heute kann auf den ersten Blick eine gewisse Wahrscheinlichkeit bieten, in dem Maße, als die Situation gewisser Länder einige Analogien mit den Situationen aufweist, die Marx in der Mitte des letzten Jahrhunderts beschrieben und interpretiert hat« (VII, 11). »Die Anhäufung des Großteils der Reichtümer durch eine Besitzeroligarchie ohne soziales Gewissen, das fast völlige Fehlen oder die Mängel des Rechtsstaats, die Militärdiktaturen, die die elementaren Menschenrechte mißachten, die Korruption bestimmter Machthaber, die zügellosen Praktiken des ausländischen Kapitals bilden in manchen Gegenden Lateinamerikas Faktoren, die ein gewaltiges Gefühl des Aufbegehrens bei denen hervorgerufen haben, die sich als die ohnmächtigen Opfer eines neuen technologischen, finanziellen, monetären oder ökonomischen Kolonialismus betrachten. Das Bewußtwerden der Ungerechtigkeiten ist von einem Pathos begleitet, das seine Sprache oft dem Marxismus entlehnt« (VII, 12).

Trotzdem warnt die Instruktion vor der Anwendung der marxistischen Gesellschaftsanalyse und hält sie für unvereinbar mit dem Glauben der Kirche. Die Sprache des Marxismus ist nur scheinbar »wissenschaftlich«. Ihr fehlt die »Bereitschaft, sich von der zu beschreibenden Wirklichkeit belehren zu lassen, ohne vorgefaßte Ideen« (VII, 13). Sie steht im Gegenteil unter einem ideologischen Apriori, in dem »zahlreiche Daten der Beobachtung und der beschreibenden Analyse in eine philosophisch-ideologische Struktur integriert sind, die bestimmt, welche Bedeutung und relative Wichtigkeit man diesen Daten zumißt« (VII, 6). So bedeutsam für ein wirksames Handeln eine wirksame Analyse der strukturellen Ursachen des Elends ist, die marxistische Analyse kann das nicht leisten, weil sie nicht wissenschaftlich, sondern ideologisch bestimmt ist.

Die Instruktion gibt zu, daß es heute verschiedene Strömungen des Marxismus gibt. Aber gerade der Ausdruck »Klassenkampf« wird nach wie vor rein marxistisch verstanden.

Das bedeutet, daß diese Analyse, wie man sich auch drehen und wenden mag, Elemente enthält, die die menschliche Person, ihre Freiheit und ihre Rechte leugnet, weil sie letztlich alles dem Kollektiv unterordnet und damit die Grundsätze des sozialen und politischen Lebens leugnet, die mit der Menschenwürde übereinstimmen. Die Wahrheit wird dem parteilichen Bewußtsein untergeordnet. Wer nicht am Kampf, zu dem die innere Logik der Analyse führt, teilnimmt, kann überhaupt keine korrekte Analyse durchführen. Schon Paul VI. hatte in seinem Schreiben »Octogesima adveniens« gesagt, es wäre töricht und gefährlich, »Elemente der marxistischen Forschung zu übernehmen, ohne den Bezug zur Ideologie zu erkennen, in die Praxis des Klassenkampfes und dessen marxistische Interpretation einzutreten und dabei zu übersehen, zu welchem Typus von totalitärer Gesellschaft dieser Prozeß führt« (VII, 7).

Schließlich ist nicht zu übersehen, daß diese Analyse, von ihrem inneren Atheismus gezeichnet, die ewige Bestimmung des Menschen leugnet (VII, 9), das Wesen der Ethik in Frage stellt und die Unterscheidung von Gut und Böse tatsächlich aufhebt (VIII, 9).

Dieser Kern wird nun »theologisch« übersetzt. Die Instruktion kann sich dafür auf wörtliche Stellungnahmen in Befreiungstheologien berufen oder auf Folgerungen, die sich logisch aus solchen ergeben (IX).

