INHALT

Balthasar, Hans Urs von: Gott ist sein eigener Exeget 8
– : Gottes Reich und Kirche 124
– : Die Armut Christi 385
Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Kirche und modernes Bewußtsein 153
Boventer, Hermann: Der tägliche Ärger mit Presse und Fernsehen. Für einen rechenschaftspflichtigen Journalismus 173

Casaroli, Agostino Kardinal: Kirche und Wirtschaft in gemeinsamer Verantwortung für die Entwicklung der Weltwirtschaft 393

Darrouzès, Jean: Johannes Beccos 38
Van der Does de Willebois, Alexander: Der Vater und sein Kind 486

Görres, Albert: Spiritualität des Arztes? Aus einem Briefwechsel 312
Greiner, Franz: Erfahrungen im Umgang mit der Heiligen Schrift. Ein fingiertes Gespräch zweier katholischer Laien 236
– : Frau und Familie in der Bundesrepublik Deutschland 499

Haag, Ernst: Gottes Herrschaft und Reich im Alten Testament 97
Henrici, Peter SJ: Vernunftreich und Staat-Kirche. Das Reich Gottes im neuzeitlichen Denken 131
– : Pilgerschaft und Meditation 303
Hofer, Eckhard: Die Kirche und der Kampf um die Wiederherstellung der Demokratie auf den Philippinen 332
Höffner, Joseph Kardinal: Die Weltwirtschaft im Lichte der Katholischen Soziallehre 399
Hohoff, Curt: Goethes religiöse Entwicklung 534

Ibal, Bernard: Die Würde des Menschen – eine Gabe des Geistes 35

König, Franz Kardinal: Die Katholiken und die Bibel 193
Kranz, Gisbert: Die Oxforder Inklingsautoren. Anmerkungen zu C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams. 70
Kunisch, Hermann: Geist oder Macht. Hugo von Hofmannsthals abendländisch-christliches Geschichts- und Staatsbewußtsein in seinem Drama »Der Turm« 52
– : Geist oder Macht. Hugo von Hofmannsthals abendländisch-christliches Geschichts- und Staatsbewußtsein in seinem Drama »Der Turm« (2) 168

Lacoste, Jean-Yves: Zur Theologie des Geistes 1
Langan, Thomas: Rettet die Familie! 481
Lechner, Kilian: Vergangenheitsbewältigung und Geschichtsschreibung 374

Lobkowicz, Nikolaus: Elf Jahre Präsident einer deutschen Universität. Erinnerungen 352
Lohfink, Norbert SJ: Gottes Reich und die Wirtschaft in der Bibel 110

Maier, Hans: Erfahrungen mit Johann Sebastian Bach 78
– : Föderalismus und Dezentralisation. Bemerkungen aus Anlaß der französischen Wahlen 279
– : Justus Möser 447
– : Akademische Politik und Staatswissenschaft in Heidelberg – von den Anfängen bis zu Max Weber 548
McDermott, John SJ: Gegenwärtiges und kommendes Reich Gottes 142

Pohle, Lutz: Der Staat – Regnum Christi oder Instrumentum Diaboli? Zu Karl Barths und Oscar Cullmanns Theologie des Staates 145
De la Potterie, I. SJ: Die Lesung der Heiligen Schrift »im Geist«. Ist die patristische Weise der Bibellesung heute möglich? 209
Puhl, Hans Stephan: Armut und Arbeit als Weltauftrag 388

Ratzinger, Joseph Kardinal: Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums 41
– : Liturgie und Kirchenmusik 243
– : Freiheit und Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion »Libertatis conscientia« 409
– : Theologie und Kirche 515
Riesenhuber, Klaus: Zum Verständnis ungegenständlicher Meditation 320
Ruppel, K. H.: Rede auf Olivier Messiaen 440

Santoro, Filippo: Anmerkungen zu Problemen und Fragen der Befreiungstheologie 425
Scheffczyk, Leo: Der Sinn des Filioque 23
Sicari, Antonio Maria: Der Heilige Geist und die »totale« Inkarnation 14
– : Das »Pascha-Mysterium« des Wortes Gottes 225
Simmel, Oskar SJ: Ich glaube. Leseprobe aus einem neuerschienenen Glaubensbuch 183
– : Eine nachkonziliäre Dokumentation 190
– : Es gibt »Zufälle«, die keine Zufälle sind 382
Stallmach, Josef: Neudeutschland Gau Oberschlesien im Sog nationalsozialistischer Machtergreifung 271
Stöcklein, Paul: Als ich sehen lernte. Über den Künstler Emil Preetorius und seine Gedankenwelt – Erinnerungen aus der Kriegs- und Nachkriegszeit 459

Vida, Stefan: Aufstieg und Ende der katholischen Volksbewegungen in Ungarn 89

Walgrave, Jan Hendrik: Mystiken des Ostens und christliche Spiritualität 289
Wild, Peter OSB: Benediktinisches Mönchtum – Meditation 309

Von Wulffen, Barbara: Mutter und Tochter 496
Die Heilige Schrift im Leben der Kirche. Kapitel VI der dogmatischen Konstitution »Über die göttliche Offenbarung« (Dei Verbum) 204
Hilfe für Leser 574
Hinweis 574
Instruktion über die historische Wahrheit der Evangelien »Sancta Mater Ecclesia« vom 21. April 1964, Nr. 2 207
Über die Würde und Rechte der menschlichen Person. Dokument der Internationalen Theologischen Kommission 256

BESPROCHENE BÜCHER

Documenta inde a Concilio Vaticano secundo expleto edita (Oskar Simmel SJ) 190
Schmädeke J. / Steinbach P.: Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus (Kilian Lechner) 374

STELLUNGNAHMEN

Aug, Hans Peter 191
Hartl, Friedrich 287
Balthasar, Hans Urs von 574
B. Fluck 575

REDAKTIONELLE HINWEISE

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

Zur Theologie des Geistes

Von Jean-Yves Lacoste

Theologie, die vom Heiligen Geist spricht, begegnet einem seltsamerweise wenig beachteten Paradox: es ist keineswegs selbstverständlich, daß der Geist ein theologisches Thema ist. Gewiß bewegt sich Theologie im Raum des Glaubens, der sich »im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes« auftut, wie die Doxologie an Vater, Sohn und Geist auch ihr letztes Wort ist. Sind wir nun aber damit schon befugt, über den Vater, den Sohn und den Geist auf die gleiche Weise zu reden? Die Antwort darauf liegt im Verstehen der Offenbarung und (davon untrennbar) in der Erfahrung, die der Mensch von ihr macht. Von hier aus kann der Entschluß, den Geist als Objekt zu nehmen, schon leise verdächtig scheinen. Spricht uns der Glaube mitsamt seiner Theologie denn auf die gleiche Art vom Geist wie vom Vater und vom Sohn? Ist der *Zugang* (in Erkenntnis und Erfahrung) zu ihm derselbe? Die Antwort darf nicht zu schnell erfolgen.

Gibt es doch theologisch einerseits Bedingungen der Möglichkeit einer Einsicht oder Erfahrung von Dingen und anderseits diese Dinge selbst. Zum Geist aber gehört wesentlich, daß er Zugänge schafft: in seiner Überschattung der Jungfrau, in der Erkenntnis Jesu von Nazaret als des Christus. Der erste Zugang zu einer Christologie liegt in der Anerkenntnis, daß sie ein Geschenk ist, sich »im Heiligen Geist« ereignet. Beides, das zur Sache Zugang Schaffende (Transzendentale) und die Sache, ist durchwegs zu unterscheiden. Wie aber wird man vom Geist sinnvoll reden, außer durch Erhellung des Mysteriums Christi, genauerhin: ihm erlaubend, daß er es erhellt? Christliche Erfahrung beweist jedenfalls, daß die Gabe des Geistes der Kirche zum Verständnis geschenkt ist; eine Christologie läßt sich nie ohne eine indirekte Pneumatologie entwickeln; entsprechend aber auch keine Pneumatologie außer als Eingang in die Christologie und gleichsam von ihr gemessen. Es müßte evident sein, daß solche Christologien, in denen die Vermittlung des Geistes abwesend oder verkannt wird, nur schlechte sein können. Indirektheit aber scheint die angemessene Modalität für eine Rede über den Geist zu sein. Wäre dem Geist nicht am besten dadurch gehuldigt, daß wir uns auf Christus konzentrierten, auf den hin der Geist unser ganzes Interesse hinlenken will?

Bevor wir antworten, soll eine Versuchung erwähnt werden, der wir den Namen »Panoramismus« oder »Panlogismus« geben möchten: der Wunsch, alles zu sehen, über alles zu reden. Ein natürlicher Wunsch, aber aufgestachelt von der Tatsache, daß Gott sich in Jesus »versichtbart« hat. Eine gewisse Apophatik (des Begriffs wie des Sinnes) wird von der christlichen Erfahrung

durchaus abgelehnt, denn Gott ist ja in die Weltsphäre des Seienden eingetreten, er gibt sich Zeit und Raum für den Menschen, er wird kategorial, wundersam – und problematisch! Wunderbar ist, daß theologische Erkenntnis fortan durch die alltäglichste Erkenntnisart, durch bloße Wahrnehmung erfolgt. Problematisch bleibt, daß, wenn Gott in Jesus für uns objektiv, vorhanden sein will (bis in die Sakramente hinein), daraus nicht folgt, daß die vom Sohn angenommene Objektivität ebenso von Vater und Geist gilt. Und selbst wenn einer »im Sohn den Vater gesehen« hat, so folgt auch daraus nicht, daß der Geist für uns irgendwie kategorisierbar, objektivierbar wird. Die Theologie hat das Problem nicht immer wahrgenommen. Auch wenn man bestreiten mag, daß der Begriff der »geschaffenen Gnade« in der lateinischen Theologie eine Versachlichung des Geistes war, hat er vermutlich doch eine Geistlehre begünstigt, in welcher der Geist (dessen wichtigste Benennung jetzt die Gnade ist) mißlicherweise ins Erfahrungsfeld einbezogen wird, während er doch (was dabei vergessen wird) die Erfahrung des in Jesus offenbaren Gottes erlaubt. Dadurch wird der Geist nicht aus der geistlichen Erfahrung verbannt: als der im johanneischen Karfreitags- und Osterereignis, im lukanischen Pfingstgeschehen Verliehene ist er erkennbar, sogar in gewisser Weise erfahrbar. Aber dieses Ostern und Pfingsten ist uns Nachfahren derart »vorweg« und bestimmt nur so unser Christsein, daß wir die Transzendentalität des Geistes in der Logik christlicher Erfahrung nicht übersehen dürfen. Der Sohn war für die Menschen »vorhanden« und bleibt es irgendwie in den Sakramenten; Vater und Geist sind es aber nicht. Der Vater nicht, der »im unzugänglichen Licht wohnt«, gleichsam übereschatologisch; hier bleibt die Apophatik in ihrem Recht. Aber auch der Geist nicht, denn er ist das Begründende, das man nicht abstrakt betrachten kann, ohne das Wesentliche, das, *was* er begründet, aus den Augen zu verlieren.

Welche Theologie wird demnach richtig vom Geiste handeln? Ich wage hier eine erste Hypothese. Die Geistlehre wurde zwischen Nicäa (325) und Konstantinopel I (381) als Verteidigung der Gottheit des Geistes entwickelt, diese verstanden als Gleichheit mit Vater und Sohn. Das Recht, die Drei innerhalb der einen Gottheit zu zählen *(synarithmeisthai)* stand im Zentrum dieses Geschehens; aber kann diese Nebeneinander-Zählung von Vater *und* Sohne *und* Geist (Basilius, die liturgische Tradition) mehr sein denn ein Ausgangspunkt: als solcher nötig und doch ungenügend? Gleichheit, gewiß, aber diese besagt nicht Identität, weder im Sein noch in der Erkennbarkeit. Und mit der Aussage, der Geist sei Gott, ist über ihn nicht alles Aussagbare erschöpft. So könnte uns die zweite Doxologie: »Ehre sei dem Vater *durch* den Sohn *im* Geist« ein wenig weiterführen. Nicht um die Gottheit von Sohn und Geist in Frage zu stellen, sondern um zu zeigen, daß man von den Dreien nicht auf gleiche Art reden kann.

Wir besitzen Begriffe genug, um festzustellen, worin die Drei als ein

einziger Gott an der Gottheit »konsubstantiell« »teilhaben«. Wir haben den klassischen Begriff der »Person« *(prosōpon, hypostasis)* und auch die Mittel, davon das moderne Personverständnis fernzuhalten: wir sprechen von »Seinsweisen« oder »Subsistenzweisen«.[1] Aber die alte wie die moderne Begrifflichkeit stößt dabei auf die gegenseitige Unrückführbarkeit der Personen (»in Gott ist alles gemeinsam außer dem durch Beziehung entstehenden Gegensatz der Personen«), denn das je Entgegengesetzte läßt sich nicht zusammenzählen. Wir können nicht anders reden als *de Deo uno et trino*, und doch ist damit nichts gelöst. Man muß wohl oder übel die »Zählbarkeit« der »Personen« gelten lassen: sowohl gegen den Modalismus wie gegen den Tritheismus. Aber damit ist nicht gesagt, daß eine gleiche Beziehung zum »göttlichen Wesen« die »Personen« einigt. Mit dem ruhigen Abstand, den wir dadurch gewinnen, daß wir unsere Aussagen mehr auf die Zusammengehörigkeit der Pole als auf die Widerlegungen theologischer Widersprüche stützen, dürfen wir zugeben, daß die erreichbaren Formeln nach mehr Erhellung verlangen, als sie solche gewähren. Über das gemeinsame Gottsein von Vater, Sohn und Geist braucht nicht weiter gehandelt zu werden, dieses braucht, wenn einmal in *de Deo uno* festgestellt, nicht erneut im Traktat über den Heiligen Geist bewiesen zu werden.

Ein wichtiger Passus im Traktat von Basilius über den Heiligen Geist scheint uns zu erlauben, den Heiligen Geist als die »göttlichste « Person in Gott zu bezeichnen.[2] Wir wüßten freilich schon aus dem Katechismus, daß Gott »Geist« ist. Es gibt andere Weisen, Gott zu bezeichnen, etwa »göttliche Substanz«, aber dieser Ausdruck kann auch stören,[3] nicht weniger als die Bezeichnung Gottes als »transzendentale Subjektivität«.[4] Freilich kann »Geist« nicht als der geeignetste Leitfaden für den Traktat *de Deo uno* gelten, einmal weil wir den Geistbegriff nur mühsam vom System des Deutschen Idealismus fernhalten können,[5] aber auch, weil dieser Begriff nicht unbedingt

1 Seinsweise: vgl. K. Barth, KDI/1. Zürich ^{6}1964, S. 379ff.; Subsistenzweise: vgl. K. Rahner, »Der Dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte«. In: Mysterium Salutis II. Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, S. 385ff.: »Die Aporetik des ›Person‹-Begriffs in der Trinitätslehre«. Vgl. auch die Kommentare von W. Kasper, Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982, S. 347-354 (Bibl.).

2 »Heiliger Geist ist vor allem sein Eigenname, der seines gänzlich unkörperlichen, lautersten, immateriellen und einfachsten Seins. Deshalb belehrt der Herr die Frau, die meinte, Gott an einem Ort anbeten zu müssen, daß das Unkörperliche schrankenlos ist: ›Gott‹, sagt er, ›ist Geist.‹ Wer gedanklich dem höchsten Wesen entgegenstrebt, stellt sich notwendig eine vernunfthafte, unendlich mächtige, unbegrenzt große Wesenheit vor, dem Maß der Zeiten und der Äonen entgleitend und seine eigenen Güter verschenkend« (SC 17, 1947, 145c).

3 Vgl. C. Stead, Divine Substance. Oxford 1977.

4 Vgl. W. Pannenberg, Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. In: Grundfragen Systematischer Theologie II. Göttingen 1980, S. 96-111.

5 Vgl. etwa die treffenden Bemerkungen Scheebens, Dogmatik II (Neuaufl. 1948) §§1015ff. Ebenso G. Sauter, Ekstatische Gewißheit oder vergewissernde Sicherung? Zum Verhältnis von

den besten Zugang zum biblischen Verständnis Gottes verschafft.[6] Die johanneische Agape könnte sich besser dazu eignen. Dennoch bleibt der Name Geist der dritten Hypostase der evidenteste Bürge für die Gottheit, so wie die klassische Metaphysik Gott denkt. »Der Vater und der Sohn sind heilig, der Vater und der Sohn sind Geist«, sagt Augustinus an einer im Mittelalter dauernd wiederholten Stelle.[7] Könnte man sagen, daß dem Heiligen Geist das tiefste Gottsein so sehr zufällt, daß er hypostatisch dahin drängt, anonym zu werden? Sicherlich hat dieser Zusammenfall des Namens des Heiligen Geistes mit dem Namen Gottes eine Geschichte (»pneuma«, als die griechische Form der hebräischen »ruah«, war in der griechischen Philosophie kein Name für Gott),[8] aber das Ergebnis der Geschichte (die vielleicht auch Resignation ist) lehrt doch dies Wichtige: daß Geist im alltäglichen Sprachgebrauch schließlich kein Eigenname mehr ist und daß diese Tatsache wenigstens einen wesentlichen Zug seines Geheimnisses offenbart.

Man kann hier einwenden, daß es konkrete, heilsgeschichtliche Namen des Geistes gibt: Paraklet, Anwalt, Tröster. Und außerdem, »theologische« Namen. Im Weiterdenken der »göttlichen Namen« des Areopagiten hat die Scholastik vor allem (von Augustin bis Kajetan) den Namen »Gabe« entwikkelt. Man müßte hier in der Hales-Summa nachlesen, wie die Franziskaner in der *datio* die eigentliche Seinsweise des Geistes erblicken (im Gegensatz zur *generatio* des Sohnes),[9] und weiterhin die Bestimmung Duns Scotus' über die genauere Bestimmung von Gabe bedenken,[10] vielleicht auch von Ockham erfahren, wie der Geist »das Gebbare vor dem Gegebenwerden« ist.[11] Von hier und von andern Texten aus müßte sich ein Eingang in die trinitarische Logik der Gabe ergeben.

Geist und Vernunft. In: C. Heitmann/H. Mühlen (Hrsg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes. Hamburg/München 1974, S. 192-213. Bemerkenswert unkritische Verwendung einer Ontologie des Geistes in der Geistlehre von Tillich. In: Systematic Theology III. Chicago 1963, S. 118.

6 Selbst wenn wir darob verlernen müssen, *pneuma* mit *nous* gleichzusetzen, wie es streckenweise die griechische Patristik zu rasch getan hat.

7 Augustin, De Trinitate V 14. Vgl. J. Moingt, Les noms du Saint-Esprit. In: P. Agaesse/J. Moingt (Hrsg.), Augustin, La Trinité II, Oeuvres de St. Augustin, tome 16. Paris 1955, Zusatz 60, S. 651-654.

8 Vielleicht mit Ausnahme der stoischen Lehre vom *pneuma*. Vgl. Kleanthes, Stoicor. Ver. Frag. I, 121, Nr. 533 und Poseidonius, ebd II, 299, Nr. 1009.

9 Summa Halensis, Liber I, §§427-432, Quaracchi 1924.

10 Duns Scotus, In Librum Primum Sententiarum, dist. 18, q. unica: Bestimmung der Gabe zwischen Eignung *(aptitudinaliter)*, Gewohnheit *(habitualiter)* und Aktualität *(actualiter)*. Ausgabe Vivès, Bd. 10.

11 Wilhelm von Ockham, In Librum Primum Sententiarum, dist. 18, q. unica: »donabile antequam detur«. Opera Theologica 3. New York 1977.

Trotzdem reicht das noch nicht, weil die Frage der Zählbarkeit damit nicht beantwortet ist. Hierfür muß noch der Personbegriff geklärt werden. Gegenüber der (den nach-chalkedonischen Streitigkeiten gegenüber) defensiven Definition des Boethius *(rationalis naturae individua substantia)*, die völlig unzureichend war, Gottes Dreipersönlichkeit auszudrücken, hatte die von Richard von St. Victor vorgeschlagene den Vorteil, das Unrückführbare der göttlichen Personen nicht mit »Substanz«, sondern mit »Existenz« auszudrükken: *incommunicabilis existentia.* Bleibt der Einwand, daß die westliche Theologie von den göttlichen Personen diese Definition immer innerhalb einer allgemeinen Theorie über persönliche Existenz behandelt.[12] Das stellt Fragen.

Was oben über die Anonymität des Heiligen Geistes gesagt wurde, wird durch seine Bezeichnung als Gabe noch nicht erklärt; man erfährt bloß, daß der Geist durch die hypostatische Art seines Gottseins die Art des göttlichen Seins radikalisiert. Aber es wurde auch gleich anfangs erwähnt, daß es dem Geist zukommt, eher die Christologie zu inspirieren, als eine Pneumatologie zu entwickeln. Damit stellt sich schließlich die Frage: Ist die personale Existenz univok dem Vater, dem Sohn und dem Geist zuschreibbar?
Bevor die Frage eine theologische ist, ist sie eine solche der theologischen Sprache. Ob ein Begriff univok, äquivok oder analog verwendet wird, ist eine Frage der Sprachlogik. Nun werden die göttlichen Personen zumeist univok als solche bezeichnet, in dem begrenzten Maß freilich, als Begriffe (in der Theologie wie in jeder andern Theorie) die gemeinte Sache zu beschreiben fähig sind. Nun aber setzt die in der Trinitätstheologie verwendete Begrifflichkeit für gewöhnlich nicht voraus, daß persönliche Existenz ihr Urbild in Gott hat, sondern nur, daß hinter den Eigennamen Vater, Sohn, Geist, etwas gemeinsam ist, eben »Person«. Dieses Gemeinsame berechtigt den Christen, Vater, Sohn und Geist »gleiche Ehre und Herrlichkeit« zuzuschreiben. Aber hier dürfte nicht vergessen werden, daß alles Trinitarische von nirgendwo anders als von Gott selbst her gedacht werden darf.

Wie also über den Heiligen Geist reden? Wir haben seine Diskretion, sein Anonymseinwollen erwähnt, was natürlich gerade eine Deutung verlangt, zumal der Geist es ist, der uns erlaubt, überhaupt eine theologische Rede zu führen. Und diese Deutung stößt nicht nur auf ein theoretisches Erkenntnisproblem, sondern tiefer auf etwas, das Gott selber betrifft: auf die Art, wie der Heilige Geist Gott ist. Zur Erhellung muß man ein weiteres Paradox beiziehen: das »Unpersönliche« des Geistes in der Ikonographie. Das christli-

12 »In den Definitionen des Boethius, Richard und Thomas«, bemerkt Lonergan, »ist dies neu: man fragt sich nicht mehr, was die göttlichen Personen im besonderen sind, oder was eine göttliche Person ist, sondern allgemein, was eine Person ist.« B. Lonergan, De DeoTrino II, Pars Systematica. Rom ^{3}1964, S. 154.

che Bild kennt den Geist nur als den, dem das für die Person Kennzeichnendste, das Antlitz verweigert wird. Er wird dargestellt mit Symbolen aus dem Tierreich oder in der Neutralität physischer Kräfte: Taube, Wind, Feuer. Mit seltenen Ausnahmen – und Rublow malt nicht eigentlich ein Bild der Trinität – hat weder die östliche noch die westliche Kirche Gott je mit drei Gesichtern dargestellt.[13] Der Anonyme erweist sich als unfaßbar, der Widerspruch, daß eine Person unpersönlich dargestellt wird, zeigt unsere Unfähigkeit, Hand auf ihn zu legen. Gott war frei genug, in der Logik der Menschwerdung menschlich verfügbar zu werden, um in eine Analogie mit dem Menschen einzutreten. Die ironische Bildlosigkeit des Geistes erinnert doch wohl daran, daß Gott unverfügbar bleibt, vorab für unsere Begriffe.