So wird bei bestimmten Anlässen die Eucharistie in eine Feier des Klassenkampfes umgeformt. Der Klassenkampf wird als strukturelles Grundgesetz der Geschichte und als ihr Motor verstanden. Man sagt, Gott sei Geschichte geworden, so daß Reich Gottes und sein Werden mit den menschlichen Befreiungsbewegungen identifiziert werden. Die Geschichte ist der Prozeß der Selbsterlösung des Menschen durch den Klassenkampf. Glaube ist nichts anderes als Treue zur Geschichte, Hoffnung Vertrauen in die Zukunft, Liebe Entscheidung für die Armen. Glaube und theologische Aussagen werden radikal politisiert. Man prangert es als der Liebe zu den Armen entgegengesetzte Haltung an, schon jetzt jeden Menschen, ohne Unterschied der Klassenzugehörigkeit, zu lieben. »Daher wird die Universalität der Nächstenliebe und der Brüderlichkeit zu einem eschatologischen Prinzip, das erst für den ›neuen Menschen‹ gelten wird, der aus der siegreichen Revolution hervorgehen wird« (IX, 7). Die Kirche sieht man nur als eine innergeschichtliche Wirklichkeit und verkennt ihre Gnadenhaftigkeit. Die Teilnahme am gleichen eucharistischen Tisch für Christen, die verschiedenen Klassen angehören, wird als sinnlos betrachtet. Der Ausdruck Kirche der Armen bezeichnet die Bevorzugung – ohne Ausschließlichkeit – der Armen in allen Formen menschlichen Elendes, weil sie die Bevorzugten Gottes sind. Die Kirche der Armen ist eine Klassenkirche, die auch »Volkskirche« genannt wird. Die Armen des Evangeliums werden mit dem Proletariat des Karl Marx gleichgesetzt. Die sakramentale und hierarchische Struktur der Kirche wird in Frage gestellt. Die Hierarchie und das Lehramt der Kirche werden als eindeutige Vertreter der herrschenden Klasse verurteilt.

Den Hintergrund für diese »Theologie« bildet eine Hermeneutik (X), deren beherrschendes Prinzip die Theorie vom Klassenkampf ist. Es ist deshalb »äußerst schwierig,

um nicht zu sagen unmöglich, von manchen ›Befreiungstheologen‹ einen echten Dialog zu erreichen . . . Denn diese Theologen gehen, mehr oder weniger bewußt, von der Voraussetzung aus, daß der Standpunkt der unterdrückten und revolutionären Klasse, der der ihre sei, den einzigen Standpunkt der Wahrheit ausmache« (X, 3).

Von daher wird die Soziallehre der Kirche verworfen, die von der Illusion eines möglichen Kompromisses ausgehe. Da auch die authentische Auslegungen der Heiligen Schrift durch das Lehramt als klassenbedingt abgelehnt wird, übernimmt man unkritisch alle Irrtümer einer rationalistischen Exegese, etwa den Gegensatz zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens. Der Jesus der Geschichte sei allein von der Erfahrung des Befreiungskampfes der Armen her zu verstehen. Seine Gestalt sei eine Art von Symbol, »das in sich die Forderungen des Kampfes der Unterdrückten zusammenfaßt« (X, 11). Sein Tod erhält eine ausschließlich politische Deutung. Ebenso werden die Beziehungen zwischen der Hierarchie und der »Basis« vom Prinzip des Klassenkampfes her gedeutet.

In einer letzten Nummer (XI) gibt die Instruktion »Orientierungen«. Sie möchte nicht dahin mißverstanden werden, als wolle sie auch nur indirekt jene gutheißen, »die zur Fortdauer des Elends der Völker beitragen, die davon profitieren, die sich daran beteiligen oder die dieses Elend unberührt läßt« (XI, 1). Sie ruft alle Priester, Ordensleute und Gläubigen auf, sich zusammen mit ihrem Bischof und mit der Kirche für die Gerechtigkeit einzusetzen. Dieser Einsatz kann allerdings »nur von dem in seiner Ganzheit gesehenen Auftrag zur Evangelisierung her« verstanden werden (XI, 5). »Die unerläßlichen Pfeiler dieser Befreiung sind die Wahrheit über Jesus Christus, den Erlöser, die Wahrheit über die Kirche und die Wahrheit über den Menschen und seine Würde« (XI, 5). Die Wahrheit über den Menschen besteht darin, daß er nach dem Bild Gottes geschaffen und zur Gotteskindschaft berufen ist. Deshalb muß der Kampf um die Gerechtigkeit mit Mitteln geführt werden, die der menschlichen Würde gemäß sind. Und daher »muß der systematische und planmäßige Gebrauch der blinden Gewalt, von welcher Seite sie auch komme, verurteilt werden« (XI, 7).

»Die Dringlichkeit der radikalen Reformen jener Strukturen, die Elend hervorbringen und die selber Formen der Gewalt darstellen, darf nicht dazu verleiten, daß man übersieht, daß die Quelle der Ungerechtigkeit im Herzen des Menschen liegt« (XI, 8). Deshalb hat auf die Dauer nur der Appell an die ethischen Fähigkeiten und die beständige innere Umkehr Erfolg. Es ist ein Irrtum zu glauben, der Umsturz bestehender Verhältnisse durch revolutionäre Gewalt bedeute automatisch die Errichtung einer gerechten Ordnung.

Eine der Voraussetzungen für die theologische Erneuerung sei die kirchliche Soziallehre, die keineswegs verschlossen, sondern für alle neuen Fragen offen sei. Die Kirche brauche aber Persönlichkeiten, die diese Lehre kennen und im Geist des Evangeliums leben. Sie kann auch nicht auf die Erfahrung derer verzichten, die direkt in der Evangelisierung und der Förderung der Armen und Unterdrückten arbeiten.

Entscheidend ist letztlich, daß die Heilsbotschaft in ihrer Ganzheit verkündigt werde, wobei gerade jene Punkte betont werden sollen, die die Befreiungstheologien besonders verkennen oder ausschließen: »die Transzendenz und die Ungeschuldetheit der Befreiung in Jesus Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist; die Souveränität seiner Gnade, die wahre Natur der Heilmittel, besonders der Kirche und der Sakramente. Man wird an die wahre Bedeutung der Ethik erinnern, an den authentischen Sinn der Sünde, die Notwendigkeit der Bekehrung und die Universalität des Gebotes der Nächstenliebe. Man wird vor einer Politisierung der menschlichen Existenz warnen, die die Eigenart des Reiches Gottes und die Transzendenz der Person verkennt und die auf die Sakralisierung des Politischen und eine Vereinnahmung der Volksreligiosität für revolutionäre Vorhaben hinausläuft« (XI, 17).

Die Instruktion schließt mit einem Teil aus dem »Credo des Gottesvolkes«, das Paul VI. am 30. Juni 1968 gebetet hat, mit jenem Teil,

in dem vom Reich Gottes hier auf Erden die Rede ist, das in der Kirche seinen Anfang nimmt und nicht von dieser Welt ist, auf dessen Vollendung durch den Herrn die Kirche mit brennender Sehnsucht wartet.

*

Die Instruktion hat es vermieden, Namen oder Titel von Schriften zu nennen. Sie hat gut daran getan. So konnte sie grundsätzlich und ohne sich ins Detail zu verlieren, die tragenden Gedanken herausarbeiten.

Das wird ihr natürlich den Vorwurf eintragen, sie rede von einem Phantom, das es nicht gebe. Sie selbst gibt zu, daß nicht alle Formen der Befreiungstheologie von ihren Einwänden betroffen seien (Vorwort). Wer dagegen gemeint ist, wird sich feststellen lassen, wenn die objektive Aussage ihrer Schriften, nicht ihre subjektive Deutung durch ihre Vertreter, geprüft sind.

Ein weiterer Vorwurf besteht darin, daß gesagt wird, man könne die Situation Lateinamerikas nicht aus der Ferne beurteilen, man müsse einige Zeit dort gelebt haben, um die Befreiungstheologie richtig überprüfen zu können. Es geht nicht um die Beurteilung einer Situation, nicht um die Frage, ob unter bestimmten Umständen ein gewaltsamer Umsturz erlaubt sei. Dafür gelten die Regeln für den sogenannten »gewaltsamen Widerstand«.[1] Festzustellen, ob die von den Moraltheologen dafür aufgestellten Kriterien erfüllt sind, ist nicht Aufgabe der Kirche. Weder sie noch die Theologie als solche sind dafür zuständig. Es geht vielmehr um eine Theologie und theologische Reflexionen, die in Büchern und anderen Schriften veröffentlicht sind. Sie können sehr wohl von jedem beurteilt werden, der die nötigen theologischen Kenntnisse hat und sich die Mühe macht, sie zu studieren.