Der Geist geruht, in Gestalt einer Taube zu erscheinen, während der Geist des Deutschen Idealismus dies nicht dulden würde, er ist nicht die Eule der Minerva. So ist das oben über den Hinweis des Geistes auf den metaphysischen Theismus Gesagte zu korrigieren. Doch wenn der Geist uns warnt, nicht allzuschnell mit dem »Gott der Philosophen und der Weisen« abzurechnen, so ist der Schöpfergeist, der Allgegenwärtige, den kein Ort begrenzt, keine Ikone festhält (es sei denn als Leuchten auf Christi Antlitz), weniger mit der Kritik der geistigen Götzen befaßt als mit einer gewissen allgemeinen Verständlichkeit dessen, was der Name Gottes besagt. Der Geist wird aber nicht dazu gegenwärtig, damit man sich mit seiner Gegenwart befasse, sondern mit der kirchlichen, liturgischen, sakramentalen des Sohnes, die ein Ärgernis für die Metaphysik ist. Wir sehen den Geist nicht und hören seine Stimme nicht, und doch ist er es, durch den wir erkennen können, daß Gott – auch – ein Antlitz und eine Stimme hat und daß er sogar jenseits seiner Allgegenwart in der Welt sich vergegenwärtigen kann.

So gibt uns die Personhaftigkeit des Geistes von innen etwas zu verstehen, was man als die Entfaltung einer trinitarischen Gegenwart bezeichnen könnte. Ist uns, wie gezeigt, der Sohn »zugänglich«, bleibt der Vater uns »unzugänglich« (1 Tim 6, 16), so ist es dem Geist eigen, für uns der Geber von Gegenwart zu sein. Dies ist die Voraussetzung für alle christliche Erfahrung und die Bedingung, unter der Theologie möglich ist. Hier wäre wohl auf das falsche Dilemma von Gegenwart oder Abwesenheit Gottes einzugehen, in das modernes Denken sich mit Vorliebe einschließt; doch liegt dies für uns abseits. Hingegen ist auf eine andere, überraschende Feststellung zu achten, die uns der Geist für eine Lehre über ihn abfordert. Der Geist Jesu Christi ist trinitarisch gegenwärtig, aber diese Allgegenwart scheint sich selbst in Frage zu stellen, wenn sie sich der Gegenwart des auferstandenen Herrn unter den

13 Vgl. G. H. Tavard, The Vision of the Trinity. Washington DC 1981, S. 31-56, »The Vision«; Lexikon der Christlichen Ikonographie; Dreifaltigkeit (I/525-537) und Heiliger Geist (II/228-229).

Seinen unterwirft. Hieraus läßt sich entnehmen, daß das »personale« Geheimnis des Geistes, wenigstens soweit es in christlicher Erfahrung kund wird, nicht in einer Selbstbejahung liegt, sondern in Selbstlosigkeit. Gottsein besagt nicht die Gottheit »besitzen«, sondern sie geben: das lernen wir jedenfalls vom Vater. Und dieser Begriff der Selbstlosigkeit könnte uns sehr wahrscheinlich auch einen etwas weniger unangemessenen Begriff der göttlichen Personen vermitteln. Kein Begriff erfaßt etwas, was den Personen als solchen gemeinsam wäre; Vater, Sohn und Geist haben jeder seine Art, den abstrakten Monotheismus zu kritisieren. Der Vater ist Gott, um sich als der Ursprung restlos hinzugeben. Der Sohn ist Gott, ohne »krampfhaft an seinem Gottsein festzuhalten«. Der Geist ist Gott, nicht um sein eigenes Geheimnis kundzutun (oder es zu verbergen), sondern um Zugang zum Mysterium von Vater und Sohn zu verschaffen. Wir können den Vater *und* den Sohn *und* den Geist verherrlichen, weil wir, ursprünglicher noch, den Vater *durch* den Sohn *im* Heiligen Geist verherrlichen dürfen.

Warum also keine Rede über den Geist? Weil der Geist vor allem das göttliche Subjekt der Theologie und des kirchlichen Lebens ist.

Gott ist sein eigener Exeget

Von Hans Urs von Balthasar

1. Der Sohn Ausleger des Vaters

Vom Menschen sagt die Schrift, er habe Gott nie gesehen, Gott wohne in unzugänglichem Licht, in sein Inneres könne kein geschaffener Geist eindringen; wie also könnte der Mensch, der auf Gott hin geschaffen ist und ihn immerfort sucht, ihn auslegen? Gott allein, der die Sicht seiner eigenen Weisheit hat, kann sie auch offenbaren. So buchstäblich Ijob 28,27 (LXX). Dies wiederholt in einem tieferen, weil trinitarischen Zusammenhang der Schlußvers des Johannesprologs: »Niemand hat Gott je gesehen. Der einzige Sohn, gewendet zum Schoß des Vaters, autos exegesato« (1,18). Was das Wort *exegesato* genau bedeutet, hat Ignace de la Potterie in einer langen Untersuchung erhellt.[1] Bemerkenswert ist, daß es in den griechischen Tempeln Ausdeuter der göttlichen Orakel gab, die den Namen »Exegeten« trugen.[2] Es scheint aber unwahrscheinlich, daß der Evangelist aus dieser Quelle geschöpft hätte, schon deshalb, weil Jesus ja nicht ein göttliches Orakel auslegt, sondern selber die Offenbarung ist, die Johannes auch schlechthin als die »Wahrheit« bezeichnet. So wird man den Sinn des Wortes von der griechischen Bibel Alten Bundes her erklären müssen, wo es (neben schlichtem »Erzählen«, »Ankündigen«) die Bedeutung von »Offenbaren«, »Enthüllen« besitzt.[3] Das spezifisch Johanneische erscheint, wenn man erkennt, daß Jesus im Gegensatz zu Mose, durch den das Gesetz kam, die Einheit von »Gnade und Wahrheit« gebracht hat, und dieses beides – über den Satz »niemand hat Gott je gesehen« hinweg – als der zum Vater hingewandte Sohn »enthüllt«, »offenbart« hat. Das besagt, daß bei Johannes der Akt der Offenbarung identisch ist mit seinem Inhalt: Der Sohn als Mensch enthüllt als solcher (durch sein Sein und sein Tun) das Wesen Gottes des Vaters, so daß er von sich sagen kann: »Wer mich sieht (in dem was ich bin und tue), sieht den Vater« (Joh 14,9).

Versteht man »Offenbarung« als Offen- oder Dar-legung, so hat sie durchaus auch den Sinn von Verständlichmachen, Auslegen, wobei diese Eröffnung des niemandem Zugänglichen immer zugleich eine Tat höchster

---

1 La Vérité dans Saint Jean I-II (Analecta biblica 73-74. Rom 1977, S. 213-229. De la Potterie beklagt in Anm. 283, daß frühere Autoren den Sinn des Wortes zuwenig genau studiert hätten.

2 Ebd., S. 217, mit zahlreichen Belegen. Sie wurden entweder vom delphischen Apollo erwählt, um Auskünfte über Orakel, Reinigungen, richtige Zeiten usf. zu erteilen, oder vom Volk, um über die hergebrachten Sitten Aufschluß zu geben.

3 Beispiele ebd., S. 220-226.

und gnadenvoller Freiwilligkeit ist, »Gnade und Wahrheit« stehen nicht umsonst nebeneinander, sie bilden geradezu eine untrennbare Einheit.[4] Die Einführung in das Wesen des Vaters, die der Sohn *ist*, wird demnach nie eine bloß theoretische sein; es gibt in der Bibel, sofern sie Gottes Offenbarung ist, überhaupt keine »theoretische Wahrheit«, vielmehr ist, wie der Ausleger Jesus den Vater immer wirkend offenbart, so die verstehende Aufnahme seiner Kundgabe nur als Tat, das heißt als Nachfolge möglich, die eine Gnade ist und die gnadenhafte Seite der Offenbarung zeigt. Der Ausdruck Theo-Logie heißt ursprünglich, daß Gott selber in seinem Logos sich in Gnaden ausspricht und daß diese Offenlegung im Menschen Jesus von uns dank ihrer Verständlichkeit, aber auch dank der Mitteilung der göttlichen Gnade (dem Heiligen Geist) aufgefaßt, befolgt, bedacht und in menschlichen Worten und Begriffen gefaßt werden kann.

Doch genügte es hier, Theologie in ihrer ersten Bedeutung zu nehmen: als Selbst-auslegung Gottes in der Menschwerdung seines Sohnes. Daß die Aufnahme dieser Auslegung im Menschen die »Ausgießung der Liebe Gottes in unsern Herzen durch den Heiligen Geist« (Röm 5,5) voraussetzt, wird in einem zweiten Teil näher zu bedenken sein. So wird, um dies vorwegzunehmen, auf mehrfache Weise klar, daß ein wirkliches Verstehen des sich auslegenden Gottes durch Menschen möglich ist, ohne daß der Mysteriencharakter Gottes dadurch aufgehoben würde, oder umgekehrt: daß das bleibend Geheimnishafte Gottes ein wirkliches Verstehen von seiten des Menschen nicht hindert. Dafür gibt es viele Gründe: Der erste liegt im Wesen Christi, der als der wahre Mensch, der er ist, uns Gott durch menschliche Worte, Gebärden, Taten und sogar Leiden verständlich machen kann, wobei er doch immer zugleich als der wahre Gottessohn uns etwas Überschwengliches zeigt, das unser beginnendes Verstehen in eine unschließbare Bewegung zu tieferem Begreifen versetzt. Der zweite Grund liegt darin, daß der uns zum Verständnis geschenkte Heilige Geist nie einfach mit unserem geschaffenen und endlichen Geist zusammenfällt, sondern diesen zwar mit seinem göttlichen Verständnislicht erhellt, aber nur dadurch, daß er uns immer tiefer davon überzeugt, daß wir nur verstehen, wenn wir uns dem sich offenbaren Gott glaubender hingeben. Der dritte Grund ist, daß das, was der Sohn vom Vater offenbart, dessen unendliche und zu jedem Opfer bereite Liebe des Vaters selbst ist (der »die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn für sie dahingab« Joh 3,16), eine für jedes Begreifen ewig unfaßliche Tatsache, so daß Paulus in einer ganz exakten paradoxen Aussage von uns fordern kann, wir sollten »erkennen die über alle Erkenntnis hinausliegende Liebe« (Eph 3,19), die der dreieinige Gott uns in Christus zugedacht hat. Jedes Begreifen des sich selbst auslegenden Gottes ist in einen unaufhörlichen

4 Sie bilden ein Hendiadys: ebd., S. 139 und Anm. 53.

Selbstüberstieg gerufen, der (nach dem Kirchenvater Gregor von Nyssa) auch in der ewigen Schau nicht zum Stillstand kommen wird.

Wie nun offenbart sich uns Gott in Jesus Christus? Zerlegen wir der Einfachheit halber die Antwort in drei Teile. Erstens durch das Menschwerden und Menschsein des Sohnes. Dadurch kamen »Gnade und Wahrheit« in unsere dunkle Gegend: »Das Licht leuchtete in der Finsternis.« Das Licht, das Gott ist, schien von Gott her in unsere Finsternis, zunächst unbekümmert darum, ob wir es begriffen oder nicht. Wie kann schlichtes Menschsein in Jesus bereits Offenbarung Gottes sein? Wir können, mit dem Blick auf das Dogma, sagen: aus zwei Gründen. Einmal weil die göttliche Person des Sohnes sehr wohl fähig sein muß, ihr eigenes göttliches Sein in die Sprache des Menschseins zu übertragen. Denn der Sohn, der theomorph (»in der Gottgestalt«) ist, wird in aller Wahrheit anthropomorph. Als Kind ist er von Menschen, besonders von der Mutter abhängig: Gott aber will im Bund von Menschen »abhängig« sein. Das Kind wächst und wählt, im Tempel als dem Haus des Vaters daheim zu sein: Gott wohnt auch im irdischen Tempel bei sich selbst. Jesus wird als Mensch müde sein, er wird zornig werden, Überdruß an den Menschen empfinden, schließlich über Jerusalem weinen: Alles das ist schon von Gott im Alten Bund ausgesagt worden: Er kann des immer wieder gebrochenen Bundes müde und überdrüssig sein, bis dahin, daß er Jeremia das Gebet für das Volk untersagt: zu spät! Sein Zorn kann furchtbar entbrennen, dabei noch immer eine Form seiner Liebe sein, in rabbinischen Schriften wird er auch über Israel trauern und weinen. Jesus stellt auch in seinem ganzen menschlichen Gebaren das fühlende Herz des Vaters dar.

Der zweite Grund, weshalb das so sein kann, ist, daß die göttliche Person des Sohnes ja als solche von Ewigkeit schon die Selbstaussprache und Selbstoffenbarung des Vaters ist. Deshalb tut Jesus in seiner menschlichen Natur nicht so sehr seine eigene göttliche Natur kund als eben den Vater, auf den er sich als Mensch und als Gott immerfort bezieht. Daß Jesus dann in seinem öffentlichen Leben als Lehrer (durch Wort und Wundertat) zum ausdrücklichen Offenbarer wird, zeigen alle Episoden der Evangelien. Er lehrt die Menschen, wie Gott wirklich ist, und da er selber auch Mensch ist, lehrt er sie erstaunlicherweise auch, diesen Gott nachzuahmen. Die ganze Bergpredigt zeigt es. Wie soll der kleine vergängliche Mensch dazu fähig sein, den unendlichen ewigen Gott für sich als Vorbild zu nehmen? Weil der Mensch von Anfang an nach dem Bild Gottes geschaffen wurde, und Jesus, an dieses Bild anknüpfend, es über sich hinaus zum Urbild ausrichtet. So in der Feindesliebe, im Verzicht auf Zurückschlagen, im Verzeihen, weil Gott als erster verzeiht. Damit wird Christus nicht nur zum Ausleger Gottes, sondern im gleichen Zug auch zu dem des Menschen: indem er das Licht des Urbilds

auf das Bild fallen läßt, gibt er dem Menschen seine ganze Würde und Wahrheit.

Aber die höchste Auslegung des Vaters erfolgt im letzten Stadium des irdischen Daseins Jesu: in der Passion. Sein öffentliches Leben war ein Scheitern, so wie auch Jahwes immer neue Versuche mit Israel ein immer neues Scheitern waren: bis zur Verbannung, und nach ihr bis zur Verzerrung des Abrahamsglaubens in selbstzufriedener, pharisäischer und politischer Gesetzesreligion. Aber nunmehr spricht Gott sein letztes Wort: sein Sohn, der sein Wort ist, übernimmt im Leiden die Rolle der Neinsager (er wird »zur Sünde gemacht«, 2 Kor 5,21) und trägt sie durch bis zu seiner unfaßlichen Gottverlassenheit (»Warum?«), bis zum Tod im großen Schrei, bis zur Erfahrung der hoffnungslosen Scheol, wie die Psalmen sie schildern (»abgefahren zu der Hölle«). Wo die Worte des Menschen Jesus am Kreuz vertröpfeln, dort spricht der Vater sein lautestes und endgültiges Wort: »So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er für sie seinen einzigen Sohn dahingab« (Joh 3,16). Wort, das menschlich gesehen nur noch Schweigen und Untergang ist, das aber, wie Johannes zeigt, die letzte Verherrlichung der göttlichen Liebe ist. Nur das Kreuz ist die letzte Exegese Gottes, der sich hier ein für allemal als die Liebe erweist. Wer sich von dieser Selbstauslegung auch nur einen Fußbreit entfernt – so sagt uns der ganze erste Johannesbrief –, der ist nicht mehr Christ, der hat die Selbstauslegung Gottes nicht verstanden.

Man kann nicht genug betonen, daß diese Exegese Gottes in der gesamten Welt der Religionen völlig analogielos dasteht. Hier legt Gott sein Tiefstes im Leiden aus – und zwar in einem freiwilligen, die fremde Schuld übernehmenden Leiden –, während alle übrigen vom Menschen zu Gott hin gebahnten Wege solche der Überwindung des Leidens, der Suche nach dem »glückseligen Leben«, der Unangefochtenheit von den Fährnissen des Lebens sind. Alles sehr begreiflich. Typisch menschliche Vorstellungen, worin Weisheit besteht. Aber Gottes Selbstauslegung ist in ihrer »Torheit weiser als die Weisheit der Menschen« (1 Kor 1,25).

Damit ist durch Jesus, den Sohn des Vaters, die ganze Tiefe der göttlichen Liebe, deren Urquell der Vater ist, ausgelotet: Das im Tod noch durchstochene Herz reißt eine Wunde auf, die, wie Claudel sagt, hinuntergebohrt wird bis zum Knoten der Trinität.[5]

2. Der Geist als Ausleger

Aber verstehen denn die Menschen diese Selbstauslegung? Nein, sagt uns das Evangelium unaufhörlich, bevor ihnen der Heilige Geist gesandt und ins Herz gesenkt wird. Weder die Juden verstanden (sie wollten das Vorgelegte auch gar nicht verstehen) noch die Jünger, von denen dieses Unverständnis an

5 Hymne an das heilige Herz. In: Corona Benignitatis Anni Dei.

einer Stelle dreifach versichert wird: »Sie verstanden nichts davon, diese Rede war ihnen dunkel, und sie begriffen das Gesagte nicht« (Lk 18,34). Sie verraten, verleugnen, fliehen vor dem Kreuz, die Emmausjünger »hatten gehofft«, aber sind jetzt enttäuscht, die Jünger glauben den Verkündern der Auferstehung nicht, so daß der Herr sie am Ostertag tadeln muß (Mk 16,14). Der Geist war eben noch nicht gekommen. Er, der Maria überschattet hatte, der also der Verwirklicher der ersten Auslegung Gottes in Christus war, ihn bei der Taufe mit dem Sendungsgeist ausgestattet und immerfort geführt und »getrieben« hatte, er mußte am Ende vom Sterbenden zum Vater »ausgehaucht« werden, damit ihn der Auferstehende vom Vater her der Kirche einhauchen konnte.

Der Geist ist keine zweite Auslegung Gottes, sondern nur die Vollendung der ersten und einzigen, denn »er wird nicht aus dem Eigenen reden, sondern aus dem Meinigen nehmen und es euch auslegen. Alles, was der Vater hat, ist mein, deshalb habe ich gesagt, daß er aus dem Meinigen nimmt und es euch verkündet« und euch so »in die ganze Wahrheit einführt« (Joh 16,13-15). Die Einheit der Selbstauslegung Gottes könnte nicht klarer ausgedrückt werden; sie wird auch darin kund, daß der in die Herzen der Gläubigen eingesenkte Geist »Abba, Vater«, also den Ruf des Sohnes zum Vater ruft.

Die Einführung des Geistes in »die ganze Wahrheit« ist nun freilich ein unendlicher, auf Erden und innerhalb der Geschichte unabschließbarer Prozeß. Damit er nicht ins Formlose verläuft, muß er sich innerhalb bestimmter festgelegter Strukturen vollziehen, genau entsprechend der Inkarnation des Wortes in der leiblichen und geistigen Struktur eines Menschen. Und die Grundtendenz des echten Auslegungsgeistes wird immer daran erkennbar sein, daß sie inkarnatorisch bleibt. Sie meißelt das Bild und Wesen Jesu in den Glaubenden aus. Niemals ist sie, wie die Tendenz der übrigen Religionen, leib- und weltflüchtig. Dabei geht diese Grundtendenz des Aussendungsgeistes nicht auf eine Verwischung der Grenzen zwischen der göttlichen Selbstauslegung in der Welt und der Eigengesetzlichkeit der innerweltlichen a-religiösen Strukturen: wenn Jesus uns seinen Frieden gibt, »nicht wie die Welt ihn gibt« (Joh 14,27), dann bleibt die Distinktion auch gewahrt, wenn vom christlichen Frieden her ein weltlicher angeregt oder gar erreicht würde oder wenn von christlicher Freiheit her eine weltliche Befreiung angeregt oder gar durchgeführt werden könnte.

Die Auslegung des Geistes erfolgt innerhalb der von ihm aufgebauten und geschützten Strukturen: Kirche mit der ihr gehörenden Heiligen Schrift und Überlieferung, mit der sie kennzeichnenden Unterscheidung von »Hirt« und »Herde«: Diese Elemente sind die Voraussetzung für ein immer weitergehendes lebendiges Auslegen des Geistes: in immer neuen Tiefensichten der Heiligen, immer größerer Reinigung des genuin Christlichen von fremden Zutaten bei gleichzeitiger immer tieferer Einsenkung dieses reinen Gutes in

die Vielfalt von Kulturen und Überlieferungen hinein (vgl. das Sprachenwunder von Pfingsten: Alle Völker verstehen den gleichen Inhalt je in ihrer Sprache), in dauernd lebendigem Zeugnis der Christen bis zum Martyrium, das Jesus ihnen vorausgesagt hat, in immer tieferem Gebet, worin sich jedem einzelnen die Wahrheit Gottes in Christus neu und ursprünglich einsenken kann, in immer neuen Ansätzen christlicher Theologie, die in das unergründliche Mysterium der zur Welt geöffneten trinitarischen Hingabe einzudringen versucht. Der Aspekte der Geistauslegung sind unendliche, und da der Geist immer je neu anwesend ist und auch Jesus »alle Tage bis ans Ende der Welt« bei uns weilt, besteht keine Gefahr, daß der Strom austrocknet und das absolut Aktuelle in geschichtliche Vergangenheit versinkt.

Durchaus verkehrt wäre es nach dem Gesagten, die eine Selbstauslegung des dreieinigen Gottes in Phasen zerlegen zu wollen, als gäbe es zuerst ein Zeitalter des Vaters (sei es die Welt der Schöpfung, sei es das Alte Testament), dann ein solches des Sohnes (seit der Menschwerdung, aber bis wann?) und schließlich ein solches des Geistes (das doch spätestens mit der Menschwerdung Christi beginnt und keinesfalls – mit Joachim – in die Zukunft verlegt werden kann). Diese immer wieder orthodox oder heterodox versuchte Phaseneinteilung ist nicht möglich, weil Gott in seinen drei Hypostasen immer Einer ist und sich deshalb auch immer nur als der Eine auslegen kann.

Die Kirchenväter sahen Gottes Trinität immer schon im ersten Vers der Genesis: Gott der Vater spricht im Ursprung sein Wort, sein Geist schwebt über dem Chaos. Und die ganze Schöpfung trägt in verschiedener Deutlichkeit das Bild des dreieinen Gottes. Im Alten Bund spricht Gott »auf vielerlei Weise« durch sein Wort, sein Geist »hat durch die Propheten gesprochen«. In der Menschwerdung, die der Geist wirkt, offenbart der Sohn den Vater im Heiligen Geist. In der Zeit der Kirche legt der Geist der Welt nichts anderes aus als die in Christus sichtbar gewordene Liebe zwischen Vater und Sohn: Der Geist ist zugleich subjektiv diese (uns geschenkte) Liebe selbst und objektiv deren Bezeugung vor der Welt. Somit gibt es nicht eigentliche Phasen, sondern nur ein Crescendo des einen göttlichen Lichtes, das, ob noch unerkannt oder endlich erkannt, immer dasselbe Licht der notwendig dreieinigen Liebe ist.

Wäre Gott nicht sein eigener Ausleger, so würde der Mensch, der gewiß um seine Kreatürlichkeit und damit um die Existenz eines Herrn, der sein Ursprung und Ziel ist (DS 3004), weiß, doch niemals erkunden, was »das Innere Gottes« ist. Das durchforscht nur Gottes Geist. Aber eben dieser Geist ist uns gegeben, »damit wir erkennen, was uns von Gott geschenkt worden ist. Und davon reden wir auch, aber nicht in Worten, wie menschliche Weisheit sie lehrt, sondern in Worten, wie der Geist sie lehrt, und erklären damit Geisthaftes denen, die geistbegabt sind« (1 Kor 2,10-13).

Der Heilige Geist und die »totale« Inkarnation

Von Antonio Maria Sicari

Unter den schwerwiegenden Problemen, die die gesamte Gemeinde der Gläubigen heute anzupacken hat, steht vielleicht – weil es darin um die Substanz ihres Glaubens geht – an erster Stelle die Frage nach den Beziehungen zwischen Christus und dem Heiligen Geist in bezug auf die Kirche. Den Hintergrund bilden natürlich die Trinitätslehre, die Christologie und die Ekklesiologie, doch gehen die Fragen mehr aus dem Gewirr alter kultureller und spiritueller Strömungen hervor, die der jetzige Säkularismus seltsamer-, doch bezeichnenderweise betont und allen zugänglich gemacht hat.

Etwas vereinfachend können wir diese alte und ganz neue Problematik in zwei Fragen formulieren: 1. Kann man behaupten, der Geist sei gegenüber der institutionellen Kirche frei? 2. Geht die Leitung durch den Geist auf die Überwindung jedweder Institution, auf eine von jeher erwartete und erhoffte neue Ära aus?