Auch der Vorwurf, die Instruktion beurteile die Befreiungstheologie vom rein europäischen Standpunkt aus, geht an der Sache vorbei. Sie vergleicht die Aussagen der Befreiungstheologie – wenigstens einiger ihrer Formen – mit denen des katholischen Glaubens, der nicht nach Erdteilen verschieden ist, auch wenn seine Ausformungen nach Menschen, Völkern und Kulturen verschieden sein können. Ob jedoch das Gebot der Nächstenliebe nur den Angehörigen der gleichen Klasse gegenüber gilt und nicht allen Menschen gegenüber in gleicher Weise, hat damit nichts zu tun.

Schließlich ist noch ein letzter Vorwurf zu prüfen: Nur der könne die Befreiungstheologie recht beurteilen, der selbst an der Befreiung teilnehme. Dieser Vorwurf ist gut marxistischen Ursprungs, wie eine Äußerung Lenins zeigt: »Man kann aus dieser, aus einem Guß geformten Philosophie des Marxismus . . . nicht einen einzigen wesentlichen Teil wegnehmen, ohne sich von der objektiven Wahrheit zu entfernen, ohne der bürgerlich-reaktionären Lüge in die Arme zu geraten.«[2] Wer also kritisiert, der ist bereits der Lüge anheimgefallen. Damit hört jedes Denken auf.

Die Instruktion ist die bisher deutlichste und ausführlichste Absage der Kirche an die Grundthese des Marxismus vom Klassenkampf. Ihn hatte schon die Enzyklika »Quadragesimo anno« Pius' XI. abgelehnt (nr 112) und als verwerflich bezeichnet (nr 114). Die Enzyklika »Mater et Magistra« stellt dem Klassenkampf die soziale Partnerschaft gegenüber (nr 97). Paul VI. hatte in einer Ansprache zur 75-Jahrfeier der Enzyklika »Quadragesimo anno« am 22. 5. 1966 erklärt: »Der zum System erhobene Klassenkampf verletzt und verhindert den sozialen Frieden und kommt in fataler Weise in Gewalt und Unterdrückung zum Ausdruck, führt so zur Abschaffung der Freiheit und schließlich zur Errichtung eines erdrückend autoritären und in seiner Tendenz totalitären Systems.«

Ausführlicher als alle bisherigen kirchlichen Dokumente geht die Instruktion auf den marxistischen Klassenkampf ein und stellt ihn in seiner erkenntnistheoretischen, ethischen und religiösen Fragwürdigkeit dar. Er ist unverein-

1 Vgl. in dieser Zeitschrift 3/84, S. 231 ff. und 243 ff.

2 Zit. bei Iring Fetscher, Der Marxismus. München 1973, S. 135.

bar mit dem christlichen Glauben (VII, 8). Es mag heute verschiedene Formen des Marxismus geben. Das Prinzip vom Klassenkampf ist bis heute vom marxistischen Denken durchdrungen und immer noch gilt, was Iring Fetscher von Lenin sagt, er habe die Moral ganz und gar dem Klassenkampf untergeordnet.[3] Ebensowenig wie die bisherigen kirchlichen Dokumente übersieht auch die Instruktion nicht, daß es unter Menschen zu allen Zeiten soziale und andere Konflikte gegeben hat und weiter geben wird. Der Weg, sie zu lösen, kann jedoch nicht die Gewalt sein, sondern nur der friedliche Ausgleich.

Dies und nichts anderes stellt die Instruktion fest. Und unter dieser Rücksicht lehnt sie alle Theorien und Doktrinen, nicht nur die Befreiungstheologie, ab, die immer und in jedem Fall Gewalt und Klassenkampf als Mittel zur wahren Befreiung hinstellen.

*Oskar Simmel SJ*

*

Wie verläßlich gemeldet wird, hat das Dokument der Glaubenskongregation in den lateinamerikanischen Ländern große Aufmerksamkeit gefunden. Einige Tageszeitungen haben es in voller Länge veröffentlicht. Die Bischofskonferenzen des Subkontinents haben zustimmend reagiert oder sich mit dem Inhalt der Instruktion identifiziert. (So die Episkopate Kolumbiens, Ekuadors und Mexikos.) In Argentinien war die Resonanz geringer, da hier die Theologie der Befreiung weniger verbreitet ist. In Brasilien, das wohl als Zentrum dieser theologischen Bewegung zu gelten hat – sein Episkopat ist zahlreicher als die Episkopate aller anderen lateinamerikanischen Länder zusammen –, reagierten positiv der Primas Brasiliens, Avelar Kardinal Brandão Vilela, Erzbischof von São Salvador da Bahia, Eugenio Kardinal Araújo Sales, Erzbischof von Rio de Janeiro, und Vincente Scherer, Alterzbischof von Porto Alegre. Eine Stellungnahme des Vorsitzenden der Brasilianischen Bischofskonferenz, Bischof José Ivo Lorscheiter, lag uns bis zum 30. September nicht vor. Sicher ist, daß der Erzbischof von São Paulo, Paulo Evaristo Kardinal Arns OFM, der Lehrer Leonardo Boffs OFM, sich gegen den Inhalt der Instruktion ausgesprochen hat (vgl. seine Stellungnahme im Rahmen einer Veranstaltung der sozialdemokratischen Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn). Von Boff lagen bis zum gleichen Zeitpunkt zwei Interviews vor, eines mit einem Hamburger Nachrichtenmagazin (17. 9.) und das zweite mit der Pariser Zeitung »Le Monde« (13. 9.), in welchem Boff den Anachronismus kurialer Marxismusvorstellungen beklagt. In gleicher Richtung bewegen sich auch die Einwände französischer Theologen gegen die Instruktion.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Joseph Kardinal Höffner, stellte sein Eröffnungsreferat bei der diesjährigen Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda am 24. September unter das Thema: »Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?« und unterstützte – wie auch in seiner Predigt am 26. 9. vor den versammelten Vätern – nachhaltig die römische Instruktion. *Franz Greiner*

DIE REVISION DER REVISION. – SEIT mehr als drei Jahrzehnten läuft im Bereich der Bibelübertragungen ein von empörter Kritik begleiteter Prozeß der sprachlichen Aushöhlung und Verflachung. Inzwischen sind die schlechten Texte in den kirchlichen und Schul-Gebrauch eingegangen und haben erhebliche Verwirrung angerichtet. Das betrifft nicht nur Einebnung und Anpassung der Heiligen Schrift an den heutigen Sprachgebrauch, sondern in vielen Fällen eine Verfälschung des überlieferten und kirchlich als wahr garantierten Sinnes der Bibel – und zwar auf katholischer wie evangelischer Seite. Auch dem Laien greifbar ist die Zerstörung des altvertrauten Wortsinns: Wenn bei der Eheschließung oder beim Sterben die von Kind auf vertrauten Worte und Wendungen nicht mehr anklingen, wird eine jahrhundertalte Familiarität zerstört. Wenn Generationen von Kindern, El-

3 Ebd., S. 42.

tern und Großeltern den 23. Psalm – »Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln«, – nicht mehr gemeinsam beten können, weil der Wortlaut nicht mehr derselbe ist, ist das Ende des Umgangs mit der Bibel gekommen. Der von Kind auf dem Verständnis fest eingeprägte Sinn geht dann verloren. Welcher Katholik wird nicht Sonntag für Sonntag beim Hören des Evangeliums betroffen von der Entstellung der Texte? Mt 6,27 heißt seit den Tagen Martin Luthers: »Wer ist unter euch, der seines Lebens Länge eine Spanne zusetzen könnte, wie sehr er sich auch darum sorgt?« Daraus wird im Volks-Schott von 1974 ein hölzernes Gestotter: »Wer von euch kann mit all seiner Sorge sein Leben auch nur um einen Tag verlängern?«