In der ersten Frage ist, man ersieht es, das »protestantische Prinzip« formuliert. Dieses spricht von einem Konflikt zwischen Institution und Charisma, leugnet die wesentliche Notwendigkeit der kirchlichen Vermittlung und betrachtet die Kirche mehr als die Summe der einzelnen Gläubigen denn als ihre »Mutter«. Einige kirchliche Probleme, die heute auch auf katholischem Feld erörtert werden, haben hier ihren Schwer- und Widerstandspunkt, denken wir an die Beziehungen zwischen der Hierarchie und den Basisgemeinden, an die Bewertung der ganzen sakramentalen Struktur, an die Bekräftigung der »Freiheit« und der »Rechte« der verschiedenen Theologien (bzw. Theologen), an die Art und Weise, wie man schon länger anstehende Fragen (Priestertum der Frau, Verhältnis zwischen dem gemeinsamen und dem Amtspriestertum usw.) auffaßt und löst, an das Vorgehen auf dem Weg der Ökumene (einige verstehen die verschiedenen christlichen Konfessionen immer mehr als berechtigte Formen des Pluralismus) und schließlich an die Rezeption der Tradition und ihrer »Normativität«.

In der zweiten Frage hingegen ist das joachimitische Prinzip zu ersehen und sind die von ihm geweckten Hoffnungen formuliert: die Erwartung einer neuen, ganz »spirituellen« Kirche.

Heute haben der Katholizismus und der Protestantismus sich mit ein und derselben säkularisierten idealistischen Auffassung über den Geist (»absoluter« und »universaler« Geist) auseinanderzusetzen. In manchen katholischen Kreisen geht ein starker Prozeß der Angleichung an den Protestantismus vor sich, und wenn dies einen wirklichen ökumenischen Fortschritt bedeuten würde, könnte man sich darüber nur freuen. In Wirklichkeit aber muß man

sich – auf beiden Seiten – ernstlich fragen, ob das nicht eher damit zusammenhängt, daß sie beide in das breite Becken des Joachimismus schlittern. Wir stellen diese Frage nicht nur aus Schmerz über die unbegreifliche Blindheit weiter Teile des neueren Katholizismus, sondern auch in Besorgnis um die protestantische Identität.

Was uns den Plan Gottes oft nur bruchstückhaft und stumpf verstehen und lieben läßt, ist der Mangel an »Vertrautheit« mit dem Trinitätsmysterium. In der Geschichte der theologischen Reflexion ist es deswegen zu einem doppelten Irrtum gekommen. Zunächst hat dieser Mangel die Annäherung an das innere Leben Gottes steril werden lassen (so wurde der Traktat »De Trinitate« mit subtilen rationalistischen Fragen darüber durchspickt, wie sich die Wesenseinheit mit der Dreiheit der Personen vereinbaren lasse). In neuerer Zeit sodann verlegt man sich im Bestreben, das Mysterium zu verlebendigen, darauf, die Trinität in ihrem dreifachen Handeln an uns zu schildern, wobei man die Ansicht vertritt, die Haltungen des Dreieinigen Gottes in der Geschichte (die »heilsökonomische« Trinität) und das innertrinitarische Leben (»immanente« Trinität) seien völlig deckungsgleich.

Diese Behauptung ist aus einem doppelten Grunde falsch: 1. Gott in der Geschichte aufgehen lassen heißt sein Leben schrecklich einengen; 2. wenn Gott sich offenbart, dann darum, weil er sich in der Geschichte nicht nur bekunden, sondern uns in ihr einen Zugang zu seinem überfließenden Leben öffnen will.

Das Mißverständnis beruht im Grunde auf Folgendem: Zwar ist der Logos-für-uns und der Logos-an-und-für-sich ein und dieselbe Person: Christus, doch ist dieser gekommen, damit wir in ihm wirklich Zugang zur Trinität haben, d. h. zu der nicht in Worte zu fassenden, reichhaltigen, ewigen Beziehung, die der Logos zum Vater und zum Geist hat.

Zweitens ist dieses Wir, das berufen wird, in das trinitarische Mysterium einzutreten, nicht gegnerisch und undifferenziert. Zu den unzähligen, höchst persönlichen Du, an die der dreieine Gott sich wendet, gehören auch solche, denen die Gnade gewährt, zusammen mit Christus in das innerste Leben Gottes einzudringen und davon zu der Kirche zu »sprechen«.

Die Theologen sind bereit, auch von derjenigen Geschichte theologisch zu sprechen, die nicht nur von der Trinität zu uns verläuft, sondern von uns zu der Trinität zurückführt.

Wir müssen wieder lernen, über den ewigen »Liebesaustausch« nachzusinnen, worin der Entschluß, der Plan und die Liebe zur Schöpfung gefaßt werden. Dann versteht man, daß die ganze Schöpfung in Freiheit in einen Wirbel innergöttlicher Beziehungen und interpersonaler Bewegungen hineingezogen wird. Die Beziehungen des Vaters, des Sohnes und des Geistes zur Schöpfung lassen sich nicht oberflächlich als sukzessive deskriptive Appropriationen schildern und denken, während man in Wirklichkeit weiterhin in

trockenen philosophischen Begriffen denkt. Nur dann, wenn man die Schöpfung wirklich als die »zweite Gabe« auffaßt, die von der Liebe überströmt, die der Vater dem Sohn schenkt, und von der, die der Sohn empfängt und erwidert, und von der des Geistes, der ihre gegenseitige »erste« Gabe ist, wird der ganze Geschichtsfluß so gesehen, daß die Inkarnation (der Abstieg des Sohnes in die Welt) auch das Ereignis ist, dem der Vater und der Geist von Ewigkeit her beständig zugewandt sind.

Wir verstehen dann, weshalb der Geist sich nie vom Logos trennen kann. Und der Logos kann sich nicht mehr vom Fleisch trennen, das er angenommen (und worin er die ganze Schöpfung »zusammengefaßt«) hat. Also wird der Geist sich ebenfalls nie vom »Fleisch des Logos« trennen.

Der Vater kann und will den Geist nur »im Namen Christi« senden, und der Geist kann nur an das »erinnern«, was Christus gesagt hat (Joh 14,26). Jesus hat ja wörtlich versichert: Der Geist »wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird sagen, was er hört . . . Er nimmt von dem, was mein ist, und wird es euch verkünden« (Joh 16,13-14).

Doch müssen wir noch über das Mysterium der totalen Inkarnation des Logos nachdenken, mit der der Geist von Ewigkeit her befaßt und verbunden ist. Unter »totaler Inkarnation« verstehen wir den Gesamtplan, wonach der Vater gewollt hat, daß der Logos (sein »Wort«) im Fleisch präsent werde, sich »in es zusammenfasse«, wie ein vielberedeter patristischer Ausdruck lautet. Dieser Plan ist sehr weit und sehr organisch. In Übereinstimmung mit der ganzen christlichen Tradition darf und muß man nämlich von einer vielfältigen Inkarnation des Logos sprechen. Wir werden sie in ihren sukzessiven Etappen schildern, doch hängen diese alle mit dem Zentrum eng zusammen.

1. Die Inkarnation des Logos im Fleisch Christi »de Spiritu Sancto«

Im Zentrum, in der »Fülle der Zeit« steht die Empfängnis durch die Jungfrau. Das Apostolische Glaubensbekenntnis sagt einfach: »empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria«. Die Formel des Konzils von Konstantinopel erklärt: »Er ist vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden.« Unser Glaube sieht also den Geist im Leib einer Jungfrau am Werk, so daß der, der »aus der Wesenheit des Vaters von Ewigkeit gezeugt« wird, »in der Zeit aus der Wesenheit der Mutter geboren« ist (wie das alte Athanasianische Glaubensbekenntnis sich ausdrückt).

Wenn wir uns auch vor jeder groben Spekulation und sinnlichen Vorstellung – nach Art der weitverbreiteten alten heidnischen Mythen – noch so sehr hüten, um die absolute Andersheit des christlichen Dogmas zu wahren, dürfen wir doch nicht vergessen, daß es sich eben doch um ein wirkliches Handeln des wirklichen Geistes Gottes im wirklichen Leib einer Jungfrau

handelt, die durch dieses Tun ganz konkret Mutter wird. Von da an bleibt der Geist mit dem Leib Christi verbunden, wohnt oder »ruht« beständig in ihm, obwohl sein Wirken fast nicht wahrzunehmen ist, weil es ganz darin besteht, den menschgewordenen Sohn beständig auf den Vater zu beziehen und den Vater auf den Sohn, der von ihm in das Fleisch gesandt worden ist. Erinnern wir uns kurz an das Harren des Täufers auf den, der »mit dem Heiligen Geist taufen wird« (Mt 1,7), an die Epiphanie des Geistes während der Taufe Jesu (Mt 3,16 u. par.) und insbesondere an das genaue Zeugnis des Vorläufers, wonach der Geist bei Jesus bleibt (Joh 1,33-34), an die feierliche »Antrittspredigt« Jesu in Nazaret (»Der Geist des Herrn ist über mir . . . « – Lk 4,18ff.), wonach das ganze messianische Handeln Christi unter dem Antrieb des Geistes erfolgt (vgl. Mt 4,1; 12,28). Kurz, Jesus zeigt, daß er den Geist beständig und ausschließlich besitzt, und zwar sosehr, daß er ihn als ein sein zweites Ich verheißen und senden kann (Joh 14,16; 15,26; 16,7). Wirklich, »der, den Gott gesandt hat, . . . gibt den Geist unbegrenzt« (Joh 3,34; vgl. 7,39), und in seinem Tod und seiner Auferstehung wird er zeigen, mit welch »substantieller« Totalität er an seiner Verheißung festzuhalten gedenkt (vgl. Joh 19,30 und 20,22).

a) Der Geist und die Jungfrau-Tochter Sion

Betrachten wir nun die höchst konkrete Beziehung zwischen dem Geist und der Jungfrau von ihrem Zusammenhang mit dem Alten Testament her. Die »Kindheitsevangelien« sind absichtlich mit Ausdrücken aus dem Alten Testament und mit Bezugnahmen auf es aufgebaut, doch wird diesen sozusagen das Gewicht des Fleisches angehängt: Es handelt sich um die konkrete Mutterschaft der Jungfrau in bezug auf den wahren, konkreten Sohn Gottes. All dies will uns die unsägliche Gewißheit vermitteln, daß der Gebenedeite »Frucht des Leibes« (Lk 2,26) geworden ist.

Der Evangelist Matthäus stellt angelegentlich die Genealogie Jesu zusammen, um diesen in die lebendige Geschichte Israels einzubetten, doch bricht er dann die Generationenreihe ab mit dem Namen einer Jungfrau, »die ein Kind erwartete – durch das Wirken des Heiligen Geistes« (Mt 1,18). Und Josef, ihr Verlobter, muß »das Kind, das sie erwartet« und das »vom Heiligen Geist ist« (Mt 1,20), »väterlich« zu eigen übernehmen. In ihrer totalen Einwilligung (als Jungfrau dem Geist und dem Leib nach) bietet Maria sich als Raum für die endgültige Ausgießung des Heiligen Geistes an, die das ganze Alte Testament hindurch verheißen und vorverkostet wurde – eine befruchtende und erneuernde Ausgießung.

b) Der Geist und Israel

Rückblickend stoßen wir auch auf die Beziehung des Geistes mit dem Volk

Israel, die ebenfalls auf die Inkarnation Gottes vorbereitet. Schon um zu lernen, den Geist zu begreifen, mußten die Israeliten auf stark leibliche belebende Erfahrungen (des Windes und des menschlichen Atems) zurückgreifen, von wo sie dann zum Begriff eines lebendigen Gottes aufstiegen. Doch weil dieser Gott sich vor allem in der Geschichte offenbarte, wurde diese zum Hauptbereich des Wirkens seines Geistes, zumal die Geschichte einiger von ihm »Ergriffener«, »Getriebener«, »Erschütterter«, »Geleiteter«, mit ihm »Ausgestatteter«. Doch auch das ganze Volk wußte, daß es durch ihn wiederaufleben werde. »Ich selbst bringe Geist in euch, dann werdet ihr lebendig . . . Geist, komm herbei von den vier Winden! Hauch diese Erschlagenen an, damit sie lebendig werden« (Ez 37,1-10). Und alle erwarteten, daß sich an ihnen eine Verheißung erfülle: »Ich lege meinen Geist in euch« (Ez 36,27). Doch erahnte man, daß es einen Menschen geben müsse, der den Geist in seiner ganze Fülle empfängt und besitzt (Jes 11,1-2).

c) Der Geist und die ganze Schöpfung

Zuletzt muß das Harren auf den Geist bis auf den Ursprung des Menschengeschlechts (Gen 2,7) und die Erschaffung der Welt (Gen 1,1) zurückdatiert werden. Der Geist ist irgendwie die »Seele« jedes Menschen und jedes Volkes und von allem, was existiert. Um zu leben und wieder zum Leben erweckt zu werden, um erschaffen und neugeschaffen zu werden (Ps 104), muß alles den Hauch Gottes erhalten.

Das Atmen der Schöpfung ist ein Angehauchtwerden vom Geist Gottes und ein ihm Entgegenhauchen. Und so schwierig auch wahrzunehmen ist, »woher er kommt und wohin er geht« (Joh 3,8), so verspürt doch jeder Mensch seine Stimme, weil sie mit dem Atem des Daseins einhergeht. Thomas von Aquin zufolge ist der Geist »das Prinzip der Erschaffung aller Dinge« *(principium creationis rerum)* gewesen, weil er »procedit per modum amoris«, und die Schöpfung von der Liebe gewollt und motiviert ist.[1]

Von der geistgewirkten Inkarnation des Logos bis zu den Ursprüngen der Schöpfung gewahrt man stets, daß der Geist eine Tendenz zum Körper, zum Fleisch, zu der konkretesten Konkretheit hat, bis dann eben der Raum eines Menschenleibes (des der Jungfrau und des Christi) zur Stätte wird, in der er ruht.

Diese Inkarnierungstendenz des Geistes tritt noch offensichtlicher zutage, wenn man von Christus ausgehend sein Wirken in der Phase der Rückkehr und der Rückführung der ganzen Schöpfung zum Vater nachzeichnet. Wir

1 Summa contra gentiles, l. 4, c. 20.

gehen deshalb noch einmal den gleichen Weg, doch von der Gegenseite aus: von der Erfüllung und Fülle her.[2]

d) Der Geist und Maria als Mutter der Kirche

Wir müssen also noch einmal von der Beziehung zwischen dem Geist und der Jungfrau sprechen, doch sehen wir Maria nun als Mutter und Erstlingsfrucht der Kirche und der neuen Schöpfung.

Man ersieht diese Beziehung schon aus der Struktur der Genealogien des Evangeliums, doch wird sie erst dann voll enthüllt, als Jesus am Kreuz »haucht« und so seinen Geist gibt, nachdem er Maria dem Jünger und den Jünger der Mutter gegeben hat (Joh 19,27-30). Und zwischen beidem besteht eine offenbarende Folgerichtigkeit, die auch exegetisch begründet ist.

Daß schließlich Maria im Abendmahlssaal unter den betenden Jüngern zugegen ist, als man die pfingstliche Herabkunft des Geistes erwartet (Apg 1,14), weist darauf hin, daß die Mutter voll in das Gewebe der Kirche eingewoben, aber auch der »Ort« der größten Vertrautheit mit dem Geist ist, der kommt, weil er schon gänzlich geschenkt und gänzlich empfangen worden ist.

e) Der Geist und die Kirche

Nachdem der Geist sich die gehorsame Jungfrau vorgeformt hat, nachdem er sie das Wort Gottes empfangen und gebären ließ, formt er nun mit ihr die Braut Kirche: Er verbindet sie mit sich und läßt sie das Wort Gottes im Herzen der Menschen weitergebären.

Das kirchliche Wirken des Geistes besteht in der Spiritualisierung des Menschen, indem es ein »Leben im Geist«, ein »Leben gemäß dem Geist« (vgl. Röm 8,2-14; Gal 5,16-25) ermöglicht. Doch die grundlegenden Beziehungen zwischen dem Geist und Maria verlangen weiterhin, daß dieses Wirken sich auch leiblich verdichtet. Daß der Geist in den Gläubigen den Leib Christi bildet, hat in der Apostelgeschichte eine geradezu figurative Evidenz (man denke an den ganzen Bericht über Stephanus): Die Worte und Gesten sind die Christi als Widerhall und leibliche Verlängerung.

Der Geist ist die Kraft, die einerseits die Jünger Christus angleicht und andererseits sie antreibt, Christus »bis zu den Enden der Erde« zu tragen (Apg 1,8).

Die Gaben, die der Geist über die Kirche ausschüttet (als Liebe, die in das Herz geschüttet wird), sind vielfältig, überreiche Energien, doch hat er dabei zum einzigen Ziel, den Leib Christi aufzubauen, und zwar sosehr, daß dieses

2 Um den engen Parallelismus zu dem bis jetzt Gesagten anzudeuten, verwenden wir zur Bezeichnung der einander entsprechenden Inhalte die gleichen Siglen (a, b, c).

Gesetz die für den Gebrauch der erhaltenen Gaben absolut geltende Regel ist.

Alles, was die Schrift vom Wirken des auferstandenen Christus sagt, sagt sie gleichfalls vom Geist und umgekehrt, doch nicht in dem Sinn, daß sie vertauschbar wären: Der Leib ist der Christi, doch nun hat der Geist die Aufgabe, ihn durch den Leib der Gläubigen in Zeit und Raum präsent zu machen.

f) Der Geist, das himmlische Jerusalem, die neue Schöpfung

Wir waren bis zur Beziehung mit dem Kosmos zurückgegangen und gelangen nun zum himmlischen Jerusalem, zum neuen Himmel und zur neuen Erde. Schon durch den Mund des ersten Apostels vernahm die Kirche, daß durch ihr Mysterium nun »der Geist ausgegossen wird über alles Fleisch« (Apg 2,17), und die Geschichte, die sie bis zum Ende der Zeiten erlebt, ist die Geschichte dieser Ausgießung. Wenn der Geist die ganze Schöpfung Christus unterworfen haben wird, wird der inkarnierte Logos alles wieder dem Vater übergeben, und der von der trinitarischen Liebe vibrierende Kreis wird alles und alle umfangen und in seine unendlichen Räume aufnehmen, die von der Liebe beseelt sind.

Inzwischen wartet die ganze Schöpfung auf ihre Befreiung. Und diejenigen, die »als Erstlingsgabe den Geist haben«, »seufzen mit ihr« und warten auf »die Erlösung des Leibes«. Und »der Geist tritt für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können« (Röm 8).

2. Die Inkarnation des Logos im Leib der Schrift und im Leib der Eucharistie

Die totale Inkarnation, an der der Geist unermüdlich am Werk ist, hat noch Kehrseiten. Die christliche Tradition hat nämlich ausdrücklich von zwei weiteren Inkarnationen des Logos gesprochen: von der im Leib der Schrift und der im eucharistischen Leib (und im sakramentalen »Leib« ganz allgemein). Beide hängen eng miteinander zusammen.

a) Der Leib der Schrift

Schon für Origenes ist diese Inkarnation des Logos in der Schrift »universaler und spiritueller« als die »im Leib aus Fleisch«, und zwar so sehr, daß er die Bibel als »einzigen und vollkommenen Leib des Logos«, als »Leib der Wahrheit« bezeichnet.[3]

Bevor wir uns einem gewissen instinktiven Unbehagen überlassen, wollen wir nachzudenken versuchen. Die Aussage, der Logos habe einen Menschen-

3 Vgl. H. U. von Balthasar, Origenes, Geist und Feuer. Salzburg ^{2}1951.

leib angenommen, läuft auf die Behauptung hinaus, daß das Ewige Wort leibliche Menschenworte vernimmt und ausspricht.

Von den von ihm (dem inkarnierten Wort) gesprochenen Worten führt eine eiserne Logik zu den (von den Jüngern) gehörten Worten und somit zu den schriftlich niedergelegten und der Kirche übergebenen Worten. In ihrer Inspirationslehre hat die christliche Tradition diesen Vorgang stets als ein bestimmtes Handeln des Heiligen Geistes aufgefaßt und bezeichnet »Die Heilige Schrift ist Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde« *(Dei Verbum 9)*, so daß sie nicht nur die Stimme Christi, sondern auch »die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen läßt« (ebd. 21).

Um diesen harten Kern, worin sich der Logos in gehörten und niedergeschriebenen Worten zum Ausdruck bringt, gliedert sich die ganze Schrift, vorerst als Vorbereitung darauf: »Ausgehend von Mose und den Propheten legte er (Christus) ihnen dar, was in der gesamten Schrift von ihm geschrieben steht« (Lk 24,27). Sodann als Weiterführung und Ausfaltung: das ganze Neue Testament als Niederschrift von Erinnerungen, Predigten, Gedanken, die das Christusereignis veranschaulichen (vgl. 1 Joh 1,1-3). Daher sind allein der Geist (dessen Wirken auch das schriftlich niedergelegte Gotteswort »konzipiert« hat) und die Braut Kirche (ihr in der Geschichte lebender Leib) gemeinsam imstande, ein adäquates Schriftverständnis zu bieten. »Die Braut des fleischgewordenen Wortes, die Kirche, bemüht sich, vom Heiligen Geist belehrt, zu einem immer tieferen Verständnis der Heiligen Schriften vorzudringen, um ihre Kinder unablässig mit dem Worte Gottes zu nähren« *(Dei Verbum 23)*.

b) Der eucharistische Leib

Dieser Hinweis der Konzilskonstitution »Dei Verbum« auf die Schrift als Nahrung läßt uns ersehen, wie die »Logik« des inkarnierten Logos weitergeht. »Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie . . . vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlaß das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht« (ebd. 21).

Die Botschaft des Alten Testamentes enthielt schon den Gedanken, daß man von Gott leben und sich von ihm nähren kann, und führte so eine gewisse sakramentale Struktur ein. Denken wir nur an die die Gemeinschaft mit Gott andeutenden heiligen Mähler (Dtn 12,12; 14,10), an die Schaubrote, die Erstlingsbrote, die ungesäuerten Brote, an die Sühneopfer und vor allem an das Manna, welches Verlangen nach dem »Brot vom Himmel« (Ps 78,24) und nach der zarten Liebe des Schöpfers weckte (Weish 16,20-21). Denken wir auch an das durststillende wunderbare Wasser, an das Öl, das segnet und

weiht, an den Wein, der erfreut – all das hat eine »messianische Tendenz« (vgl. Ps 24,4; 36,8-10; 63,3-6; 65,6).

Der Apostel Paulus hat klar auf den Zusammenhang zwischen diesen vorsakramentalen Zeichen und dem Geist hingewiesen in 1 Kor 10,1-5, worin die Betonung des Ausdrucks »geistlich« diese alte sakramentale Struktur mit dem geistgewirkten Inkarnationsmysterium verbindet.

Die Inkarnation im eucharistischen Leib steht in Analogie zu der im Leib der Schrift und zu der Inkarnation des Logos in seinem natürlichen Leib. Diese drei Inkarnationen werden von der entgegengenommen, auf die alles bezogen ist: von der Kirche, die gleichfalls ihrem Mysterium, d. h. ihrem tiefsten Wesen nach »Leib Christi« genannt wird. Ihr kommt es zu, »die Schrift zu lesen«, »die Eucharistie zu vollziehen« und »die leibliche Inkarnation des Logos in der Zeit weiterzuführen«. Ein gemeinsamer Ausdruck verbindet die Rede vom auferstandenen Leib Christi, die vom Schriftleib, die vom eucharistischen Leib und die vom kirchlichen Leib: der Begriff »geistlicher Leib«. Dieser Ausdruck gilt für sie alle unterschiedslos. Doch das Beiwort »geistlich« will den vollsten Realismus nicht im geringsten beeinträchtigen: er bezeichnet stets den konkreten Leib Christi, insofern dieser vom Geist empfangen ist, und den der Geist gegeben hat und weiterhin gibt. Kurz, der Geist bewirkt, daß der Leib Christi in jeder Darbietungsweise der wahre Leib Christi ist.