Die bei der Trauung verwendete Stelle Mt 19,3-6 hieß in der Lutherbibel von 1956 noch so: »Darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen, und werden die beiden ein Fleisch sein.« Daraus wurde, aus Angst vor den Worten »Weib« und »Fleisch«, ein ödes Geraspel: »Darum wird ein Mann (also nicht mehr »ein Mensch«) Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die beiden werden ein Leib sein.« Aus der berühmten Wendung, die ein deutsches Sprichwort geworden ist, man solle sein Licht nicht unter den Scheffel stellen (nach Mt 5,15), wurde in einer Version der Evangelischen Kirche im Jahre 1976: »Man zündet auch nicht ein Licht an und setzt es unter einen Eimer.« Die sogenannte Einheitsübersetzung von 1980 macht daraus: »Man zündet auch nicht ein Licht an und stülpt ein Gefäß darüber.« Sprachlich noch ahnungsloser waren die Kompilatoren der »Bibel in heutigem Deutsch« von 1982, wo evangelische und katholische Sprachkünstler die Verantwortung teilen. Da heißt es: »Auch brennt keiner eine Lampe an, um sie dann unter eine Schüssel zu stellen.« Jedes Kind weiß doch, daß eine Lampe angezündet und nicht angebrannt wird!

Aus diesen und vielen zehntausend andern Fehlern, Banalisierungen, Entstellungen, Verfremdungen und Verfälschungen hat die Evangelische Kirche in Deutschland den, angesichts zahlreicher Vorwürfe, geradezu heroischen Entschluß gefaßt, die Revision zu revidieren im Sinne einer vorsichtig modernisierten Fassung der Lutherischen Übertragung und damit für Schule und Kirche, Haus und stilles Kämmerlein zu dem auf die Bibel und ihren Wortlaut gegründeten Glauben zurückzukehren. Das Ergebnis liegt seit wenigen Wochen vor. Das Buch heißt: »Das Neue Testament, nach der Übersetzung Martin Luthers, Revidierter Text 1984«, herausgegeben von der Deutschen Bibelgesellschaft Stuttgart. Damit liegt ein für den Bereich der deutschen evangelischen Kirchen »maßgeblicher« Text vor. An der Zustimmung der Landeskirchen in der Bundesrepublik ist nicht zu zweifeln. Die Kirchen der DDR werden – wenn sie das Papier zum Druck bekommen – folgen.

Die bisherigen Änderungen der überlieferten Bibeltexte liefen, auf evangelischer und katholischer Seite, auf die Brechung und Zerstörung des als altmodisch empfundenen Lutherschen Wortlauts hinaus. Der Widerstand gegen die Neufassungen ging vom Volk und von den Philologen aus. Man sprach von einem »Mord an Luther«, von einer »Katastrophe für die Einprägsamkeit, für Memorieren, für die Vertrautheit mit dem Text«. Die Bibel könne erst zum Lesebuch werden, wenn sie vorher ein Einprägebuch geworden sei. Die Neufassungen wären ein »Schlag gegen die Seelsorge«. Die Bibel in Zeitungsdeutsch sei keine Lutherbibel mehr. Die Neufassung von 1984 geht also wieder auf Luther zurück – natürlich nicht auf das sechzehnte Jahrhundert. Luther selbst hat sein Leben lang die Übertragung der Heiligen Bücher verbessert und ihr den Stempel einer charismatischen Arbeit aufgedrückt. Der war so stark, daß auch die katholischen Übersetzungen dem Ton, dem Stil und der Sprache Luthers folgten; sein Werk war zwar theologisch gedacht und bestimmt, blieb aber als Sprachkunstwerk unübertroffen bis auf den heutigen Tag: Die deutsche Sprache und ihre barocke, klassische und neuere Literatur wurde von Luther so kanalisiert wie die griechische von Homer und die italienische von Dante.

Eine uns allen zu Herzen gehende Belehrung Jesu war in der von Katholiken und

Protestanten gemeinsam verantworteten »Bibel in heutigem Deutsch« zu einem plappernden Galimatthias heruntergekommen. Es handelt sich um Lk 10, 25-27: »Ein Gesetzeslehrer wollte Jesus auf die Probe stellen und fragte ihn: ›Lehrer, was muß ich tun, um das ewige Leben zu bekommen?‹ Jesus antwortete: ›Was steht denn im Gesetz? Was liest du dort?‹ Der Mann antwortete: ›Liebe den Herrn, deinen Gott, von ganzem Herzen, mit ganzem Willen, mit deiner ganzen Kraft und deinem ganzen Verstand! Und: Liebe deinen Mitmenschen wie dich selbst!‹« In der Neufassung ist man zurückgekehrt zu den alten Begriffen; also nicht »Gesetzeslehrer«, sondern »Schriftgelehrter«; nicht »Lehrer« als Anrede Jesu, sondern »Meister«; nicht »mit ganzem Willen«, sondern »von ganzer Seele«; und aus dem modernen »Mitmenschen«, dieser hilf- und heillosen Vokabel unserer Zeit, wird wieder der »Nächste«.

Die Stelle heißt also: »Und siehe, da stand ein Schriftgelehrter auf, versuchte ihn und sprach: Meister, was muß ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe? Er aber sprach zu ihm: Was steht im Gesetz geschrieben? Was liest du? Er antwortete und sprach: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüt, und deinen Nächsten wie dich selbst.« Die Floskeln dieses Deutsch – »und siehe«, »er aber«, »er antwortete und sprach« – vermitteln den biblischen Ton, der auf Wiederholung und Variation hinausläuft, da diese Stelle, vom Liebesgebot, Stellen aus dem 3. und 5. Buch Moses aufnimmt.

Die Lutherschen Sätze sind, bei scheinbarer Schlichtheit, sehr genau gebaut; Satzglied folgt nicht nur gemäß syntaktischer Logik aus Satzglied, sondern auch im Tonfall, also musikalisch. Damit hängen die Eindringlichkeit und Einprägsamkeit zusammen: »Und es begab sich zu der selbigen Zeit, daß Jesus aus Galiläa von Nazareth kam und ließ sich taufen von Johannes im Jordan« (Mk 1,9). Luthers Deutsch war keineswegs volkstümlich, obwohl er sagen durfte, er habe seine Sprache dem Volk vom Maul abgehört, sondern hoch stilisiert, denn er war ein Kenner der antiken Kunstsprachen Latein und Griechisch und war humanistisch gebildet. Nur von einer bewußt künstlerisch genormten Sprache konnten die Wirkungen der Bibel auf das Denken und Sprechen bis auf unsere Zeit bestimmt werden. Erst unsern Tagen blieb es vorbehalten, den eben zitierten Satz von der Taufe Jesu an den Stil einer Nachricht zu verraten, nämlich: »Um diese Zeit kam Jesus aus Nazaret in Galiläa und ließ sich taufen.«

Für Luther und die christliche Rechtgläubigkeit aller Jahrhunderte war die Bibel Gottes Wort. Ihr Ton war sakral, und Luther hat diese Sakralität im Deutschen wiedergegeben. Ähnliches war tausend Jahre früher dem heiligen Hieronymus mit seiner Übertragung der Bibel ins Lateinische gelungen. Der zitierte Satz lautet in der Vulgata in einer syntaktisch ganz ähnlichen Abfolge der Satzglieder: »Et factum est, in diebus illis venit Jesus a Nazareth Galilaeae, et baptizatus est a Joanne in Jordane.« Für Luther wie für Hieronymus war die Bibel zwar die Urkunde unseres Heiles, aber auch – und eben deshalb – ein literarisches Corpus. Für beide Qualitäten, die theologische und ästhetische, sind die Organe des 20. Jahrhunderts fast ertaubt, und das erklärt, weshalb unsere Zeit die alten Texte auf die Ebene einer grammatisch, syntaktisch, verbal und metaphorisch erblindeten und ertaubten Sprache herabziehen konnte. Die Kirchen, als Träger der christlichen und humanistischen Traditionen, sollten ihr Licht wieder auf den Leuchter stellen. Curt Hohoff