Um zu einem Schluß zu kommen, der sämtliche Aspekte zusammenfaßt, können wir hier ein beredtes Bild von O. Clement anführen: »Christus hat aus der Erde nicht einen Raub, sondern eine Eucharistie gemacht, ein brüderliches Teilen, eine Opfergabe an den Vater, eine Sprache und ein Fleisch der Gemeinschaft. Im Sakrament durchdringt er sie geheimnisvoll mit der Kraft des Geistes. Die Kirche des Heiligen Geistes ist so die wiederhergestellte Transparenz der Erde. Dank ihr, dem Mutterboden des Reiches, ist die Menschheit berufen, über den chaotischen, todbringenden Zustand der Welt zu triumphieren und darauf hinzuwirken, daß die Erde als ›Leib des Geistes‹, als ›Leib Christi‹ zutage tritt.«[4]

4 Il volto interiore. Milano 1978, S. 87.

Der Sinn des Filioque

Von Leo Scheffczyk

Die Frage nach dem Ausgang des Heiligen Geistes führt in solche Tiefen des Trinitätsglaubens hinein, daß man sie gelegentlich nur noch als Angelegenheit subtiler theologischer Spekulation verstehen möchte, deren Erörterung für das Leben des Glaubens kaum von Bedeutung sei. Zudem erscheint der um diese Frage seit über einem Jahrtausend zwischen »Lateinern« und »Griechen« wogende Streit im Zeitalter des Ökumenismus als ein Anachronismus.

Andererseits erfordert die Tatsache Beachtung, daß die Frage auch im heutigen ökumenischen Gespräch nicht ohne innere Anteilnahme erörtert wird, wobei immer auch ihre Bedeutung für den Trinitätsglauben wie für den Glauben an den Heiligen Geist unter religiös-praktischem Aspekt gesehen ist[1]. Wenn dabei auch nicht mehr die einstige Kampfesstimmung vorherrscht und die Auseinandersetzung dem Bereich der Polemik weithin entzogen ist, hat sich eine vollständige theologische Übereinstimmung noch nicht finden lassen, so daß das Ringen um die Wahrheit weitergeht und die Spannungen nicht behoben sind.[2] Das ist aber nicht einseitig als Nachteil zu verbuchen. Die Diskussion ist nicht zuletzt deshalb von positiver Bedeutung, als sie den Blick aller Beteiligten auf das Geheimnis des innertrinitarischen Lebens und auf seine Heilsbedeutung richtet, die heute von einem sich rein pragmatisch und welthaft verstehenden Christentum leicht übersehen wird.

1. Das ursprüngliche Anliegen

Ohne hier die oft beschriebene Geschichte des Streites um das Filioque zwischen Abendländern und Morgenländern zu wiederholen, ist der Hinweis angebracht, daß sich die Formel vom Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater *und* dem Sohne in den ältesten Glaubensbekenntnissen nicht findet. Das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis (381),[3] das in die römische Liturgie aufgenommen wurde und heute noch dem Westen und den

---

1 Vgl. D. Staniloae, Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seine Beziehung zum Sohne als Grundlage unserer Vergöttlichung und Kindschaft. In: L. Vischer (Hrsg.), Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Frankfurt a. M. 1981, S. 153-163.

2 Bericht: Das Filioque in ökumenischer Sicht, ebd., S. 9-23.

3 J. Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel. In: Geschichte der ökumenischen Konzilien (hrsg. von G. Dumeige u. H. Bacht) I. Mainz 1964, S. 207ff.

getrennten Kirchen des Ostens gemeinsam ist, bekennt zwar ausdrücklich die Gottheit des Heiligen Geistes, sagt aber bezüglich seines Ursprungs nur, daß er »vom Vater ausgeht« (DS 150).

Die Betonung des »Ausgehens« des Heiligen Geistes vom Vater war für die Kirchenversammlung von Konstantinopel, die ja gegen die Leugner der Gottheit des Heiligen Geistes Stellung nehmen wollte, genauso ein Bekenntnis zur Gleichwesentlichkeit des Geistes mit dem Vater, wie es die Erwähnung des »Gezeugt«-Seins des Sohnes durch den Vater für die zweite göttliche Person war. Aber das Konzil brachte das Ausgehen des Heiligen Geistes nicht mit dem Sohn in Verbindung; wohl aber sprach es dem Heiligen Geist »mit dem Vater und dem Sohne« die gleiche göttliche Verehrung zu: »Er wird mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht.«

Mit der Nichterwähnung des Sohnes beim Hervorgehen des Heiligen Geistes wollte das Konzil gewiß nicht jede Beziehung des Sohnes zum Geiste im innertrinitarischen Leben leugnen. Das läßt sich auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Theologie erkennen, die im Westen wie im Osten einen solchen Zusammenhang durchaus sah und ihn auch formulierte. Dem Abendland bietet Tertullian († nach 220) gleichsam das Stichwort an, wenn er sagt, daß die dritte Person aus dem Vater und dem Sohne ist *(Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio)* oder daß der Heilige Geist aus dem Vater ist durch den Sohn *(Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium)*.[4] Über Hilarius v. Poitiers († 367), der auch die griechische Theologie kannte, und über Ambrosius († 397) gelangte diese Anschauung und Aussageweise zu Augustinus († 430), dem die Betonung der Einheit der drei Personen ein besonderes Anliegen war. Aber dem Ursprung nach sind die drei Personen verschieden, weil der Vater ursprungslos ist, der Sohn gezeugt ist und der Heilige Geist, welcher der Geist beider ist, von beiden hervorgeht.[5] Der Kirchenvater von Hippo gebraucht zwar den Ausdruck »Filioque« noch nicht, aber er vertritt durchaus seinen Gehalt. Andererseits weiß er auch um das den Griechen besonders wichtige Anliegen, den Vater als das schlechthinnige Ursprungsprinzip anzuerkennen, aus dem der Geist »principaliter« hervorgeht.

Aber auch die griechischen Kirchenväter sind weit davon entfernt, die Verbindung zwischen dem Sohn und dem Geist im innertrinitarischen Leben zu leugnen. Der Vorkämpfer für die wahre Gottheit des Sohnes gegen den Arianismus, Athanasius d. Gr. († 373), erklärt, daß das Wesen des Vaters durch die Vermittlung des Sohnes auf den Geist übergehe[6]. Basilius d. Gr. († 378) drückt das in der für das griechische Denken insgesamt charakteristi-

---

4 Adv. Prax. 8.

5 De trinitate XV, 27.

6 Ad Serap. ep. 3 n. 1.

schen Formel aus, daß der Heilige Geist »aus dem Vater durch den Sohn« hervorgehe.[7]

Hieran wird deutlich, daß das griechische Denken mehr dem linear-dynamischen Modell einer Entfaltung aus dem Urgrund des Vaters zuneigt und den Nachdruck auf die Monarchie des Vaters im innertrinitarischen Prozeß legt. Gregor v. Nyssa († 394) veranschaulicht den Gedanken von dem väterlichen Urgrund und der Monarchie des Vaters mit Hilfe des Bildes von der Lampe, die eine zweite entzündet und vermittels dieser eine dritte aufleuchten läßt. Der Sohn ist danach an dem Hervorgehen des Geistes mitbeteiligt; denn »wie der Sohn mit dem Vater verbunden ist und von Ihm sein Wesen empfängt, ohne in seinem Wesen später zu sein als er, so empfängt der Heilige Geist sich seinerseits vom Sohn, der vor der Hypostase des Geistes betrachtet wird einzig und allein hinsichtlich der Kausalität . . .«[8]

Allerdings deutet sich hier auch das Eigentümliche der östlichen Denkart an, die in apophatischer Weise vor einer begrifflichen Festlegung der Ursprungsverhältnisse absieht und das Geheimnis unausgedrückt lassen möchte. Aber auch ohne begriffliche Bestimmung trifft der Nyssener den Sinn der Formel »aus dem Vater durch den Sohn«[9] für den Ausgang des Heiligen Geistes, für den Epiphanius († 403) kurz danach sogar den Ausdruck »aus dem Vater und dem Sohn«« verwendet.[10]

Die Mitbeteiligung des Sohnes am Hervorgang des Heiligen Geistes war ursprünglich in der westlichen und östlichen Tradition anerkannt, unbeschadet der Tatsache, daß beide Seiten unreflektiert und unausgedrückt noch verschiedene Grundvorstellungen damit verbanden. Davon aber wurde der gemeinsame Glaube so wenig berührt, daß gegen Ende der patristischen Zeit Maximus Confessor († 622) sagen konnte: »Ebenso wie der Heilige Geist aufgrund seiner Natur dem Wesen des Gottes und Vaters gemäß existiert, ebenso ist er aufgrund seiner Natur dem Wesen des Sohnes gemäß, insofern er durch den gezeugten Sohn wesensmäßig vom Vater ausgegangen ist.«[11] Ein eindeutiges Zeugnis für die ursprüngliche Gemeinsamkeit im Glauben trotz des unterschiedlichen Ausdrucks bietet auch das feierliche Glaubensbekenntnis des 7. Ökumenischen Konzils von Nikaia (787), in dem bestätigt wurde, daß »der Geist durch den Sohn vom Vater ausgegangen ist«[12].

---

7 De Spiritu Sancto 18, 45.

8 PG 45, 464; vgl. dazu J.-M. Garrigues, Katholischer Standpunkt zur gegenwärtigen Situation des Filioque-Problems. In: Geist Gottes – Geist Christi, S. 127.

9 Vgl. Y. Congar, Der Heilige Geist. Freiburg 1982, S. 350.

10 Haer. 62, 4.

11 PG 90, 672.

12 Mansi, Collectio Conciliorum XII, 1122.

So wurde auch die (etwa seit dem fünften Jahrhundert) in einigen Teilkirchen des Abendlandes (Spanien) erfolgende Einbeziehung des Filioque in das Credo auf keiner Seite als eine grundstürzende Neuerung empfunden. Über die geschichtlichen Gründe für diese Einführung (die kanonisch dem Gebot des Konzils von Ephesus bezüglich der Unveränderlicheit des Glaubensbekenntnisses zuwiderlief) herrscht keine letzte Klarheit. Es scheint, daß dabei die noch verbliebenen arianischen (und priscillianistischen) Strömungen im Abendland einen gewissen Einfluß ausübten; denn mit dem Filioque konnte bekräftigt werden, daß der Sohn das Wesen mit dem Vater gemeinsam hat und daß er sich vom Vater in nichts anderem unterscheidet als im personalen Gegenübersein, das auf der Zeugung beruht.

Aber diese Begründung allein wirkt wohl nicht klärend, wenn man nicht hinzufügt, daß im Abendland kraft der hier entwickelten (auch von Alexandrien beeinflußten) theologischen Tradition eine besondere Aufnahmebereitschaft für das Filioque bestand; denn das abendländische Trinitätsdenken war (zumal bei Augustinus) in etwa »essentialistisch« ausgerichtet, insofern es von der Wesenseinheit ausging und die Verschiedenheit der Personen gleichsam »im Rahmen« der wesentlichen Einheit deutete. Dafür bot sich als feinste Unterscheidungslinie, welche die Einheit doch nicht antastete, der (im Osten besonders bei Gregor v. Nazianz verwendete) Begriff der »Beziehung« an. Wenn so die Personenverschiedenheit aus den gegenseitigen Ursprungsbeziehungen heraus erklärt wurde, dann mußte eine solche Beziehung auch zwischen dem Sohn und dem Geist vorwalten. Darum erfolgte die Einbeziehung des Filioque in das Credo nicht nur zur Verdeutlichung der Wesenseinheit von Vater und Sohn, sondern auch zur Bekräftigung des Sohn-Geist-Verhältnisses als eines innertrinitarischen Personenverhältnisses.

Dabei betrachteten die Abendländer das Geheimnis der Trinität nicht nur unter einem spekulativ-immanenten Aspekt. Sie beachteten stets auch (wie besonders Augustins Kennzeichnung des Heiligen Geistes als *donum* = Geschenk ausweist) den heilsgeschichtlich-ökonomischen Aspekt der Offenbarung der Dreieinigkeit in der Geschichte. Hier brachten sie die Wahrheit zur Geltung, daß der Heilige Geist auch als Geist des Sohnes offenbar wurde (vgl. Gal 4,6; Röm 8,9 u. ö.). Es war für ihren denkerischen Ansatz nur folgerichtig, wenn sie das Sohn-Geist-Verhältnis, wie es die Heilsgeschichte darbot und biblisch begründete, in der immanenten Trinität verankerten. So vermochten sie der Trinitätslehre einen streng einheitlichen Zug zu verleihen, der auch der Lebendigkeit ihres Denkens von der Dreieinigkeit zugute kam; denn indem die aus der Offenbarungstrinität erkannte enge Beziehung zwischen Sohn und Geist in der immanenten Trinität verankert wurde, mußte das Verhältnis von Sohn und Geist (aber auch beider zum Vater) eine reichere Differenziertheit und Lebendigkeit annehmen, als in einer linearen Abfolge von Vater, Sohn und Geist erkennbar war. Dem Verständnis dieser inneren

Lebendigkeit diente auch die »psychologische« Trinitätsauffassung Augustins, die aus dem Vergleich mit dem menschlichen Geistesleben *(mens – notitia – amor)* Licht auf die Bewegtheit und den Zusammenhang der innertrinitarischen Prozesse warf.

2. Die konsonanten Traditionen

In jedem Falle war das abendländische Denken davon überzeugt, daß die Hinzufügung des Filioque (welche noch i. J. 810 von Papst Leo III. aus Gründen der Verpflichtung gegenüber der Tradition abgelehnt wurde und erst um 1014 durch die Kirche von Rom erfolgte) nur eine Explikation der Wahrheit von der Wesenseinheit und der Dreipersonalität des göttlichen Seins bedeutete. Sie geschah auch nicht im Gegensatz zur ostkirchlichen Auffassung, wie auch diese bis zu Photius († 891) die Hinzufügung nicht als Glaubensirrtum ansah. Diese Zuspitzung erfolgte erst im Mittelalter, nicht ohne Zutun beider Seiten.[13] Es bleibt aber bemerkenswert, daß zu Beginn der Neuzeit Päpste wie Klemens VIII. (1592-1605) und Benedikt XIV. (1740-1758) zwar den Glauben an den Ausgang des Heiligen Geistes auch vom Sohne für notwendig erklärten, nicht aber die Einfügung des Filioque ins Credo.

Diese differenzierten und den Ostkirchen entgegenkommenden Stellungnahmen waren von der Überzeugung getragen, daß das trinitarische Glaubensbekenntnis in seinem Kern durch die explizierende Funktion des Filioque nicht versehrt wird, daß aber auch umgekehrt die Formel »vom Vater (allein)«, vor allem, wenn sie mit dem bei den östlichen Kirchenvätern gebrauchten »per Filium« versehen wird, als zutreffende Wiedergabe des trinitarischen Glaubens zu verstehen ist. Die abendländische Theologie war hier, aufs Ganze gesehen, immer geneigt, in dem bloßen »a patre« den von den Griechen als wesentlich erachteten Gedanken von der »Monarchie« des Vaters, von seiner Ursprungslosigkeit und innertrinitarischen Quellhaftigkeit anzuerkennen. Sie sah in der Nichterwähnung des Sohnes auch keine Gefahr, daß die zweite Person gänzlich aus dem Prozeß des Hervorgehens des Heiligen Geistes ausgeschaltet würde, da ja der Vater immer als »Vater des Sohnes« in der zeugenden Ursprungsbeziehung zum Sohne existiert, dieser aber, was genauso bedeutsam ist, die Übermittlung des göttlichen Wesens durch den Vater aktiv empfängt und bejahend entgegennimmt. So kann bei der Anerkennung des Vaters als des Ursprungsprinzips des Heiligen Geistes niemals von der Lebensverbindung zwischen Vater und Sohn abgesehen

13 Hierzu gehörten die Unionsdekrete der Konzilien von Lyon (1274) und Florenz (1439); vgl. A. Halleux, Für einen ökumenischen Konsensus über das Hervorgehen des Heiligen Geistes und die Zufügung des Filioque im Glaubensbekenntnis. In: Geist Gottes – Geist Christi, S. 71.

werden, die sich selbstverständlich auch in dem Hervorgehen (der »Hauchung«) des Heiligen Geistes als lebendig und wirksam erweist.

Auch dem von der griechischen Theologie erhobenen Einwand, daß durch die Mitbeteiligung des Sohnes am Hervorgehen des Heiligen Geistes die schlechthinnige Prinzipienhaftigkeit des Vaters angetastet und der Sohn zum zweiten Prinzip des Geistes erhoben würde, konnte die abendländische Lehrverkündigung begegnen; denn indem der Sohn sein Wesen vom Vater empfängt, erhält er von ihm auch die Befähigung zum Mit-Hervorbringen des Heiligen Geistes. Der Vater bleibt deshalb das »Prinzip ohne Prinzip« in der Trinität, der Sohn ist demgegenüber »Prinzip vom Prinzip« und darum kein zweiter, selbständiger Ursprung des Heiligen Geistes. So hieß es im Unionsdekret des Konzils von Lyon (1274), daß »der Heilige Geist ewig aus dem Vater und dem Sohne, nicht wie aus zwei Prinzipien, sondern wie aus einem Prinzip, nicht aus zwei Hauchungen, sondern aus einer einzigen Hauchung hervorgeht« (DS 850).

Die abendländische Glaubensverkündigung konnte sich dabei immer auch auf entsprechende Aussagen der östlichen Theologie stützen. Der für die Lehre des Ostens als hervorragende Autorität anerkannte Johannes v. Damaskus († 749) verstand die besondere ewige Beziehung zwischen dem Sohn und dem Geist als Grundlage für dessen zeitliche Sendung durch den Sohn in die Welt.[14] Im vierzehnten Jahrhundert war es der byzantinische Theologe Gregorios Palamas († 1359), der unter Berufung auf den Damaszener vom Ruhen des Geistes im Sohne spricht. Für ihn »gehören der Ausgang vom Vater und das Ruhen im Sohne zusammen«.[15] In unserem Jahrhundert hat der russische Theologe B. Bolotow in seinen »Thesen über das Filioque«[16] die Zeugung des Sohnes als die Bedingung für das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater bezeichnet und als Beweggrund wie als Grundlage dieses Ausgehens verstanden.

Im Hinblick auf solche Annäherungen hat neuerdings eine aus östlichen wie aus westlichen Theologen bestehende Gruppe von Fachgelehrten in einem Memorandum alternative Formulierungen für das Filioque vorgeschlagen, u.a. die folgenden: »Der Geist geht aus vom Vater des Sohnes«; »der Geist geht aus vom Vater durch den Sohn«; »der Geist geht aus vom Vater und leuchtet durch den Sohn.«[17]

Vom Standpunkt der westlichen Tradition wurden diese Angleichungen auch durch praktische Bekundungen legitimiert und gefördert. So hat Pius XI. in einem am 15. 11. 1925 in der Peterskirche nach griechischem Ritus

14 Vgl. D. Staniloae, a.a.O., S. 158.

15 Ebd., S. 159.

16 »Revue Internationale de Théologie« 6 (1898), S. 621-712.

17 Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen, S. 20.

zelebrierten Pontifikalamt das Filioque im Credo ausgelassen. Auch Johannes Paul II. sprach anläßlich der 1500-Jahrfeier des Konzils von Konstantinopel das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis ohne das Filioque.

Solche Erweise der Übereinstimmung sind nur möglich, weil die römische Kirche in der Ausdrucksweise der Griechen den von ihr mit dem Filioque intendierten Sinn eingeschlossen findet. Die abendländische Theologie erklärt darüber hinaus, daß die Betonung der Monarchie des Vaters und der Zurückführung des innertrinitarischen Lebens auf das Urprinzip des Vaters eine legitime Sichtweise darstellt, die (unter Einbeziehung der Zeugung des Sohnes) etwas von der einzigartigen Dynamik des im Vater begründeten Lebensprozesses erkennen läßt. M. J. Scheeben konnte so die griechische Formel sogar als eine »organische«[18] bezeichnen, in der sich eine naturhafte Bewegung, wie die von der Lichtquelle zum Glanz und Strahl gehende, ausdrücke. Er anerkannte sogar den »relativen Vorteil« dieser Ausdrucksweise, der darin gelegen sei, daß in ihr die besondere Stellung des Vaters hervorträte und das undifferenzierte Nebeneinander von Vater und Sohn vermieden werde.[19]

Man darf dieser Aussageweise aber auch als Vorzug die besondere Nähe zur Bibel und zur heilsökonomischen Betrachtungsweise des Verhältnisses von Sohn und Geist zubilligen. Unter jeder dieser Rücksichten ist die griechische Formulierung ein ergänzender Aspekt der lateinischen Formulierung, der keinen Glaubensunterschied hervorbringt, sondern als zusammenklingender Akkord gehört werden kann.

Die früher (von Photius, aber auch vom sogenannten Neuphotianismus) hervorgekehrte Dissonanz erscheint heute nicht mehr beherrschend. So räumen auch Vertreter der orthodoxen Theologie ein, daß das Filioque »nicht als ein impedimentum dirimens« für die Herstellung der Gemeinschaft zwischen der östlichen und westlichen Christenheit angesehen werden könne.[20] S. Bulgakow mahnt auch zur Vorsicht gegenüber der Annahme eines grundlegenden dogmatischen Unterschiedes, der eigentlich die ganze Lehre und das gesamte Leben der in diesem Punkte getrennten Christen beeinflussen und durchdringen müßte. Er stellt demgegenüber nüchtern fest: »Ich gestehe, daß ich ihn [den grundlegenden Unterschied] nicht habe herausfinden können; ja, mehr noch, ich würde sogar so weit gehen, einen solchen zu leugnen.«[21]

---

18 Handbuch der katholischen Dogmatik II: Ges. Schr. IV (hrsg. von M. Schmaus). Freiburg 1948, S. 373.

19 Ebd., S. 373.

20 P. S. Bulgakov, Le Paraclet. Paris 1946, S. 124.

21 Ebd., S. 124f.

So kommt die heute von katholischen Theologen gelegentlich vorgeschlagene Entfernung des Filioque aus dem Credo[22] nicht ganz überraschend, wenn sie auch unrealistisch und gerade der gegenwärtigen Situation der römischen Kirche unangemessen erscheint. Es läßt sich im Gegenteil zeigen, daß dem Filioque auch ein relativer Vorzug eignet, der nicht nur aus Traditionsgründen beachtet zu werden verdient.

3. Die Bindung des Geistes an den Sohn: heilsgeschichtlich – innertrinitarisch

Das Verhältnis von Sohn und Geist bietet sich uns dort am offensten dar, wo Gott sein Geheimnis überhaupt endgültig greifbar und sichtbar werden ließ: im Kommen des Gottessohnes und im Heilswerk Jesu Christi. Jesus Christus offenbarte uns nicht nur den Vater (»Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen«: Joh 14,9), sondern auch den Heiligen Geist. Das Christusereignis als Wort- und Tatgeschehen eröffnet den ersten und bleibenden Zugang zum Geheimnis der Trinität wie auch zu dem darin eingebetteten Bezug von Sohn und Heiligem Geist.

Es gibt eine Form des »ökonomischen Filioque«, welche das innertrinitarische Verhältnis von Sohn und Geist in der Beziehung abspiegelt, die beide im Offenbarungsgeschehen verbindet. Diese Beziehung ist eine nicht völlig einsinnige, insofern der menschgewordene Sohn vom Vater her Geistgeborener *und* Geistspender, Geisterfüllter *und* Geistgeber ist. Nach Matthäus und Lukas ist Jesus Christus vom Geist gezeugt und ein Geistgeborener, weil »durch das Wirken des Heiligen Geistes« geworden (Mt 1,18; 20; vgl. Lk 1,35). Darum ist er auch in besonderer Weise der irdische Träger des Gottesgeistes, der »vom Heiligen Geist erfüllt« ist (Lk 4,1) und der als Messias und Gottessohn einer besonderen Geistbegabung bei der Taufe gewürdigt wird (Mk 1,9-11). So wird der menschgewordene Sohn schon in seinem Erdenleben als der einzigartige Empfänger des Gottesgeistes anerkannt, auf dem der Geist in besonderer Weise »ruht« (Lk 4,18) und der deshalb auch »in der Kraft des Geistes« wirkt (Lk 4,14).

An diesen Aussagen über den irdischen Jesus geht bereits der Gedanke auf, daß der Geist als Gabe der messianischen Endzeit an Jesus Christus gebunden ist. Das Geschenk des Geistes, das zuerst Jesus zuteil wird, ist damit in das Christusereignis, in Person und Werk Jesu einbezogen. Die Bedeutung und Kraft dieser Verbindung wird freilich erst durch die Auferweckung des Gekreuzigten und durch seine Erhöhung an die Seite des Vaters freigesetzt; denn der Jesus der synoptischen Evangelien ist zwar ein Geisterfüllter (obgleich kein »Pneumatiker« wie andere prophetische Gestalten, insofern er

22 Y. Congar, Der Heilige Geist, S. 451.

nicht vom Geist beherrscht wird, sondern ihn im Besitz hat), aber der vorösterliche Jesus teilt den Geist noch nicht aus, er spendet und sendet ihn noch nicht. So kann Johannes im Hinblick auf die vorösterliche Zeit sehr bestimmt sagen: »Denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war« (Joh 7,39).

Erst beim vierten Evangelisten und bei Paulus wird Jesus Christus nicht mehr nur als Empfänger und Träger, sondern auch als Geber und Spender des Gottesgeistes erkannt und erfahren; denn vom Auferstandenen heißt es: » . . . er hauchte sie an und sprach zu ihnen: Empfanget den Heiligen Geist« (Joh 20,22). Hier erst findet die Übergabe des Geistes als Frucht der Erlösung an die Jünger statt, die auch Paulus meint, wenn er das Geschehen auch anders ausdrückt: »Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz« (Gal 4,6). Nach der Apostelgeschichte findet die Geistausgießung und der endgültige Geistempfang der Gemeinde nach der Erhöhung Jesu im Pfingstereignis statt: »Nachdem er durch die rechte Hand Gottes erhöht worden war und vom Vater den verheißenen Heiligen Geist empfangen hatte, hat er ihn ausgegossen, wie ihr seht und hört« (Apg 2,33).

Die Christusbindung des Heiligen Geistes, welcher umgekehrt auch eine eigentümliche Geistbindung Christi entspricht, gewinnt nun aber im Lichte der Erhöhung des Herrn und der Vollendung seines Erlösungswerkes auch eine schärfere personale Bestimmung und Fassung. Kommt man an den Geistzeugnissen im Leben des vorösterlichen Jesus noch mit einer Deutung des Geistes als Kraft und Gabe aus, so wird das nachösterliche Geistverständnis in Konsequenz der Angleichung der Gabe an den Geber zunehmend personifiziert und schließlich personalisiert.

Auch wenn Paulus sich die Frage noch nicht stellt, ob das *pneuma* eine Kraft oder eine Person ist, so drängen doch die vielen Parallelaussagen über Christus und den Geist in eine personale Richtung. Die Dreiheit von Vater Sohn und Geist, die zuerst in der Taufformel begegnet (Mt 28,19), tritt bei Paulus als Trias von Herr, Gott und Geist (2 Kor 13,13) oder von Geist, Herr und Gott (1 Kor 12,4-6) auf. Besonders deutlich tritt die Parallelisierung zwischen Christus und dem Geist dort auf, wo der Apostel das Leben des Gerechtfertigten in Beziehung zu Christus und zum Geiste setzt und diese Beziehungen mit der gleichen Heilsbedeutung ausgestattet erscheinen. So sind die Gläubigen »in Christus geheiligt« (1 Kor 1,2), wie sie »geheiligt im Heiligen Geiste« sind (Röm 15,16). Von den Gläubigen gilt, daß sie »in Christus Jesus« sind (Röm 15,16), aber auch, daß »in euch der Geist Gottes wohnt« (Röm 8,9). Dieser Geist ist der Geist Christi (Röm 8,9).

Die enge Verbindung zwischen Christus und dem Geist als innere Bestimmung des christlichen Lebens führt an einer Stelle geradezu zur Identifizierung von *kyrios* und *pneuma*. »Der Herr aber ist der Geist« (2 Kor 3,17). Damit soll aber nicht die förmliche Gleichsetzung zwischen dem *kyrios* und

dem *pneuma* behauptet werden, weil nach Paulus der Herr ein durchaus eigenes Subjekt mit unverwechselbarer Eigenheit und unaustauschbarem Schicksal ist. Wohl aber soll hier gesagt sein, daß der Erhöhte der Geist-erfüllte ist, der der Gemeinde gegenwärtig ist. Christus erscheint hier einerseits eng mit dem Geist verbunden, weil die Geistwirksamkeit vom Herrn abhängt, wie der Nachsatz besagt: »Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit« (2 Kor 3,17). Wiederum steht der Geist hier in enger Verbindung mit Christus, wie er ihm andererseits in gewisser Hinsicht »untergeordnet« ist.

Dieses Verhältnis des Inseins des Geistes in Christus und der gleichzeitigen Differenzierung beider gewinnt im vierten Evangelium noch deutlicheren Ausdruck. Auch nach Johannes ist Christus, auf den »der Geist vom Himmel herabkam wie eine Taube und auf ihm blieb« (Joh 1,32), der vom Geist Bezeichnete und Erfüllte (vgl. Joh 3,34; 7,37-39). Aber die Gabe des Geistes wird dem Christgläubigen doch erst nach der Erhöhung des Herrn und durch seine Vermittlung zuteil. Dabei wird sowohl der Vater als auch Jesus als Spender des Heiligen Geistes anerkannt. Der Vater sendet den Geist auf Bitten des Sohnes hin oder in seinem Namen (Joh 14,16.26). Aber es heißt auch, daß Jesus ihn vom Vater her sendet (Joh 15,16; 16,7).

In den johanneischen Parakletsprüchen wird daraufhin das Verhältnis des Sohnes zum Geiste besonders deutlich profiliert und der Vater-Sohn-Beziehung angeglichen (woraus sich auch die stark hervortretende personale Fassung des Geistes erklärt). Der Geist ist »der andere Paraklet« (Joh 14,16), der nach Jesu Hingang das Wahrheitszeugnis Jesu weiterführen und vollenden wird. Er schöpft dabei freilich aus dem, was des Sohnes ist: »Er wird mich verherrlichen; denn er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden« (Joh 16,14). Aber was dem Geist vom Sohne zukommt, hat der Sohn vom Vater empfangen; denn »alles, was der Vater hat, ist mein; darum habe ich gesagt: Er nimmt von dem, was mein ist, und wird es euch verkünden« (Joh 16,16).

So bekräftigt Johannes am Ende des neutestamentlichen Offenbarungszeugnisses noch einmal, daß der Geist von der Person und dem Werk Christi nicht zu trennen ist und daß das sich in der Geistsendung vollendende Heil nur in einem strengen Christusbezug gegeben ist. Der Geist ist sowohl die Fülle des Lebens in Christus, das Christus vom Vater empfängt, wie er auch von Christus (wie vom Vater) gegeben und gesandt ist: ein für das Heilsgeschehen konstitutiver Bezug von Sohn und Geist, der die Einheit und die personale Differenz in gleicher Weise ausdrückt. Das Insein des göttlichen Lebens in Christus, das der Vater verleiht, und das Aus-Christus-Sein des Geistes sind auf der Ebene der Heilsgeschichte offenbar und voneinander nicht zu trennen.

Im Rückblick auf den neutestamentlichen Befund zeigt sich eine dreifache Erstreckung oder Ausrichtung Jesu Christi auf den Geist: Christus ist der

Geistgeborene, auf den der Geist kommt; er ist der Geisterfüllte, der den Geist in sich trägt; und er ist schließlich derjenige, der den Geist (vom Vater her) sendet.

Aber die Frage ist, ob daraus Folgerungen für die »Wesenstrinität« und für das innertrinitarische Verhältnis von Sohn und Geist zu ziehen seien. Daß hier eine Entsprechung besteht, ist nicht zu übersehen: Die Geistgeburt Jesu und das Herabkommen des Geistes auf ihn ist das Analogon des Hervorganges des Geistes aus dem Vater; das Insein des Geistes im Menschgewordenen ist das Bild für das Überströmen der Liebe des Vaters auf den Sohn;[23] die Sendung durch den Sohn ist das Äquivalent für den Ausgang des Geistes aus dem Sohn, der ihm mit dem Vater gemeinsam ist. Aber diese Entsprechungen sind auch theologisch zu verifizieren, nicht ausschließlich durch ein spekulatives Denken, sondern in der Weise kontemplativer Schau des Geheimnisses.

Da die immanente Trinität keine andere ist als die ökonomische (was aber nicht dahingehend mißverstanden werden darf, daß die ökonomische Trinität die immanente Trinität konstituieren würde und als gnadenhaft-freie Offenbarung der Wesenstrinität aufgegeben werden müßte[24]), ist es naheliegend, diese heilsökonomische Gestalt des Verhältnisses auf das innergöttliche Leben zurückzuführen. Es sollte nicht bestritten werden, daß die Beziehungen der göttlichen Personen in der Heilsgeschichte so *erscheinen,* wie sie in der göttlichen Trinität *sind* und *existieren.* Eine »Erscheinungstrinität«, die nicht *das* offenbarte, *was* in Gott webt und lebt, wäre eine »Scheintrinität«. Die in der Heilsgeschichte sichtbar werdenden Verhältnisse der Personen, müssen deshalb in den innertrinitarischen Beziehungen begründet sein, unbeschadet des Geheimnischarakters dieser Relationen, der durch das Filioque nicht aufgelöst wird.

Nur bei einer solchen Zurückführung der ökonomischen Christusbindung des Geistes auf die innertrinitarische Beziehung, die als entgegengesetzte Ursprungsbeziehung zu denken ist, empfängt das Trinitätsgeheimnis, das in der Neuzeit immer wieder als »mysterium logicum« (und damit leicht auch als »paralogicum«) verdächtigt wird, seine innere Lebendigkeit, seine göttliche Produktivität und Seinsmächtigkeit, und dies auf der für uns zuhöchst liegenden Wirklichkeitstufe personal-dialogischen Miteinanders von Vater und Sohn und Heiligem Geist.

Das Filioque drückt ja nicht nur die lebendige Ursprungsbeziehung des Sohnes zum Geist aus, die ohne seine Einführung unerhellt bliebe; er stellt zuvor die personale Gemeinschaft von Vater und Sohn heraus. Es verdeut-

---

23 H. Urs v. Balthasar sagt hier zutreffend: »Jesus hat den Geist in – über sich«. In: Theodramatik II/2. Einsiedeln 1978, S. 477.

24 Vgl. W. Löser, Trinitätstheologie heute. Ansätze und Entwürfe. In: W. Breuning (Hrsg.), Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, S. 29ff.

licht, daß die Zeugung des Sohnes als Wort des Vaters (der die Antwort korrespondiert) eine Angleichung und Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn erbringt, die sich in der gegenseitigen Liebe vollendet. Von jeher ist der Heilige Geist deshalb als das Band der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn bezeichnet worden, als Liebeshauch oder als »Kuß« zwischen beiden,[25] der (in geheimnishafter Weise) zu einer neuen personelen Produktion führt: eben zum Geist, der sich so erst als Geist des Vaters *und* des Sohnes erweist.

Unbeschadet der dem ursprungslosen Vater verbleibenden Prinzipienhaftigkeit, in welche der Sohn einbezogen ist, wird so auch erst das Verhältnis des Sohnes zum Geist als relational-personales konstituiert. Weil der Sohn an der Hauchung des Geistes beteiligt ist, ergibt sich ein innertrinitarisches Verhältnis zwischen Sohn und Geist als Einheit in der personalen Unterschiedenheit. Von hier aus gibt das Filioque seine personalisierende Bedeutung für die gläubige Erkenntnis der Trinität zu erkennen. Es verbürgt die schlechthin personale Fassung des Geheimnisses (im Unterschied von einer mehr naturhaft-organischen). Damit aber entfaltet es auch schon eine besondere Kraft in Richtung auf das Verständnis der Trinität als vollkommener personaler Gemeinschaft.

Die innertrinitarische Bindung des Geistes an den Sohn und des Sohnes an den Geist verleiht ihrer heilsökonomischen Verbundenheit erst ihren göttlichen Sinn und ihre göttliche Lebensmächtigkeit. Nur wegen dieser immanenten Verknüpfung von Sohn und Geist kann auch das Heilsgeschenk des Geistes unserer Teilhabe am dreifaltigen göttlichen Leben bewirken, an der Lebensgemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist.

Der gläubige Blick auf die immanente Trinität leistet keine Erklärung des Geheimnisses, das ja auch bei seiner Offenbarung nicht erklärt wird. Er macht das Geheimnis nur recht ansichtig und bringt es zur rechten Geltung, insofern er verdeutlicht, daß sich das Leben des Dreieinigen, aus dem Urgrund des Vaters kommend, gerade auch in der Lebensbeziehung zwischen Sohn und Geist vollzieht, wodurch die Einheit der »Drei« als vollkommene Gemeinschaft erkennbar wird, in der sich auch unser Heil erfüllt.

25 Bernhard v. Clairvaux, Sermones in cantica 8,2.

Die Würde des Menschen – eine Gabe des Geistes

Von Bernard Ibal

1. Die Würde der menschlichen Person in sich

Unverzichtbar für den einzelnen, ist der Geist im Sinn des evangelischen Pneuma nicht weniger unverzichtbar für die Gemeinschaft. Es ist das Pneuma, das aus dem animalischen Lebewesen Mensch eine Person macht, weil Würde, Wert, Ehre, ja die Identität des neuen Menschen nur aus der Hingabe seiner selbst an den anderen herauswachsen. In diesem Sinn »findet sich die Person, indem sie sich verliert«, wie Emmanuel Mounier sagt *(Personalisme,* 59). Die Person ist kein in sich geschlossenes Individuum. Der Mensch findet seine Würde nicht in der Egozentrik. Diese führt, bis auf wenige Oasen ephemeren Vergnügens, nur in eine Wüste der Angst und des Scheiterns angesichts des Todes. Die Würde ist es, durch die sich der Mensch selbst Wert gibt und den Sinn seiner Existenz findet. Es wäre vergeblich, wollte der Mensch ausschließlich auf ihn abgestimmte Werte verwirklichen. Sie wären lediglich auf ihn und seine Anliegen bezogen. Es würde ihnen der Charakter des Absoluten fehlen, durch den sie allein Wert erhalten. Auch der Rationalismus leidet da Schiffbruch, weil ein Absolutes, das auf nichts bezogen ist, in sich absurd ist.

Würde gibt es nur als Gabe des Geistes Gottes, jenes Absoluten des unbedingten Anfangs, das sich gegen alle Rationalität verschenkt. Ich finde mich in ihm, wenn ich mich in ihm wandle. Gewiß keine klassische Logik, und doch nichts Absurdes; denn die Erhebung der Liebe, der pneumatische Leib, an dem ich teilhabe, ist ein Leib der Herrlichkeit, der sich in einer unsagbaren Freude als wirklich erweist. Dieses Absolute ist über den Tod hinaus Grund und Ziel des alten Menschen. Der Geist ist niemals ein Mittel, niemals ein Ende.

2. Die Achtung vor der menschlichen Person

Kant hat recht, wenn er sagt, die Achtung vor der menschlichen Person bestehe darin, daß ich das Menschsein im mir wie das im anderen behandle, immer als Aufgabe, niemals als Mittel. Den anderen als Mittel betrachten heißt ihn zu einer Sache machen, die nur sachhaften Wert hat wie der Hammer, der nur dazu dient, einen Nagel einzuschlagen. So kann ich den anderen zu einem Mittel für meine egoistischen Ziele machen, indem ich mich seiner mit List oder Gewalt bediene oder ihn ausschalte. Ich kann ihn auch viel subtiler zur Erlangung vornehmer Ziele einspannen: für die Gerechtig-

keit, für die Freiheit, für das Vaterland, für den Staat, für die Klasse oder die Geschichte. Jede Zivilisation, die im Menschen keinen Selbstwert sah, ist in die Barbarei abgesunken: wie viele Menschen wurden im Namen der Gerechtigkeit getötet, wie viele im Namen der Freiheit eingesperrt und gefoltert! Indem sich der Mensch gegen eine derartige Barbarei stellt, macht er die konkrete Erfahrung des Absoluten im Menschen. Dessen Wert hängt nicht von seiner sozialen Stellung ab, nicht von seiner Rasse, nicht von seiner Klassenzugehörigkeit, nicht von seiner Intelligenz. Die Achtung vor der Menschenwürde ist die Erfahrung des Absoluten in jedem Menschen. Der Mensch ist mehr als eine Sache. Andernfalls wäre er nur auf Sachen bezogen und nichts weiter als Gegenstand der Wissenschaften, die sich mit dem Gesetz von Ursache und Wirkung befassen.

Mehr noch: dieses Absolute ist nicht ein abstraktes Prinzip. Es ist der lebendige Anruf, sich hinzugeben. Es fordert von mir, mich selbst zu verleugnen und mich dem anderen zu öffnen. Das Absolute, mit dem der andere bekleidet ist, ist das gleiche Pneuma, in dem ich mich gewandelt habe. So sprengt der andere ganz gegen alle Vernunft meine Enge und stellt mich vor die Forderung, daß ich mir sterbe. Meine Würde als Person besteht in der Liebe, zu der ich mich gewandelt habe und in der die Würde des anderen erfahren und geachtet wird, indem ich mich ihm zuwende. Wo der Mensch zum Geist Gottes nein sagt, sagt er nein zu sich selbst, sagt er nein zum einzig konkreten Grund seiner Würde. Ohne den verwandelnden Hauch des Geistes würde ich jedes nur erdenkliche selbstische Ziel verfolgen.

Die Materialisten sollen ja nicht sagen, eine solche Auffassung von der Würde eines jeden Menschen (mit Einschluß der Tyrannen) bremse den Fortschritt in der Befreiung der Unterdrückten. Der Fortschritt hin zur Gerechtigkeit hängt mehr mit den Mentalitäten zusammen als mit den Strukturen. Mentalitäten ändern sich nur, wenn sie von einem Zeugnis erschüttert werden. Nach dem Vorbild Christi ist der Märtyrer fruchtbarer als der Mörder. Nicht einmal der Einsatz für die Freiheit und die Gerechtigkeit darf die Würde des Menschen verletzen, sonst verliert er selbst Freiheit und Würde. Dabei bleibt wahr, daß »niemand eine größere Liebe hat als wer sein Leben hingibt für seine Freunde« (Joh 15,13) und daß ich mich manchmal um der Verantwortung willen über die Würde eines Gegners hinwegsetzen und mein Leben gegen ihn einsetzen muß, um jene zu retten, für die ich Verantwortung trage. Der Geist schenkt keine simplen und bequemen Lösungen. Ist die Tatsache, daß wir niemals ganz mit dem Geist übereinstimmen, nicht ein Zeichen unserer Erbsündigkeit? Das ist der Unterschied zwischen wahrer Moral und falscher Ideologie.

Der Humanismus muß mit dem Heiligen Geist rechnen, sonst gibt es keine wahre Humanität, sondern nur Verzweiflung angesichts furchtbarer Angst und alles zerstörender Barbarei. Ob der Mensch sich dazu bekennt oder nicht:

der Geist ist glücklicherweise immer da, nicht nur der Geist, der schon im voraus ordnend Zusammenhang und Einheit wirkt, sondern auch der Geist, der mich durch seinen Hauch mir selbst entreißt, meinen Sorgen, meinem Überlegen, meinen billigen Tröstungen: das Pneuma. Das Pneuma ist nicht das, was der Mensch ist, es ist das, was er wird, wenn sich die Angst vor dem Tod in die Erhebung der Hingabe seiner selbst wandelt. Das Pneuma ist die tödliche Entäußerung seiner selbst zu einem unsterblichen Gewinn seiner selbst: ich gewinne mich, indem ich mich verliere. Das ist das Geheimnis des Geistes. Das Pneuma des Menschen ist die Transfusion des Pneuma des Heiligen Geistes.

Johannes Beccos

Von Jean Darrouzès

Johannes Beccos wurde im Mai 1275 Patriarch von Konstantinopel, nachdem sein Vorgänger Joseph Galesiota vom Kaiser Michael Paläologus abgesetzt worden war, weil er auf den Plan des Kaisers, das Konzil von Lyon 1274 zu beschicken, nicht eingegangen war. Es ging um die zwischen den beiden Kirchen strittige Lehre vom »Filioque«, in der die Griechen den Lateinern vorwarfen, sie würden mit diesem Einschub einen doppelten Hervorgang des Heiligen Geistes lehren.

Als Johannes sein Amt antrat, fand er sich sehr isoliert. Seit 1273 war er zu der Überzeugung gekommen, daß die dogmatische Position der Lateiner nicht häretisch ist. Mit dieser Ansicht stand er allerdings gegen seine griechischen Mitbürger. Ebenso war er aber auch von der Legitimität der griechischen Formulierung überzeugt, vorausgesetzt, daß man die Erklärungen des Photius vermied. Damit vergrämte er nun die Lateiner. Er drückte seine Ansicht jedoch mit großem Nachdruck aus: »Wenn jemand der Ansicht sein sollte, wir hätten Unrecht, wenn wir den Frieden mit der Kirche (Roms) suchen, dann soll er, wer immer er sei, wissen, daß unser Vorhaben, unsere Erklärungen, Taten und Schriften, um den Frieden zwischen den Kirchen herzustellen, in keiner Weise das Ziel haben, einen unserer Glaubenssätze oder eine unserer Traditionen aufzugeben. Wer immer in den kirchlichen Frieden eingetreten sein sollte mit der Absicht, unsere Traditionen und Glaubenssätze zu verurteilen und zu behaupten, die römische Kirche diene der Frömmigkeit mehr als die unsere, der sei vom Reich Gottes ausgeschlossen und nehme seinen Platz bei Judas dem Verräter und seinen Helfershelfern ein, die Christus gekreuzigt haben.« So entstand das Gerücht, der »Bischof von Konstantinopel stimme mit der Kirche Rom in der Beifügung (des Filioque) zum Glaubensbekenntnis durch die Römer (Lateiner) bei, um die griechische Kirche dahinzubringen, das Glaubensbekenntnis mit dem gleichen Zusatz zu beten«. So ergab sich die Grundfrage: »Wenn wir in bezug auf die von den Römern zum Glaubensbekenntnis gemachte Zufügung übereinstimmen, tun wir das entsprechend der von den Vätern überkommenen Regel oder handeln wir aus Eigensinn und Geringschätzung der Tradition und der Regel der Väter, wie man uns vorwirft?«

Bevor Johannes den Streit öffentlich austragen konnte, mußte er das Problem für sich lösen. Anläßlich seiner Ernennung zum Patriarchen war es für seine Gegner ein leichtes, an seine erst jüngst vorgetragene Gegnerschaft gegen die Lateiner zu erinnern. Aus Ehrgeiz und Prestigedenken habe er den orthodoxen Glauben mit Füßen getreten. Der Historiker Pachymeres (1242-

1310) fällt ein objektiveres Urteil: Johannes Beccos sei durch die Lektüre der Werke des Nikephoros Blemmydes und des Niketas von Maroneia überzeugt worden, daß der Ausgang des Heiligen Geistes anders erklärt werden könne als durch das Schema des Photius vom alleinigen Ausgang aus dem Vater.

Obwohl der Patriarch die Gründe für seine »Bekehrung«, die nach seinen Gegnern ein Akt des Ehrgeizes und des Opportunismus gewesen war, nie dargelegt hatte, lassen sich Spuren seiner Entwicklung in seinen apologetischen Werken erkennen. Sie alle behandeln ein Thema. Jedoch dürften seine frühesten Schriften, in denen er öffentlich die Wege zum Frieden und zur Einheit darlegt, am ehesten seine Gedanken ausdrücken. So sei auf seine Reden über die Einheit und den Frieden hingewiesen, die er 1275 und 1276 öffentlich hielt und die das Problem sowohl dogmatisch wie historisch behandeln.

Die erste Rede betrifft den kirchlichen Frieden und will den Menschen von heute und denen von morgen zeigen, daß »wir Grund haben, die Trennung zu überwinden, die durch das verderbliche Schisma der Kirchen an die Stelle von Frieden und Einheit getreten ist«. Der entscheidende Punkt ist zu zeigen, »daß das Schisma zu Unrecht in der Kirche eingeführt wurde, und zwar nicht aus kirchlichen Gründen und nicht aus Gründen, die zu Recht Gläubige und Klerus trennen, Hirten und Priester, sondern aus Spitzfindigkeiten, die ohne Rücksicht auf die Frömmigkeit von beiden Parteien als den Glauben berührend betrachtet wurden«. Er führt das so aus:

»Man muß der Reihe nach alle Erklärungen der schriftlichen Tradition darlegen, in denen die Theologen ausdrücklich erklärt zu haben scheinen, daß der Heilige Geist seine Existenz aus dem Wesen des Vaters und des Sohnes erhalten hat, was die lateinische Kirche dadurch bekennt, daß sie sagt, er gehe aus beiden hervor.

Zweitens wollen wir mit Hilfe Gottes zeigen, daß die Bemühungen derer, die das Schisma begannen, und die Tendenz derer, die ihnen folgten, keinen vernünftigen Grund hatten, ein verderbliches Schisma von so langer Dauer zwischen beiden Kirchen zu rechtfertigen.