HILFE FÜR LESER. – AUCH IN DIESEM Jahr war es uns wieder möglich, eine neue Communio-Ausgabe zu gründen. Es ist die portugiesische mit dem Sitz in Lissabon (vgl. 4/84, S. 387). Communio Internationalis umfaßt damit Ende dieses Jahres elf Editionen (ohne die noch nicht arbeitsfähige Beiruter Ausgabe). Die Zusammenarbeit der Communio-Herausgebergruppen beschränkt sich nicht auf ständige Kontakte und gegenseitige Hilfen. Ihr Hauptaugenmerk gilt der gemeinsamen Planung der Hefte und der Vermittlung qualifizierter Autoren aus den verschieden-

sten Ländern. Zu diesem Zweck kommen die Herausgeber zweimal im Jahr zur Planung und Abstimmung zusammen. Nicht hingegen bieten die verschiedenen Editionen der Communio Internationalis gleiche Heftinhalte. Vielmehr baut jede Redaktion entsprechend der theologisch-pastoralen Lage in ihrer Sprachregion das jeweilige Heft. So kommt es bei gleicher Thematik der Hefte zu zahlreichen Varianten (vor allem bei den Autoren) in den einzelnen Ausgaben. Und so kommt es auch, daß nach wie vor der Wunsch bei Communio-Lesern besteht, zu erfahren, was eine Schwesternedition zum gleichen Thema zu sagen hat.

Es melden sich bei uns immer wieder Freunde aus den Ländern des Ostens, aber auch Professoren und Lehrer aus Übersee, die daran interessiert sind zu erfahren, was die Hefte der deutschen Ausgabe von Communio enthalten. Meistens sind diese Interessenten nicht in der Lage, ein Abonnement der Zeitschrift zu bezahlen. Wie in den vergangenen Jahren bitten wir Sie um Übernahme eines Patenschaftsabonnements. Sie können sie bestellen beim Communio-Verlag, Sürther Str. 107, 5000 Köln 50 - Rodenkirchen. Wir danken Ihnen für Ihre Treue und Mitarbeit und bitten um Ihre Anteilnahme an unserer Arbeit auch in Zukunft.

Marceliano Arranz Rodrigo, geboren 1943 in Roa de Duero (Burgos); Augustiner; studierte in Rom und Fribourg Theologie und Philosophie; zur Zeit Professor für Naturphilosophie an der Päpstlichen Universität Salamanca. Den Beitrag auf Seite 485 übertrug aus dem Spanischen August Berz.

Hans Jonas, geboren 1903 in Mönchengladbach, promovierte 1928 bei Heidegger und Bultmann, lebte bis 1949 in Palästina und Israel, ging dann nach Kanada, folgte 1955 einem Ruf an die Graduate Faculty der New School for Social Research in New York. Dort lehrte er Philosophie, seit 1966 als „Alvin-Johnson-Professor" bis zu seiner Emeritierung. Der Beitrag auf Seite 501 ist identisch mit dem Text, den Jonas auf der Jubiläums-Veranstaltung »100 Jahre Hoechst Pharma« am 29. Mai 1984 gehalten hat. Die Zeitschrift »Die pharmazeutische Industrie« veröffentlichte den Vortrag im Juliheft dieses Jahres.

Rudolf B. Brun, geboren 1938 in Luzern, ist Associate Professor für Biologie an der Texas Christian University in Fort Worth.

Hans Günter Hockerts, geboren 1944 in Echternach, lehrt als ordentlicher Professor Neueste Geschichte an der Universität Frankfurt. Mitglied der Kommission für Zeitgeschichte e. V. und der Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der Politischen Parteien e. V. Der Aufsatz auf Seite 539 ist erschienen in: Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Dieter Albrecht / Hans Günter Hockerts / Paul Mikat / Rudolf Morsey. Verlag Duncker & Humblot. Berlin 1983.

Franciszek Macharski, geboren 1927 in Krakau, Priester 1950, Erzbischof von Kraków 1979, im gleichen Jahr Kardinal. Der Beitrag auf Seite 567 wurde in italienischer Sprache am 24./25. Oktober 1983 im »Osservatore Romano« veröffentlicht. Bischof Klaus Hemmerle besorgte die Übertragung des Vortragstextes ins Deutsche.

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.