Indem wir mit Hilfe schriftlicher Zeugnisse zeigen, daß es der römischen Kirche nicht an Frömmigkeit fehlte, können wir zweifelsfrei zeigen, daß ihre Gegner sie grundlos anklagten; oder anders ausgedrückt: indem wir lediglich zeigen, daß die Anstifter des Schismas eine Kontroverse benutzten, um eine Spaltung herbeizuführen, wird es uns möglich sein anzuerkennen, daß es Rom nicht an der nötigen Frömmigkeit fehlt. Weil wir jedoch die volle Wahrheit erreichen und die Lüge entlarven wollen, werden wir beide Beweisgänge antreten.«

Die beiden angekündigten Teile sind fast von gleicher Länge. Nach Johannes Beccos ist Photius der Erfinder und Vater der Angriffe gegen die römische Kirche. Während viele Erklärungen der Väter mit der lateinischen

Formel des Ausgangs vereinbar sind, vertritt Photius eine radikal entgegengesetzte Auffassung. Nach der Darlegung der patristischen Stellungnahmen setzt sich Johannes mit den zeitgenössischen Gegnern auseinander.

Die zweite Rede erschien kurze Zeit später. Der Verfasser befaßt sich darin mit der Geschichte und geht erst dann auf systematische Gründe ein. Seine geschichtliche Darlegung enthält nichts, was seine Vorgänger oder Zeitgenossen nicht schon gewußt hätten. Er zitiert lediglich die Briefe des Photius und die Akten der beiden Konzile von 869 und 879-880.

Allein durch den Hinweis auf die Geschichte sei es möglich, so sagt er, zu zeigen, daß die beiden Kirchen ohne jeden vernünftigen Grund so lange miteinander stritten. Photius habe, solange er in der Hoffnung, als legitimer Patriarch zugelassen zu werden, suspendiert war, seine Beschwerden als Drohung zu einem Schisma Papst Nikolaus vorgetragen. Dann, als der Streit seinen Höhepunkt erreichte, habe er die Tradition der römischen Kirche als häretisch und gottlos bezeichnet, als ihm jedoch der Friede winkte, habe er die Frömmigkeit der gleichen Kirche göttlich und heilig genannt. Diese These legt Johannes Beccos in seinem kleinen Traktat dar.

Die letzte Phase der Beziehungen zwischen Photius und der Kirche Roms zeigt nach Johannes Beccos wieder die bösartige Gesinnung des Photius. Als ihn Papst Johannes aufnahm, überhäufte er ihn mit Lob und sandte Freundschaftsbriefe an lateinische Bischöfe, ohne freilich seine früheren Anklagen zurückzunehmen. Der Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe wegen zitiert Beccos aber auch Stellen aus Briefen der Päpste Nikolaus und Hadrian, die in ihren Erklärungen gegen Photius »hart wie Diamant« gewesen seien.

Der Schluß ist etwas abrupt. Er wendet sich nach beiden Seiten, zwischen denen es in Lyon zu einer Einigung gekommen ist. Es bestand jedoch wenig Aussicht, daß die Lateiner erkannten, was Johannes seinen griechischen Hörern sagen wollte. Die Briefe der Päpste nach dem Konzil von Lyon steigerten die Forderung an die Griechen bis dahin, daß sie das »filioque« in ihre Liturgie einführen sollten. Eine solche Politik verurteilte die Union zum Scheitern. Johannes Beccos war das erste Opfer. Aber seine persönliche Überzeugung wurde weder durch seine Gegner noch durch das politische Scheitern, noch durch Verfolgungen gebrochen. Er unterzeichnete 1297 sein Testament im Gefängnis: »Ich, der geringste Johannes, Erzbischof von Konstantinopel, wegen der wahren Lehre der Väter über den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater durch den Sohn zur Verbannung und zum Gefängnis verurteilt, habe mit eigener Hand dieses Testament unterzeichnet.«

Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Kurz nach dem Ersten Weltkrieg hat Romano Guardini den Satz formuliert, der im deutschen Katholizismus bald zum geflügelten Wort wurde: »Ein Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat begonnen: Die Kirche erwacht in den Seelen.« Die Frucht dieses Erwachens ist das Zweite Vatikanum gewesen; es hat in Worte gefaßt und der ganzen Kirche zugeeignet, was in den vier Jahrzehnten voll Aufbruch und Hoffnung – zwischen 1920 und 1960 – an Erkenntnis aus Glaube gereift war. Um das Zweite Vatikanum verstehen zu können, müssen wir daher einen Blick auf diese Periode werfen und versuchen, wenigstens in großen Zügen die Linien und Ströme zu erkennen, die ins Konzil hineinführten. Ich will dabei so vorgehen, daß ich jeweils bei den Gedanken beginne, die in dieser Zeit gedacht wurden, um daraus dann die Grundelemente der konziliaren Lehre von der Kirche zu entwickeln.

1. Kirche als Leib Christi

a) Das Bild vom mystischen Leib

»Die Kirche erwacht in den Seelen« – dieser Satz von Guardini war sehr bedachtsam formuliert, denn gerade darauf kam es ihm an, daß Kirche nun als etwas Innerliches erkannt und erfahren wurde, das nicht wie irgendein Apparat uns gegenübersteht, sondern in uns selber lebendig ist. Wenn Kirche bis dahin vor allem als Struktur und Organisation angesehen wurde, so kam nun die Einsicht auf: Wir selber sind die Kirche; sie ist mehr als Organisation, sie ist Organismus des Heiligen Geistes, etwas Lebendiges, das uns alle von innen her umgreift. Dieses neue Bewußtsein von Kirche fand seine sprachliche Form in dem Wort vom »mystischen Leib Christi«. In dieser Formel drückte sich eine neue und befreiende Erfahrung von Kirche aus, die Guardini am Ende seines Lebens, im Jahr der Verabschiedung der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums, noch einmal so formuliert hat: Kirche »ist keine erdachte und konstruierte Institution . . ., sondern ein lebendiges Wesen . . . Sie lebt durch die Zeit weiter; werdend, wie alles Lebendige wird; sich wandelnd . . . und dennoch im Wesen immer die gleiche und ihr Innerstes ist Christus . . . Solange wir die Kirche nur als eine Organisation ansehen . . .; als eine Behörde . . .; als einen Zusammenschluß . . ., haben wir zu ihr noch nicht das richtige Verhältnis. Sondern sie ist ein lebendiges Wesen, und unser Verhältnis zu ihr muß selbst Leben sein« (Die Kirche des Herrn, Seite 41).

Es ist schwer, die Begeisterung, die Freude zu vermitteln, die damals in solcher Erkenntnis lag. Im Zeitalter des liberalen Denkens, bis hin zum Ersten Weltkrieg,

---

* Vortrag, gehalten am 21. Oktober 1985 in Foggia.

hatte die katholische Kirche als ein verknöcherter Apparat gegolten, der sich den Errungenschaften der Neuzeit beharrlich widersetzte. In der Theologie war die Frage des Primats so sehr im Vordergrund gestanden, daß Kirche wesentlich als zentral gelenkte Institution erschien, die man zäh verteidigte, aber die einem doch irgendwie nur von außen gegenübertrat. Nun war wieder sichtbar, daß Kirche viel mehr ist, daß wir alle im Glauben sie lebendig mittragen, wie sie uns trägt. Es war sichtbar geworden, daß sie organisches Wachsen die Jahrhunderte hindurch ist, das auch heute weitergeht. Es war sichtbar geworden, daß durch sie das Geheimnis der Inkarnation gegenwärtig bleibt: Christus schreitet weiter durch die Zeiten. Wenn wir also fragen, welche Elemente aus diesem ersten Aufbruch beständig bleiben und ins Zweite Vatikanum eingeflossen sind, so könnten wir sagen: das erste ist die christologische Bestimmung des Kirchenbegriffs. J. A. Möhler, der große Erwecker der katholischen Theologie nach den Verwüstungen der Aufklärung, hat einmal gesagt: Eine gewisse falsche Theologie könne man karikierend in dem Satz zusammenfassen: »Christus hat am Anfang die Hierarchie gegründet, und damit ist für die Kirche bis zum Ende der Zeiten genug gesorgt.« Aber dem sei entgegenzustellen, daß Kirche mystischer Leib ist, d. h., daß Christus sie selbst immer neu begründet; daß er in ihr nie nur Vergangenheit, sondern immer und vor allem Gegenwart und Zukunft ist. Kirche ist Gegenwart Christi, unsere Gleichzeitigkeit mit ihm, seine Gleichzeitigkeit mit uns. Sie lebt davon, daß Christus in den Herzen da ist; von da formt er sich die Kirche. Deshalb ist ihr erstes Wort Christus, nicht sie selbst; sie ist in dem Maß gesund, in dem alle Aufmerksamkeit auf ihn hin gerichtet ist. Das Zweite Vatikanum hat diese Einsicht großartig dadurch an die Spitze seiner Erwägungen gestellt, daß es den grundlegenden Text über die Kirche mit den Worten beginnt: »Lumen gentium cum sit Christus«, weil Christus das Licht der Welt ist, darum gibt es den Spiegel seiner Herrlichkeit, die Kirche, die sein Leuchten weitergibt. Wenn man das Zweite Vatikanum recht verstehen will, muß man immer und immer wieder bei diesem ersten Satz beginnen . . .

Als zweites ist aus diesen Anfängen festzuhalten der Aspekt der Innerlichkeit und derjenige der Gemeinschaftlichkeit der Kirche. Kirche wächst von innen nach außen, nicht umgekehrt. Sie bedeutet vor allem innerste Gemeinschaft mit Christus; im Leben des Gebetes, im Leben der Sakramente; in den Grundhaltungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe formt sie sich. Wenn also jemand fragt: Was muß ich tun, damit Kirche werde und fortschreite, so muß die Antwort heißen: Du mußt vor allem danach trachten, daß Glaube sei, daß gehofft und geliebt werde. Das Gebet baut die Kirche und die Gemeinschaft der Sakramente, in der ihr Beten auf uns zugeht. In diesem Sommer bin ich einem Pfarrer begegnet, der mir erzählte, daß ihn bei Übernahme des Pfarramtes vor allem bedrückt habe, daß aus seiner Gemeinde seit Jahrzehnten kein Priesterberuf mehr hervorgegangen war. Aber was sollte er tun? Berufe kann man nicht machen, die kann nur der Herr selber geben. Aber müssen wir die Hände in den Schoß legen? Er entschloß sich, jedes Jahr den langen und beschwerlichen Fußweg zum marianischen Heiligtum nach Altötting in diesem Anliegen zu pilgern und alle, die sein Anliegen teilten, zum Mitgehen und Mitbeten einzuladen. Es wurden von Jahr zu Jahr mehr, und in diesem Jahr konnten sie zur unermeßlichen Freude des ganzen Dorfes die erste Primiz seit Menschengedenken feiern . . . Kirche wächst von innen – das sagt uns das Wort vom Leibe Christi, aber es

schließt gerade so auch das andere ein: Christus hat sich einen *Leib* gebaut, und in ihn muß ich mich einfügen als demütiges Glied – anders ist er nicht zu finden und zu haben, so aber ganz, weil ich sogar sein Glied, sein Organ in dieser Welt und damit für die Ewigkeit geworden bin. Die liberale Idee, Jesus sei interessant, die Kirche aber eine mißglückte Angelegenheit, schied mit dieser Erkenntnis ganz von selber aus. Christus gibt es nur in seinem Leib, nie bloß ideell. Das heißt: mit den anderen, mit der beständigen, die Zeiten durchschreitenden Gemeinschaft, die dieser sein Leib ist. Die Kirche ist nicht Idee, sondern Leib, und das Ärgernis der Fleischwerdung, an dem so viele der Zeitgenossen Jesu zerbrachen, geht weiter in den Ärgerlichkeiten der Kirche, aber auch hier gilt: Selig, wer sich an mir nicht ärgert.

Dieser gemeinschaftliche Charakter der Kirche bedeutet dann aber notwendigerweise ihren Wir-Charakter: Sie ist nicht irgendwo, wir selber sind sie. Freilich: keiner kann sagen: »*Ich* bin die Kirche«; jeder muß und darf sagen: »*Wir* sind die Kirche«. Und »wir«, das ist dann wiederum nicht eine Gruppe, die sich isoliert, sondern eine, die sich hineinhält in die ganze Gemeinschaft aller Glieder Christi, der lebenden und der toten. Aber so kann eine Gruppe dann wirklich sagen: Wir sind es. Kirche ist da, in diesem geöffneten Wir, das Grenzen aufschließt – soziale und politische, aber auch die Grenze zwischen Himmel und Erde. Wir sind die Kirche – daraus wuchs Mitverantwortung, aber auch eigenes Mitwirkendürfen; daraus ergab sich dann auch Recht zur Kritik, die aber doch immer und zuerst Selbstkritik sein muß. Denn Kirche – wiederholen wir es – ist ja nicht irgendwo, jemand anders: Wir selber sind sie. Auch diese Gedanken sind direkt ins Konzil hineingereift; alles, was über die gemeinsame Verantwortung der Laien gesagt wurde, und alles, was an Rechtsformen zu ihrer sinnvollen Verwirklichung geschaffen wurde, ist daraus hervorgewachsen.

Endlich gehört hierher der Gedanke der Entwicklung und so der geschichtlichen Dynamik der Kirche: Ein Leib bleibt mit sich identisch gerade dadurch, daß er ständig im Prozeß des Lebens neu wird. Für Kardinal Newman war der Gedanke der Entwicklung die eigentliche Brücke seiner Konversion zum Katholischen geworden. Ich glaube, daß er in der Tat zu den entscheidenden Grundbegriffen des Katholischen zählt, die noch lange nicht genug bedacht sind, obwohl auch hier dem Zweiten Vatikanum das Verdienst zukommt, ihn wohl zum ersten Mal in einem feierlichen Lehrdokument formuliert zu haben. Wer nämlich sich nur am Wortlaut der Schrift oder an den Formen der Väterkirche festklammern will, der verbannt Christus ins Gestern. Die Folge ist dann entweder ein ganz steriler Glaube, der dem Heute nichts zu sagen hat, oder eine Eigenmächtigkeit, die zweitausend Jahre Geschichte überspringt, sie in den Mülleimer des Mißratenen wirft und sich nun ausdenkt, wie Christentum nach der Schrift oder nach Jesus eigentlich aussehen müßte. Aber was herauskommt, kann nur ein Kunstprodukt unseres eigenen Machens sein, dem keine Beständigkeit innewohnt. Die wirkliche Identität mit dem Ursprung ist nur da, wo zugleich die lebendige Kontinuität ist, die ihn entfaltet und eben so bewahrt.

b) Eucharistische Ekklesiologie

Aber nun müssen wir noch einmal zu den Entwicklungen der Vorkonzilszeit zurückkehren. Die erste Phase der inneren Wiederentdeckung der Kirche hatte sich, wie gesagt, um den Begriff des mystischen Christusleibes gesammelt, der aus Paulus

entwickelt wurde und die Gedanken der Gegenwart Christi wie der Dynamik des Lebendigen in den Vordergrund rückte. Weitere Forschungen führten zu neuer Erkenntnis. Vor allem Henri de Lubac hat in einem großartigen Werk voll umfassender Gelehrsamkeit sichtbar gemacht, daß das Wort *corpus mysticum* ursprünglich die heiligste Eucharistie bezeichnet und daß für Paulus wie für die Kirchenväter der Gedanke der Kirche als Leib Christi untrennbar mit dem Gedanken der Eucharistie verbunden gewesen ist, in der der Herr leibhaftig da ist und uns seinen Leib zur Speise gibt. So entstand nun eine eucharistische Ekklesiologie, die man auch gerne *communio*-Ekklesiologie nennt. Diese *communio*-Ekklesiologie ist das eigentliche Herzstück der Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kirche geworden, das Neue und zugleich ganz Ursprüngliche, das uns dieses Konzil schenken wollte.

Was ist nun mit eucharistischer Ekklesiologie gemeint? Ich versuche nur ganz kurz, ein paar ihrer Schwerpunkte anzudeuten. Das erste ist, daß Jesu letztes Abendmahl als der eigentliche Akt der Kirchengründung erkennbar wird: Jesus schenkt den Seinen diese Liturgie des Todes und seiner Auferstehung und schenkt ihnen so das Fest des Lebens. Er wiederholt im Abendmahl den Sinai-Bund, oder vielmehr: Was dort nur ein Anlauf in Zeichen gewesen war, wird nun ganz Wirklichkeit – die Bluts- und Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen. Wenn wir dies sagen, ist klar, daß das Abendmahl Kreuz und Auferstehung vorwegnimmt und sie zugleich notwendig voraussetzt, denn sonst bliebe alles leere Gebärde. Deswegen konnten die Kirchenväter mit einem sehr schönen Bild sagen, die Kirche sei aus der geöffneten Seite des Herrn entsprungen, der Blut und Wasser entflossen. Das ist in Wirklichkeit, nur von einer anderen Seite her gesagt, dasselbe, wie wenn ich formuliere: Das Abendmahl ist der Anfang der Kirche. Denn immer bedeutet es, daß Eucharistie Menschen zusammenschließt, nicht nur untereinander, sondern mit Christus, und daß sie so Menschen zur Kirche macht. Zugleich ist damit auch schon die grundlegende Verfassung der Kirche gegeben: Kirche lebt in Eucharistiegemeinschaften. Ihr Gottesdienst ist ihre Verfassung, denn sie selbst ist ihrem Wesen nach Gottesdienst und darum Menschendienst, Dienst der Weltverwandlung.

Der Gottesdienst ist ihre Form – das bedeutet, daß es in ihr ein ganz eigenes, sonst nicht vorkommendes Verhältnis von Vielfalt und Einheit gibt. In jeder Eucharistiefeier ist der Herr ganz da. Er ist ja auferstanden und stirbt nicht mehr, also kann man ihn auch nicht mehr zerteilen. Er gibt sich immer ganz und ungeteilt. Deshalb sagt das Konzil: »Die Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht (vgl. 1 Thess 1,5), das von Gott gerufene neue Volk . . . In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird« (*Lumen gentium 26*). Das bedeutet: Aus dem Ansatz der eucharistischen Ekklesiologie folgt jene Ekklesiologie der Ortskirchen, die für das Zweite Vatikanum kennzeichnend ist und den inneren, sakramentalen Grund für die Lehre von der Kollegialität darstellt, auf die wir noch kommen müssen.

Zuvor müssen wir aber doch noch die Formulierung des Konzils genauer ansehen, um seine Lehre richtig anzueignen. Denn an dieser Stelle berührt sich das Zweite

Vatikanum zugleich mit Anregungen aus der orthodoxen und aus der protestantischen Theologie, die sie aber doch in eine größere katholische Sicht integriert. Der Gedanke der eucharistischen Ekklesiologie war nämlich zuallererst in der orthodoxen Theologie russischer Exilstheologen geäußert und dabei dem vermeintlichen römischen Zentralismus entgegengesetzt worden: Jede Eucharistiegemeinde – so wurde gesagt – ist schon ganz Kirche, weil sie Christus ganz hat. Deswegen ist die äußere Einheit mit den anderen Gemeinden für die Kirche nicht konstitutiv; deswegen kann Einheit mit Rom nicht konstitutiv für Kirche sein, so wurde gefolgert. Solche Einheit ist schön, weil sie die Fülle Christi nach außen hin darstellt, aber sie gehört nicht eigentlich zum Wesen der Kirche, weil man ja der Ganzheit Christi nichts hinzufügen kann. Von anderem Ausgangspunkt her wies die protestantische Vorstellung von der Kirche in dieselbe Richtung. Luther hatte in der Gesamtkirche nicht mehr den Geist Christi erkennen können, ja, er sah sie geradezu als Instrument des Antichrist an. Auch die protestantischen Landeskirchen, die aus der Reformation entstanden, konnte er nicht im eigentlichen Sinn für Kirche halten: Es waren nur soziologisch-politisch notwendige Zweckapparate unter der Leitung der politischen Gewalten, nicht mehr. Die Kirche zog sich für ihn in die Gemeinde zurück: Nur die Versammlung, die je an Ort und Stelle das Wort Gottes hört, ist Kirche. Deswegen hat er das Wort Kirche ganz durch das Wort »Gemeinde« ersetzt; Kirche wurde zum Negativbegriff.

Wenn wir uns nun wieder dem Text des Konzils zuwenden, werden uns einige Nuancen auffallen. Es sagt ja nicht einfach »Die Kirche ist ganz in jeder Eucharistie feiernden Gemeinde«, sondern es formuliert: »Die Kirche ist wahrhaft in allen *rechtmäßigen* Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die *in Verbundenheit mit ihren Hirten* . . . Kirchen heißen.« Zwei Elemente sind hier wichtig: Die Gemeinde muß »rechtmäßig« sein, damit sie Kirche sei, und rechtmäßig ist sie »in der Verbundenheit mit den Hirten«. Was heißt das? Das bedeutet zunächst: Niemand kann sich selbst zur Kirche machen. Es kann nicht einfach eine Gruppe zusammentreten, das Neue Testament lesen und sagen: Wir sind nun Kirche, weil ja da der Herr ist, wo sich zwei oder drei in seinem Namen versammeln. Zur Kirche gehört wesentlich das Element des Empfangens, so wie Glaube vom Hören kommt und nicht Produkt eigener Entschlüsse oder Reflexionen ist. Denn Glaube ist Begegnung mit dem, was ich nicht erdenken oder durch Leistungen herbeiführen kann, sondern was mir eben begegnen muß. Wir nennen diese Struktur des Empfangens, des Begegnens »Sakrament«. Und eben deswegen gehört es auch zur Grundgestalt des Sakraments, daß es *empfangen* wird und daß niemand es sich selber reicht. Niemand kann sich selber taufen, niemand sich selbst die Priesterweihe zusprechen, niemand sich selbst von seinen Sünden absolvieren: An dieser Begegnungsstruktur liegt es auch, daß vollkommene Reue ihrem Wesen nach nicht innerlich bleiben kann, sondern nach der Begegnungsgestalt des Sakraments verlangt. Deswegen ist es nicht bloß ein Verstoß gegen äußere kirchenrechtliche Anordnungen, wenn man sich die Eucharistie selber herumreicht und selber nimmt, sondern eine Verletzung der innersten Struktur des Sakraments. Daß bei diesem einzigen Sakrament der Priester allerdings sich selber die heilige Gabe reichen darf, weist auf das *mysterium tremendum* hin, dem er sich bei der Eucharistie ausgesetzt findet: »in persona Christi« zu handeln und so gleichzeitig ihn zu vertreten *und* ein sündiger Mensch zu sein, der ganz vom Empfangen seiner Gabe lebt.

Kirche kann man nicht machen, nur empfangen, und zwar empfangen von dorther, wo sie schon ist und wo sie wirklich ist: aus der sakramentalen Gemeinschaft seines die Geschichte hindurchgehenden Leibes. Aber noch etwas kommt hinzu und hilft uns, dieses schwierige Wort »rechtmäßige Gemeinschaften« zu verstehen: Christus ist überall ganz, das ist das eine und sehr Wichtige, was das Konzil gemeinsam mit den orthodoxen Brüdern formuliert hat. Aber er ist auch überall nur einer und deshalb kann ich den einen Herrn nur in der Einheit haben, die er selber ist, in der Einheit mit den andern, die *auch* sein Leib sind und in der Eucharistie es immer neu werden sollen. Darum ist Einheit der Eucharistie feiernden Gemeinden untereinander nicht eine äußere Zutat zur eucharistischen Ekklesiologie, sondern ihre innere Bedingung: Nur in der Einheit ist der eine. Insofern ruft das Konzil die Selbstverantwortung der Gemeinden auf und schließt doch jede Selbstgenügsamkeit aus. Es trägt eine Ekklesiologie vor, für die das Katholisch-Sein, d. h. die Gemeinsamkeit der Glaubenden aller Orte und aller Zeiten nicht organisatorische Äußerlichkeit, sondern von innen kommende Gnade und zugleich sichtbares Zeichen für die Kraft des Herrn ist, der allein Einheit über so viele Grenzen geben kann.

2. Die Kollegialität der Bischöfe

Mit der eucharistischen Ekklesiologie ist aufs engste der Gedanke der bischöflichen Kollegialität verbunden, der gleichfalls zu den tragenden Säulen der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums zählt. Auch dieser Gedanke ist aus der Erforschung der gottesdienstlichen Struktur der Kirche entwickelt worden. Wenn ich recht sehe, war der erste, der ihn deutlich formuliert und damit die Tür für das Konzil in diesem Punkt geöffnet hat, der belgische Liturgiewissenschaftler Bernard Botte. Das ist wichtig, weil hier auch der Zusammenhang mit der Liturgischen Bewegung der Zeit zwischen den Weltkriegen sichtbar wird, die der eigentliche Nährboden für die meisten der bisher dargestellten Erkenntnisse gewesen ist. Es ist über das Historische hinaus wichtig, weil es den inneren Zusammenhang der Gedanken aufzeigt, ohne die man sie nicht richtig verstehen kann: Der Disput um die Kollegialität ist nicht ein Streit um die Anteile an der Macht in der Kirche zwischen Papst und Bischöfen, obwohl er zu einem solchen Streit sehr leicht degenerieren kann und die Beteiligten sich immer wieder fragen müssen, ob sie nicht auf diesen Irrweg geraten sind. Es ist auch nicht eigentlich ein Streit um rechtliche Formen und institutionelle Strukturen, sondern Kollegialität ist ihrem Wesen nach *dem* Dienst zugeordnet, der der eigentliche Dienst der Kirche überhaupt ist: dem Gottesdienst. Bernard Botte hat diesen Begriff den ältesten liturgischen Ordnungen entnommen, die uns überliefert sind, und ihn von daher konzipiert. Das wurde auch während des Konzils den Gegnern der Kollegialität entgegengehalten, die darauf hinwiesen, daß Kollegialität im römischen Recht und im Genossenschaftsrecht der frühen Neuzeit eine Bedeutung hat, die mit der kirchlichen Verfassung nicht in Einklang zu bringen ist. In der Tat wird hier eine mögliche Fassung des Kollegialitätsgedankens berührt, die den Sinn des kirchlichen Dienstes entstellen würde. Deswegen ist es wichtig, immer wieder auf den Kern zurückzukommen, um ihn vor solchen Entstellungen zu schützen.

Was also ist gemeint? Botte hat in seinen Untersuchungen auf zwei Ebenen des Kollegialitätsgedankens hingewiesen. Die erste Ebene besteht darin, daß der Bischof

umgeben ist vom Kollegium der Presbyter. In dieser Tatsache drückt sich aus, was wir vorhin schon berührten, daß nämlich die alte Kirche keine Selbstgenügsamkeit der einzelnen Gemeinden kannte. Denn die Presbyter, die ihnen dienen, gehören zusammen; sie sind miteinander der »Rat« des Bischofs. Die Gemeinden sind durch die Presbyter untereinander zusammengehalten und durch den Bischof hineingehalten in die größere Einheit der Gesamtkirche. Das Priestersein schließt immer ein Miteinandersein ein und die Zuordnung zu einem Bischof, die zugleich Zuordnung zur Kirche als ganzer ist. Das bedeutet aber bereits, daß die Bischöfe ihrerseits nicht abgeschlossen für sich selber wirken dürfen, sondern sie bilden zusammen den *ordo* der Bischöfe, wie man mit der römischen Rechtssprache formulierte, die die Gesellschaft in verschiedene *ordines* gliederte. Später ist das Wort *ordo* förmlich zur Bezeichnung des Weihesakraments geworden, zu dessen wesentlichen Inhalten damit das Eintreten in einen gemeinschaftlichen Dienst, in das Wir der Dienenden gehört. Das Wort *ordo* wechselt übrigens mit *Collegium*; beide besagen im gottesdienstlichen Zusammenhang dasselbe: Der Bischof ist Bischof nicht allein, sondern einzig in der katholischen Gemeinschaft derer, die es vor ihm waren, die es mit ihm sind und die es nach ihm sein werden. Denn auch die Dimension der Zeit ist in diesem Wort mitgemeint: Kirche ist nicht etwas, was wir heute machen, sondern was wir aus der Geschichte der Glaubenden empfangen und was wir als Unvollendetes weitergeben, das sich erst in der Wiederkunft des Herrn erfüllen wird.

Das Konzil hat diese Gedanken mit dem anderen Grundbegriff des Sakraments der Bischofsweihe, mit der Idee der apostolischen Nachfolge, zu einer organischen Synthese verschmolzen. Es erinnert daran, daß ja auch die Apostel Gemeinschaft waren. Bevor sie den Namen Apostel erhielten, erscheinen sie unter der Bezeichnung »die Zwölf«. Die Berufung von zwölf Männern durch den Herrn hat einen Zeichencharakter, den jeder Israelit verstand: Sie erinnert an die zwölf Söhne Jakobs, aus denen das Zwölf-Stämme-Volk Israel wurde. Zwölf ist also die Symbolzahl des Gottesvolkes; wenn Jesus zwölf ruft, so sagt diese symbolische Gebärde, daß er selbst der neue Jakob-Israel ist und daß nun, mit diesen Männern, ein neues Gottesvolk beginnt. Markus hat das in seinem Evangelium sehr deutlich dargestellt, indem er den Vorgang der Berufung in die Worte kleidet: »Er machte Zwölf« (Mk 3, 14). Dabei wußte man, daß Zwölf auch eine kosmische Zahl war, die Zahl der Sternbilder, die das Jahr – die Zeit des Menschen – gliedern. So wurde die Einheit von Geschichte und Kosmos unterstrichen, der kosmische Charakter der Heilsgeschichte: Die Zwölf sollen die neuen Sternbilder der endgültigen Geschichte des Alls sein. Aber bleiben wir bei dem, was uns unmittelbar beschäftigt: Die Apostel sind, was sie sind, nur im Miteinander der Zwölfergemeinschaft, die deshalb nach dem Verrat des Judas noch einmal ergänzt und aufgefüllt wird. Nachfolger der Apostel wird man folglich, indem man in die Gemeinschaft derer eintritt, in denen sich ihr Amt fortsetzt. »Kollegialität« gehört zum Wesen des bischöflichen Amtes; es kann nur gelebt und vollzogen werden im Miteinander derer, die zugleich die Einheit von Gottes neuem Volk darstellen.

Wenn wir uns fragen, was das praktisch heißt, so ist zunächst zu antworten: Die katholische Dimension des Bischofsamtes (wie auch der Priesterweihe und jedes gemeindlichen Lebens) wird sehr nachdrücklich unterstrichen. Partikularisierungen widersprechen der Kollegialitätsidee von Grund auf. Kollegialität, wie das Konzil sie formulierte, ist selbst nicht unmittelbar eine Rechtsfigur, wohl aber eine theologische

Vorgabe ersten Ranges sowohl für das Recht der Kirche wie für das pastorale Handeln. Die Rechtsgestalt, die den unmittelbarsten Ausdruck der theologischen Wirklichkeit »Kollegialität« darstellt, ist das Ökumenische Konzil. Daher wird im neuen CIC auch nur dieses im Zusammenhang des Artikels über das Bischofskollegium im einzelnen geordnet (can. 336-341). Alle anderen Anwendungsformen sind nicht direkt daraus herzuleiten, sondern können nur Versuche sekundärer Vermittlung des großen Grundprinzips in Alltagswirklichkeit hinein bilden. Sie müssen immer daran gemessen werden, wieweit sie dem Grundgehalt entsprechen, um den es geht: Überschreiten des örtlichen Horizonts in das Gemeinsame der katholischen Einheit hinein, zu der stets auch die Dimension der Geschichte des Glaubens vom Anfang her auf den wiederkommenden Herrn hin gehörte.

3. Kirche als Volk Gottes

Bei der Behandlung der Kollegialitätsidee ist nun endlich auch das Stichwort gefallen, auf das Sie gewiß schon lange warten: Kirche als Volk Gottes. Was hat es damit auf sich? Wieder müssen wir, um es zu verstehen, auf die Entwicklungen zurückgreifen, die dem Konzil vorausgegangen waren. Nach dem ersten Enthusiasmus der Entdekkung des Leib-Christi-Gedankens kam es allmählich zu Vertiefungen und Korrekturen in doppelter Richtung. Die erste Korrektur haben wir schon gesehen; sie findet sich vor allem in den Arbeiten von Henri de Lubac, der den Leib-Christi-Gedanken auf die eucharistische Ekklesiologie hin konkretisiert und ihn damit auf die konkreten Fragen der rechtlichen Ordnung der Kirche und des Zueinander von Ortskirche und Gesamtkirche hin geöffnet hat. Die andere Form von Korrektur begann Ende der dreißiger Jahre in Deutschland, wo verschiedene Theologen kritisierten, daß mit der Idee des mystischen Leibes das Verhältnis von Sichtbar und Unsichtbar, von Recht und Gnade, von Ordnung und Leben letztlich ungeklärt bleibe. Sie schlugen deshalb den vor allem im Alten Testament belegten Begriff »Volk Gottes« als die umfassendere Umschreibung von Kirche vor, die sich im übrigen auch leichter mit soziologischen und rechtlichen Kategorien vermitteln lasse, während Leib Christi ein Bild bleibe, das wichtig sei, aber dem Anspruch der Theologie auf Begriffsbildung nicht genüge.

Diese zunächst etwas vordergründige Kritik am Leib-Christi-Gedanken wurde dann von verschiedenen Aspekten her vertieft, aus denen sich der positive Gehalt entfaltete, mit dem der Volk-Gottes-Begriff in die konziliare Ekklesiologie eingegangen ist. Ein erster wichtiger Punkt war der Streit um die Kirchengliedschaft, der sich im Anschluß an die Enzyklika über den mystischen Leib Christi ergab, die Papst Pius XII. am 29. Juni 1943 veröffentlicht hatte. Er hatte damals festgestellt, daß Kirchengliedschaft an drei Voraussetzungen gebunden sei: Taufe, rechter Glaube und Zugehörigkeit zur rechtlichen Einheit der Kirche. Damit waren aber die Nichtkatholiken von der Kirchengliedschaft gänzlich ausgeschlossen. In einem Land, in dem die ökumenische Frage so unmittelbar drängt, wie dies in Deutschland der Fall ist, mußte diese Aussage zu heftigen Auseinandersetzungen führen, zumal der CIC eine andere Perspektive eröffnete. Nach der darin festgehaltenen Rechtstradition der Kirche begründet die Taufe eine unverlierbare Form von konstitutiver Zugehörigkeit zur Kirche. So wurde sichtbar, daß rechtliches Denken unter Umständen mehr Beweglichkeit und Offenheit

geben kann als eine »mystische« Konzeption. Man fragte sich, ob das Bild vom mystischen Leib nicht als Ausgangspunkt zu eng sei, um die vielfältigen Formen der Zugehörigkeit zur Kirche zu definieren, die es in der Verworrenheit der menschlichen Geschichte nun einmal gibt. Das Bild vom Leib stellt für die Zugehörigkeit nur die Vorstellung des »Gliedes« bereit; Glied ist man, oder man ist es nicht, da gibt es keine Zwischenstufen. Aber – so fragte man – ist denn nicht eben der Ausgangspunkt des Bildes zu eng, da es ganz offensichtlich doch Zwischenstufen gibt? So stieß man auf das Wort vom »Volk Gottes«, das in dieser Hinsicht weiträumiger und beweglicher ist. Die Kirchenkonstitution hat es gerade in dieser Verwendung aufgenommen, wenn es das Verhältnis der nichtkatholischen Christen zur katholischen Kirche mit dem Begriff der »Verbindung« umschreibt und dasjenige der Nichtchristen mit dem Wort »Zuordnung«, wobei es sich beide Male auf den Volk-Gottes-Gedanken stützt (Nr. 15 und 16).

So kann man sagen, daß der Begriff »Volk Gottes« vom Konzil vor allem als ökumenische Brücke eingeführt worden ist. Das gilt übrigens auch in anderer Hinsicht. Die Wiederentdeckung der Kirche nach dem Ersten Weltkrieg war zunächst durchaus ein Katholiken und Protestanten gemeinsames Phänomen gewesen; auch die liturgische Bewegung beschränkte sich keineswegs auf die katholische Kirche. Aber gerade diese Gemeinsamkeit brachte auch gegenseitige Kritik mit sich. Der Leib-Christi-Gedanke wurde in der katholischen Kirche dahin entwickelt, daß die Kirche gern als »der fortlebende Christus auf Erden« bezeichnet, Kirche als die bis zum Ende der Zeiten weitergehende Inkarnation des Sohnes beschrieben wurde. Das rief den Widerspruch der Protestanten hervor, die darin eine unerträgliche Selbstidentifizierung der Kirche mit Christus sahen, in der sozusagen die Kirche sich selber anbete und unfehlbar setze. Allmählich fanden aber auch katholische Denker – ohne so weit zu gehen –, daß mit dieser Formel allem amtlichen Handeln und Sprechen der Kirche eine Endgültigkeit zugeschrieben werde, die jede Kritik als Angriff auf Christus selbst erscheinen lasse und das Menschlich-Allzumenschliche in der Kirche einfach übersehe. Es müsse, so wurde gesagt, die christologische Differenz wieder deutlich herausgestellt werden: Kirche ist nicht identisch mit Christus, sondern ihm gegenüber. Sie ist Kirche der Sünder, die immer wieder der Reinigung und der Erneuerung bedarf, immer wieder Kirche werden muß. Damit wurde der Gedanke der Reform zu einem entscheidenden Element des Volk-Gottes-Begriffs, das sich aus dem Leib-Christi-Gedanken so nicht entwickeln ließ.

Hier berühren wir einen dritten Aspekt, der bei der Favorisierung des Volk-Gottes-Gedankens eine Rolle spielte. Der evangelische Exeget Ernst Käsemann hatte im Jahr 1939 seiner Monographie über den Hebräerbrief den Titel »Das wandernde Gottesvolk« gegeben. Dieser Titel wurde im Umkreis der konziliaren Debatten geradezu zum Schlagwort, denn er ließ etwas aufklingen, was im Lauf des Ringens um die Kirchenkonstitution immer deutlicher ins Bewußtsein trat: Kirche ist noch nicht am Ziel. Sie hat ihre eigentliche Hoffnung noch vor sich. Das »eschatologische« Moment des Kirchenbegriffs wurde deutlich. Vor allem konnte man auf diese Weise die Einheit der Heilsgeschichte aussagen, die Israel und die Kirche zusammen auf ihrem Pilgerweg umfaßt. Man konnte so die Geschichtlichkeit der Kirche ausdrücken, die auf dem Wege ist und erst dann ganz sie selber sein wird, wenn die Wege der Zeiten durchschritten sind und in Gottes Hände münden. Man konnte auch die innere Einheit

des Gottesvolkes selbst aussagen, in dem es – wie in jedem Volk – verschiedene Ämter und Dienste gibt, aber quer über alle solche Unterscheidungen hinweg sind doch alle Pilger in der einen Gemeinschaft des pilgernden Gottesvolkes. Wenn man also in Schlagworten zusammenfassen will, welches die herausragenden Elemente des Volk-Gottes-Begriffes sind, die dem Konzil wichtig waren, so könnte man sagen, hier werde der geschichtliche Charakter der Kirche deutlich, die Einheit der Gottesgeschichte mit den Menschen, die innere Einheit des Gottesvolkes über die Grenzen auch der sakramentalen Stände hinweg, die eschatologische Dynamik, die Vorläufigkeit und Gebrochenheit der immer erneuerungsbedürftigen Kirche und endlich auch die ökumenische Dimension, d. h. die verschiedenen Weisen, in denen Verbindung und Zuordnung zur Kirche auch über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus möglich und wirklich sind.

Damit ist aber auch schon angedeutet, was alles nicht im Volk-Gottes-Begriff gesucht werden darf. Vielleicht ist mir erlaubt, hier in einer etwas persönlicheren Form zu berichten, weil ich selber in bescheidener Weise Anteil nehmen durfte an der Vorgeschichte, die ins Konzil hineingeführt hat. Mein theologischer Lehrer Gottlieb Söhngen war zu Beginn der vierziger Jahre, als der Gedanke des Gottesvolkes neu in die Debatte geworfen wurde, aufgrund mancher Vätertexte und anderer Zeugnisse der Tradition zu der Meinung gekommen, daß »Volk Gottes« in der Tat der Grundbegriff von Kirche sein könne, weit mehr und besser als »Leib Christi«. Weil er aber ein sehr sorgfältiger Mann war, gab er sich mit solchen ungefähren Gewißheiten nicht zufrieden, sondern wollte es genauer wissen und nahm sich vor, eine Reihe von Doktordissertationen zu dieser Frage schreiben zu lassen, um die Sache Schicht um Schicht zu untersuchen. So fiel mir die Aufgabe zu, über Volk Gottes bei Augustinus zu handeln, bei dem er vor allem den Volk-Gottes-Gedanken ausgemacht zu haben glaubte. Als ich an die Arbeit ging, zeigte sich bald, daß ich auch die früheren afrikanischen Theologen einbeziehen mußte, die Augustinus vorgearbeitet hatten, besonders Tertullian, Cyprian, Optatus von Mileve und den Donatisten Tyconius. Natürlich mußte man auch die wichtigeren Lehrer des Ostens, wenigstens Gestalten wie Origenes, Athanasius und Chrysostomus vor Augen halten, und schließlich war es unerläßlich, auch die biblischen Grundlagen zu studieren. Dabei stieß ich auf ein unerwartetes Ergebnis: Das Wort »Volk Gottes« kommt zwar im Neuen Testament sehr oft vor, aber nur an ganz wenigen Stellen (wohl nur an zweien) bezeichnet es die Kirche, während seine Normalbedeutung auf das Volk Israel verweist. Ja, auch da, wo es Kirche anzeigen kann, bleibt der Grundsinn »Israel« erhalten, aber der Kontext läßt deutlich werden, daß nun die Christen Israel geworden sind. Wir können also sagen: das Wort »Volk Gottes« ist im Neuen Testament keine Bezeichnung für die Kirche, sondern nur in der christologischen Umdeutung des Alten Testaments, also durch die christologische Transformation hindurch, kann es das neue Israel anzeigen. Die normale Benennung für Kirche ist im Neuen Testament das Wort *Ecclesia*, das im Alten Testament die Versammlung des Volkes durch das rufende Wort Gottes bezeichnet. Das Wort *Ecclesia* – Kirche ist die neutestamentliche Abwandlung und Umwandlung des alttestamentlichen Volk-Gottes-Begriffs. Man verwendet es, weil darin eingeschlossen ist, daß erst die neue Geburt in Christus das Nicht-Volk zum Volk werden läßt. Paulus hat dann konsequent diesen notwendigen christologischen Transformationsprozeß im Leib-Christi-Begriff zusammengefaßt. Bevor ich die Kon-

sequenzen daraus ziehe, muß ich noch anmerken, daß inzwischen der Alttestamentler Norbert Lohfink gezeigt hat, daß auch im Alten Testament das Wort »Volk Gottes« nicht einfach Israel in seiner empirischen Vorfindlichkeit bezeichnet. Rein empirisch ist kein Volk »Volk Gottes«. Gott als ein Abstammungsmerkmal oder als eine soziologische Kennmarke hinzustellen, könnte immer nur eine unerträgliche Anmaßung, ja letztlich Blasphemie sein. Israel wird mit dem Begriff Volk Gottes bezeichnet, sofern es zum Herrn hingewandt ist, nicht einfach in sich selbst, sondern in dem Akt der Beziehung und der Selbstüberschreitung, der allein es zu dem macht, was es aus sich selbst nicht ist. Insofern ist die neutestamentliche Fortführung konsequent, die diesen Akt der Hinwendung im Geheimnis Jesu Christi konkretisiert, der sich uns zuwendet und uns in Glaube und Sakrament in seine Beziehung zum Vater hineinnimmt.

Was heißt das nun konkret? Es bedeutet, daß die Christen nicht einfach Volk Gottes *sind*. Empirisch betrachtet sind sie ein Nicht-Volk, wie jede soziologische Analyse schnell zeigen kann. Und Gott ist niemandes Eigentum; niemand kann ihn für sich beschlagnahmen. Das Nicht-Volk der Christen kann Gottes Volk nur sein durch die Einbeziehung in Christus, den Sohn Gottes und den Sohn Abrahams. Auch wenn man von Volk Gottes spricht, muß die Christologie die Mitte der Lehre von der Kirche bleiben und muß folglich die Kirche wesentlich von den Sakramenten der Taufe, der Eucharistie und der Weihe her gedacht werden. Wir sind Volk Gottes nicht anders als vom gekreuzigten und auferstandenen Leib Christi her. Wir werden es nur in der lebendigen Zuordnung zu ihm, und nur in diesem Kontext hat das Wort einen Sinn. Das Konzil hat diesen Zusammenhang sehr schön deutlich gemacht, indem es mit dem Wort »Volk Gottes« ein anderes und zweites Grundwort für die Kirche in den Vordergrund rückte: die Kirche als Sakrament. Man bleibt dem Konzil nur dann treu, wenn man diese beiden Herzworte seiner Ekklesiologie, Sakrament und Volk Gottes, immer zusammen liest und zusammen denkt. Hier wird sichtbar, wie sehr das Konzil noch vor uns ist: Der Gedanke der Kirche als Sakrament ist noch kaum ins Bewußtsein getreten.

Es ist daher auch sinnwidrig, wenn man aus der Vorordnung des Kapitels über das Volk Gottes vor dem Hierarchie-Kapitel eine veränderte Konzeption der Hierarchie und des Laien ableiten will, so als ob eigentlich alle Getauften schon alle Weihegewalten in sich trügen und Hierarchie nur noch eine Sache der guten Ordnung wäre. Mit der Frage der Laien hat das zweite Kapitel insofern zu tun, als die wesentliche innere Einheit aller Getauften in der Ordnung der Gnade ausgesagt wird und damit der Dienstcharakter der Kirche unterstrichen ist. Aber eine Theologie des Laientums begründet das Kapitel ganz einfach deshalb nicht, weil zum Gottesvolk *alle* gehören: Hier wird über das Ganze der Kirche und ihr Wesen gehandelt. Ihre einzelnen Stände werden hernach dargestellt, und zwar in der Abfolge: Hierarchie (Kapitel 3), Laien (Kapitel 4), Ordensleute (Kapitel 6).

Wenn meine Darstellung der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums einigermaßen vollständig sein sollte, müßte ich jetzt die Inhalte dieser verbleibenden Kapitel ausfalten und auch das, was über die gemeinsame Berufung zur Heiligkeit und über die Beziehung der irdischen zur himmlischen Kirche gesagt wird. Aber das würde die Grenzen eines Vortrags bei weitem überschreiten. Es ging mir nur darum, die Grundlagen kurz anzudeuten, auf denen dann alle Anwendungen beruhen. Nur auf

eines möchte ich zum Schluß noch kurz hinweisen. Die Kirchenkonstitution des Konzils schließt mit dem Kapitel über die Muttergottes. Die Frage, ob man ihr nicht einen eigenen Text widmen solle, war bekanntlich heftig umstritten. Ich denke, es war doch eine gute Fügung, daß das Marianische unmittelbar in die Lehre von der Kirche selbst eingetreten ist. Denn so wird zuletzt noch einmal das sichtbar, wovon wir ausgegangen sind: Kirche ist nicht Apparat, ist nicht bloß Institution, auch nicht eine der üblichen soziologischen Größen – sie ist Person. Sie ist eine Frau. Sie ist Mutter. Sie ist lebendig. Das marianische Verständnis der Kirche ist der entschiedenste Gegensatz zu einem bloß organisatorischen oder bürokratischen Kirchenbegriff. Kirche können wir nicht machen, wir müssen sie sein. Und nur in dem Maß, in dem der Glaube über das Machen hinaus unser Sein prägt, *sind* wir Kirche, ist Kirche in uns. Erst im marianischen Sein werden wir Kirche. Kirche wurde auch im Ursprung nicht gemacht, sondern geboren. Sie war geboren, als in der Seele Marias das Fiat erwacht war. Das ist das tiefste Wollen des Konzils: daß Kirche in unseren Seelen erwache. Maria zeigt uns den Weg.

Geist oder Macht

Hugo von Hofmannsthals abendländisch-christliches Geschichts- und Staatsbewußtsein in seinem Drama »Der Turm«.

Von Hermann Kunisch

In seiner »Rede auf Grillparzer« (1922), einer der großen Bekundungen dichterischen Selbstverständnisses, hat Hugo von Hofmannsthal Wesen und Bestimmung des dichterischen Kunstwerks so umschrieben: »Der Dichter denkt, indem er das Menschliche tief sieht. Darüber entsteht in ihm von den Grundverhältnissen des Daseins eine Idee, und mit solchen Ideen, die Gestalten sind, bringt er in das kranke und irre Weltwesen die herrliche Ordnung, die aus seinen Gedichten widerstrahlt« (GW IV, 127).[1] Darin werden zwei Grundvorstellungen ausgesprochen. Zunächst – davon wird

1 Hofmannsthal (1874-1929) wird zitiert nach: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Hg. von Herbert Steiner. Frankfurt/Main, seit 1945 (GW): D = Dramen I-IV; P = Prosa I-IV; A = Aufzeichnungen (»Ad me ipsum«, »Buch der Freunde«). Die erste und dritte Fassung des »Turms« nach GW: D IV, S. 7-208; 321-463. Die zweite Fassung nach »Ausgewählte Werke in 2 Bänden«. Hg. von Rudolf Hirsch, Frankfurt 1957 (AW). Die drei Fassungen werden bezeichnet als 1, 2, 3 (bei Zitaten mit Seitenzahl). Aus der Sekundärliteratur seien herausgehoben vor allem die Arbeiten von Richard Alewyn (jetzt in: R. A., »Über Hugo von Hofmannsthal.« Göttingen ^{4}1967), und William H. Rey. Dessen Aufsatz »Tragik und Verklärung des Geistes in H.'s, »Der Turm« berührt sich vielfach mit meiner unabhängig davon entstandenen, in Vorlesungen in Berlin und München vorbereiteten Darstellung. – Die Verflechtung der Turm-Problematik mit anderen Werken H.'s hat Grete Schaeder behandelt: »H. v. H.'s Weg zur Tragödie. Die drei Stufen der Turm-Dichtung«, DVS 23 (1949), S. 306-350. Dazu einzelnes in den Anmerkungen. – Zu den Fakten von Leben und Produktion ist im einzelnen zu vergleichen: Günther Erken, »Hofmannsthal-Chronik. Beitrag zu einer Biographie«. In: Litw. Jahrbuch NF III (1962), S. 239-313 (im folgenden: Erken, »Chronik«). Verwiesen sei noch auf die beiden Sammelbände mit Zeugnissen der Freunde und Zeitgenossen Hofmannsthals: H-A. Fiechtner. Hugo von Hof-

im folgenden nur in Andeutung zu reden sein –: Dichtung, auf dem *Denken* beruhend, verwirklicht sich nicht in *Begriffen*, sondern in *Ideen*, die *Gestalten*, das heißt *Bild* sind. In der gleichen Rede heißt es provozierend – zum Schrecken derer, denen das Sichtbarwerden des Gehalts nur in der Form, niemals außerhalb ihrer, bis heute nicht einleuchten will –: »Wer nicht gestalten kann, schleppt den Prozeß der Begriffe von einer Instanz zur andern. In der Gestalt erst ist das Problem erledigt.« Dann aber – und davon soll unsere Darstellung vor allem handeln – sagt Hofmannsthal ernst und unmißverständlich, daß Dichtung sich mit den Grundverhältnissen des Daseins befasse, also Aussage über den Zusammenhang und Sinn der Existenz von Gott, Mensch und Natur ist. Solches Tun hat zur Folge, daß der Dichter »in das kranke und wirre Weltwesen« die »herrliche Ordnung« bringt, als welche sich sein Werk darstellt. Welt, so wie sie nun und hier ist, ist durch die Schuld der Menschen verfallen. Dichtung, und Kunst überhaupt, befreit das im Hiesigen, im »Weltwesen« Entstellte, zu einem von Gott her gemeinten Inbild, seinem Eigentlichen. Guardini drückt das so aus: »Alle Kunst ist eschatologisch«, entwirft die Welt auf ihre letzte Gestalt hin, so wie sie von Gott gedacht war und von ihm her sein sollte.

Was Hofmannsthals »Turm«-Dichtung angeht, so sei abkürzend vorweg gesagt, daß die aus ihr »widerstrahlende herrliche Ordnung« darin besteht, dem Geist, auch wenn er im Äußeren unterliegt – wie hier in Sigismund –, den Primat vor der Macht zuzuerkennen.

I. Zur Entstehung und Überlieferung des Trauerspiels »Der Turm«

Der »Turm« steht in einem geistigen Zusammenhang mit den Hofmannsthal als europäisches Erbe überkommenen politischen und kulturellen Überzeugungen des alten Österreich und dem bis in die letzte Zeit wachgebliebenen Gefühl »der Zugehörigkeit zum römischen Reich« (A 239). Hofmannsthal begegnete sich darin mit seinen Freunden Leopold v. Andrian-Werburg und Josef Redlich, mit denen er in lebhaftem geistigen Austausch stand.[2] Rudolf Borchardt hat ihn schon früh (»Rede über H. v. H.« 1902) einen »Herrn aus altem Erbe« genannt. Dieses innige Einbezogensein in eine bis zum Zusammenbruch des österreichischen Kaiserreiches wirksame Tradition führte ihn früh zu Calderón de la Barca (1600-1681), dessen Dramen, besonders »Das große Welttheater« und »Das Leben ein Traum«, ihm Anlaß zum Nachbilden und Weiterdenken wurden. Die Vorstellung des Lebens als eines von

---

mannsthal. Die Gestalt des Dichters im Spiegel der Freunde. Wien 1949, Bern ²1963. – Hugo von Hofmannsthal. Worte des Gedenkens. Nachrufe aus dem Todesjahr 1929. Hg. von L. M. Fiedler. Heidelberg 1969; mit Beiträgen von R. A. Schröder, R. Borchardt, R. Kassner, M. Mell, M. Rychner, K. Burdach, E. R. Curtius, H. H. Schaeder.

2 Leopold von Andrian (1875-1951), ein Enkel von Meyerbeer, in der Frühzeit Mitarbeiter an den »Blättern für die Kunst«; 1895 »Der Garten der Erkenntnis« (Erzählung: 1919 mit den Jugendgedichten: »Das Fest der Jugend«), 1930: Die Ständeordnung des Alls. Rationales Weltbild eines katholischen Dichters, 1937 »Österreich im Prisma der Idee«. – Josef Redlich (1869-1936), Politiker und Historiker, 1920-26, »Das österreichische Staats- und Reichsproblem«; 1928 »Kaiser Franz Joseph« (Biographie). Vgl. dazu die Briefwechsel beider mit Hofmannsthal: H-A.; hg. W. H. Perl 1968, der auch über A. geschrieben hat. H-R. hg. H. Fußgänger 1971.

Menschen auf Veranlassung Gottes und von diesem gerichteten Schauspiels stammt aus diesem internationalen Erbe. Eine letzte Umbildung dieser Weltauffassung ins Gegenwärtige und Eigene ist das Trauerspiel »Der Turm«, die Reihe »Jedermann« (1911), »Die Frau ohne Schatten« (1911-1919), »Das Salzburger Große Welttheater« (1921/22) wie ein Vermächtnis abschließend. »Reich« in einem großen Geschichtsentwurf begreifend als Einheit von Herrschaft und Geist, als »sakrales« Gebilde. Davon wird im weiteren die Rede sein.[3]

1901 taucht bei Hofmannsthal der Plan auf, Calderóns Schauspiel »Das Leben ein Traum« (1631/32) zu bearbeiten. Von 1902-1904 entsteht das Fragment »Das Leben ein Traum. Bearbeitung in Trochäen« (D III, 339-425; ohne Akt V). Außerdem sind »Aufzeichungen und Entwürfe« (1902-1904) zu dieser nicht zu Ende geführten Arbeit überliefert (D III, 426-438). Teildrucke wurden von Hofmannsthal in den Jahren 1907 bis 1919 in verschiedenen Organen veröffentlicht.[4] Wohl in dem Gefühl, daß die durch Calderón in ihm erwachte, über den spanischen Dichter hinausgehende Absicht, das Gegeneinander von Macht und Geist darzustellen, nicht durch eine Bearbeitung des Calderónschen Stückes, sondern nur durch eine selbständige Neukonzeption zu bewältigen sei. Diese erste Beschäftigung mit dem Verhältnis des die Macht in »Orgien des Selbstgefühl« bewahren wollenden Königs Basilius zu seinem den Menschen zu verwirklichen strebenden Sohn Sigismund versuchte bereits über Calderón hinwegzukommen. Hofmannsthal spricht von »einer völlig freien Bearbeitung« und von einer »Neudichtung des überkommenen Stoffes« (1902). Das Neue, das er damals wohl mehr dunkel ahnte, als greifbar vor sich sah, umschreibt er 1904 in einem Brief an Hermann Bahr in einer Weise, die seiner späteren Absicht nahekommt. Es handele sich »ja darum, in die letzten Tiefen des zweifelhaften Höhlenkönigreiches ›Ich‹ hinabzusteigen und das Nicht-mehr-Ich oder die Welten zu finden«.[5]

Darin ist das Schicksal des Sigismund in der späteren »Turm«-Dichtung im Ansatz vorweggenommen, der auf das Bestehen im »Eigensinn«, im Streben, sich selbst zu besitzen, verzichtet und sich in den »Turm« seiner inneren, nicht mehr nach Verwirklichung im aktiven Leben strebenden Existenz zurückzieht.

Die eigentliche Arbeit an der neuen Konzeption des Sigismund-Stoffes, die nur noch von ferne an Calderón erinnert, beginnt 1920. Erhalten bleiben die Hauptpersonen: Basilius und Sigismund, dazu der Turmwächter und Erzieher Sigismunds,

---

3 Die Vorstellung vom Leben als Welttheater geht auf alte antike und christliche Anschauungen zurück; als Dichtung wird sie seit Calderón verwirklicht. Darüber existiert eine umfangreiche Literatur. Für unsere Zwecke mögen folgende Hinweise genügen: Johann Sofer, »Bemerkungen zur Geschichte des Begriffes ›Welttheater‹«? Maske und Kothurn 2 (1956), S. 256-68; Richard Alewyn/Karl Sälzle, »Das große Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste in Dokument und Dichtung«. Hamburg 1959; Clemens Heselhaus, »Calderón und Hofmannsthal. Sinn und Form des theologischen Dramas«. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen 191 (1955), S. 3-30. Zu Hofmannsthals europäischer Grundrichtung vgl. meine Arbeiten: »H. v. H. als europäische Gestalt« (1959), jetzt in »Kleine Schriften« (1968), S. 373-388. »H. v. H.'s politisches Vermächtnis« (1974), jetzt in: »Von der Reichsunmittelbarkeit der Poesie« (1979), S. 277-301.

4 »Tag« 1907 – »Zeit« 1910 – »Blätter des Burgtheaters« 1919 – »Rodauner Nachträge« I, 1919. Der vollständige Text wurde zuerst 1937 in der Zeitschrift »Corona« gedruckt. – Vg. noch Erken, »Chronik«, S. 262.

5 Siehe die Anmerkungen zu den Entwürfen »Das Leben ein Traum«, D III, 502 f.

Clotald, dessen letzter Sinn erst in Hofmannsthals wankelmütigem, zweideutigem und abtrünnigem Julian zu Tage tritt. Die Namensänderung mit ihrem Anklang an »Julian den Abtrünnigen« verrät diese tiefere Bedeutung. Von 1922 bis 1924 dauert das Ringen um die Bewältigung der oft als unlösbar empfundenen Aufgabe, das vor allem dem 3. Akt und dann, sich fortsetzend bis zur Vollendung der letzten Fassung, dem 4. und 5. Akt galt. Der erste »Turm« wurde 1924 abgeschlossen; er erschien in den von Hofmannsthal selbst seit 1922 herausgegebenen »Neuen deutschen Beiträgen« in zwei Folgen von 1923 bis 1925, Heft I 2, 1923, Heft II 2, 1925. (jetzt D IV 7-208). Auf Anraten von R. A. Schröder legte er 1925 eine gekürzte Fassung vor, die 1925 als Buch in der »Bremer Presse« herausgegeben wurde. In Auseinandersetzung mit Max Reinhardt entstand ein Jahr später eine neue Bearbeitung, die den Anforderungen des Theaters gerechter werden sollte (siehe Hofmannsthal an Richard Strauß 16. VII. 1927); veröffentlicht 1927 im Verlag S. Fischer (jetzt D IV 321-463).[6]

Nach den brieflichen Aussagen Hofmannsthals war die Arbeit am »Turm« eine der schwierigsten, Gemüt und künstlerisches Gewissen belastend, die er zu leisten hatte. Mutlosigkeit und Zweifel begleiten sie seit 1918. Die geistige Atmosphäre des Anfangs war von Calderón, mit dem er sich 1918 beschäftigte, und Claudel, den er 1919 las, bestimmt. Wir wissen, daß in Hofmannsthals Claudel-Ausgaben sich Notizen zum »Turm« finden.[7] Dazu kommen fortlaufend Auseinandersetzungen mit Freunden und Mitarbeitern. Wesentlich für das Ringen um die letzte Fassung, vor allem, was die Akte IV und V angeht, war der auf hoher Ebene vor sich gehende Austausch mit Carl Jacob Burckhardt, der uns in dem Briefwechsel beider erhalten ist.[8] Wir werden dadurch Zeugen eines künstlerischen Vorganges, der von Kunstverstand und den geistigen, sittlichen und politischen Strömungen der Zeit nach dem Zusammenbruch der österreichischen Monarchie und den Bemühungen um das geistige Gesicht Europas mitgeprägt war. Das geistige Klima, aus dem der Turm erwuchs, wird nirgends so deutlich spürbar, wie in diesen Briefen zweier kongenialer Zeitdeuter von alteuropäischer Kultur. Wenn man nach »Einflüssen« sucht, was den Gehalt des »Turm« angeht, hier wären sie zu finden.

Begleitend, fördernd und deutend stehen neben dieser dichterischen Arbeit die Versuche Hofmannsthals, den Sinn seines Dichtens und der Dichtung und ihres Zusammenhanges mit der »Zeit« gedanklich zu klären; seit dem frühen Bekenntnis »Der Dichter und diese Zeit« (1907), der programmatischen »Rede über Grillparzer« (1922) – der eine Skizze über »Grillparzers politisches Vermächtnis« als Einleitung zu

---

6 Die 2. Fassung (AWI, 213-335) wird in der Literatur gelegentlich als »Buchfassung«, die 3. Bearbeitung als »Theaterfassung« bezeichnet. – Die Theaterfassung wurde gleichzeitig in Hamburg und München am 4. Februar 1928 uraufgeführt; dazu der Briefwechsel H.-C. J. Burckhardt. Die 1. Fassung wurde am 10. VI. 1948 im Burgtheater in Wien gespielt. In den Salzburger Festspielen fand 1929 eine umstrittene Aufführung statt, deren Text die 1. Fassung mit Teilen der 3. verband.

7 Vgl. dazu den aufschlußreichen »Bericht« von Michael Hamburger: »Hofmannsthals Bibliothek«. In: Euphorion 55 (1961), S. 15-76; zu Claudel S. 65ff.

8 Hugo von Hofmannsthal/Carl J. Burckhardt, Briefwechsel. Frankfurt 1956. – C. J. Burckhardt (1891-1974), Großneffe Carl Burckhardts, Politiker (Botschafter, Kommissar des Völkerbundsrats, Präsident des Internationalen Roten Kreuzes) und Historiker (Richelieu, 4 Bände K35-K65), »L'homme Européen«.

einer Textauswahl aus Grillparzers Werken, 1915, vorausgegangen war – bis zu der großen, wie der »Turm« ein Vermächtnis darstellenden Münchner Rede »Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation« von 1927.

Diese geistigen, weltanschaulichen und politischen Erfahrungen und Einsichten und die daraus entspringenden sittlichen Forderungen, allen voran die nach »Freiheit durch Bindung«, sich ausbildend in der Begegnung mit Spanien, Frankreich und mit den Bemühungen seiner Freunde (Der Kreis in Neubeuern, Julie v. Wendelstadt und Ottonie von Degenfeld, mit Eberhard v. Bodenhausen, R. A. Schröder, C. J. Burckhardt, in Österreich Andrian, Redlich, Max Mell) umschreiben den Horizont, innerhalb dessen der »Turm« bis zu der endgültigen Reife als »menschliches« Problem heranwuchs.[9]

Abkürzend seien noch ein paar Hinweise gegeben auf die inhaltlichen Abweichungen der drei Fassungen, von denen die erste und zweite enger zusammengehören. In beiden unterliegt Sigismund seinen auf ihre Macht bedachten Gegnern (König, Julian, Woiwoden, Bettlervolk) und entzieht sich ihnen in den »Turm« seines Wesens. Er wird von der Zigeunerin vergiftet. Sein »Reich« übernimmt der »Kinderkönig« als Vertreter der reinen, der Macht entsagenden neuen Zeit und Anführer der »Unmündigen«, der »Grünen«. Die zweite Fassung ist gegenüber der ersten gekürzt; nur Akt III ist fast unverändert. Die dritte Fassung kürzt die beiden ersten Akte und bildet die beiden letzten von Grund auf um: »fruchtbarer Entschluß«. Der Kinderkönig tritt nicht mehr auf. Sigismunds Ende ist völliger politischer Untergang durch den brutalen, erst hier sein Gewicht gewinnenden Gegenspieler Olivier, der ihn erschießen läßt. In den Briefen an C. J. Burckhardt wird deutlich, wie schwer dem Dichter diese entscheidende Änderung geworden ist und welchen inneren Einsichten diese »große schwere ernste Arbeit«, »diese sonderbare finstere Arbeit« ihre Gestaltwendung verdankt. Die Umgestaltung geht über die formale Verdeutlichung und Versinnlichung – wovon noch zu sprechen sein wird – hinaus in eine Zuspitzung des Grundgegensatzes von *Geist* und *Macht* durch intensivere Profilierung der beiden Gegner, Sigismund und Olivier. Zur Charakterisierung dieses Vorganges möge hier, Späteres vorwegnehmend, Burckhardts Stellungnahme zu Hofmannsthals Mühen um eine Bewältigung des Problems angeführt sein: »Es geht dieser Stoff über Ihr eigenes

9 Diese Darstellung der geistigen Zusammenhänge, aus denen sowohl der »Turm« wie die Münchner Schrifttums-Rede erwachsen sind (Calderón, Claudel – R. A. Schröder, Carl J. Burckhardt, Max Rychner; dazu kommt die das ganze Leben Hofmannsthals begleitende Beschäftigung mit Grillparzer), läßt die nach Beendigung meiner Arbeit geäußerte Ansicht als in höchstem Maße unwahrscheinlich erscheinen, beide Spätwerke seien dem anarchistischen Sozialismus Gustav Landauers (1870-1919) verpflichtet. Hofmannsthal hat zu Landauer nach der frühen Berührung (1908/09) im Zusammenhang mit dessen Mystik-Buch (»Skepsis und Mystik«, 1903) keine geistige Beziehung mehr gehabt. Die späteren politischen Schriften befinden sich übrigens nicht in Hofmannsthals Bibliothek. Der Briefwechsel zwischen beiden endet schon 1907. Vgl. dazu noch den Essay von Oswald von Nostiz in der »Neuen Zürcher Zeitung« 27./28. 4. 1985: »Das einzige, dem das ermüdete Herz zufliegt. Hugo v. Hofmannsthal und Gustav Landauer«. Dazu noch die frühere Deutung der Schrifttums-Rede durch O. v. Nostiz in der Festschrift für Rudolf Hirsch. Frankfurt 1975: »Zur Interpretation von Hofmannsthals Münchner Rede«, S. 261-278. Ich darf noch eine briefliche Bemerkung von Rudolf Hirsch (20. 1. 1985) hinzufügen: »Ich sehe in der Beziehung Hofmannsthals zu Landauer keine politische Haltung.«

Leben wohl hinaus. Er ist die Tragödie einer ganzen Welt, die Sie als einer der letzten vertreten« (20. X. 1921).

II. Das Geschehen

Trotz der stofflichen Abweichungen der drei Fassungen ist das Grundgeschehen in allen dreien das gleiche. Es geht um die Darstellung der Fremdheit des Geistes in einer Welt der Berechnungen, Absichten, des Machtstrebens und damit verbunden der paradoxen Überzeugung, daß das Überwundenwerden des Geistigen nicht Ende, sondern im Untergang das letztlich Bleibende ist. Der dieses Paradox Verkörpernde ist Sigismund, der als Besiegter in den »Turm« seines Inneren als in seine »Freiheit« Eingehende.

Das dramatische Geschehen entwickelt sich aus dem Gegeneinander des »reinen« Sigismund und der ihn verurteilenden, dann für ihre selbstsüchtigen Zwecke zu mißbrauchen suchenden »Welt«, verkörpert in dem Vater, dem König Basilius, dem Wächter und Lehrer Julian, den Woiwoden, dem Bettlervolk und in besonderer Härte in dem Olivier der dritten Fassung. Sie alle, im Gegensatz zu dem das »Sein« suchenden Sigismund verwechseln eben dieses mit dem »Wirklichen«, mit dem, »was nicht ist«. Der König hat auf Grund einer Prophezeiung von Aufruhr und Krieg, dessen Urheber sein eigener Sohn sein soll, diesen in dem »Turm« zwanzig Jahre gefangengehalten. Julian, der Kommandant des »Turmes«, hatte, solange Sigismund sein Gefangener war, versucht, die Lage des Prinzen zu lindern und ihm erste Lehren zur Bildung seines Geistes gegeben. Das aber, um ihn, falls die geheimen, auf Vorzeichen (Tod des Königsneffen, Abkehr des alten Mönchs und Almoseniers Bruder Ignatius vom Hof) sich gründenden Wünsche zum Aufstand gegen die bestehende Ordnung sich verwirklichen sollten, für sich zu gewinnen. Alles, was er im Verlauf des Geschehens mit Sigismund vornimmt, gilt nicht der Freiheit des Königssohnes, seiner Wiederherstellung als Mensch, sondern den eigenen selbstsüchtigen Plänen. Sigismund soll ihn »anbeten« und gefügiger Gehilfe seiner Absichten werden. In der gleichen Weise wollen die Woiwoden ihn zum Werkzeug ihrer ständischen Bestrebungen machen. So auch das Bettlervolk, das gegen den Adel aufsteht. Sie versuchen, Sigismund zum »Friedenskönig« ihres eschatologischen Reiches zu machen, um so durch »Rollenwechsel«, die Bettler an Stelle des Königs, eine ihnen gemäße neue Weltordnung zu schaffen. Ihnen entzieht sich Sigismund, wie der »Bettler« im »Großen Welttheater«, von der Gnade getroffen, der Macht entsagt und aus dem Geist, an Stelle des »Rollenwechsels«, einen neuen »Weltstand« zu begründen sucht, der sich auf »Freiheit« in dem Gebundensein durch echte »Ordnung« gründet. Der radikalste Gegenpart gegen Sigismund ist der brutale, die nackte Gewalt vertretende Olivier, der zur Verwirklichung seiner Absichten sich des Sigismund zu vergewissern strebt und diesen in allen Fassungen beseitigt; in den beiden ersten durch die seinen Auftrag erfüllende Zigeunerin, die ihn mit einem vergifteten Messer tötet, in der letzten, da er ihn in Sigismunds Palast erschießen läßt. Alle hängen ihre Gelüste, ihre dunklen Pläne, ihre Armut wie ein Kleid um den Reinen, dessen Sein das Bloßsein, das Entäußertsein ist. Selbst der »Kinderkönig« nimmt den toten Sigismund für sich in Anspruch, wenn sein Grab den neuen Königssitz der Gewaltlosen »heiligen« soll. Sigismund aber entzieht sich allen Zumutungen in das von niemandem gekannte

»Reich« seines Innern: »Gebet Zeugnis: Ich war da. Wenngleich mich niemand gekannt hat.«

Dieses Geschehen spielt sich ab in einem unhistorischen, weder örtlich noch zeitlich genau festgelegten »Milieu«. In der ersten und zweiten Fassung heißt es: »Schauplatz: Ein Königreich Polen, aber mehr der Sage als der Geschichte. Zeit: Ein vergangenes Jahrhundert, in der Atmosphäre dem siebzehnten ähnlich«. In der letzten Fassung verweisen nur Attribute im Personenverzeichnis andeutend auf eine ältere östliche Welt: Woiwoden, Starost, Tataren, Letten; Lublin, Krakau, Litauen, Utarkow. Dem Dichter war in ganzem Ernst an der Schaffung eines das Geistige tragenden Milieus gelegen, nicht an der Vergegenwärtigung eines bestimmten historischen Augenblicks. Hofmannsthal wußte, wie schwer es war und welche Bedeutung solche erdichtete (in großem Sinne) Welt für den Sinn des Geschehens hat.

In dem »imaginierten« Milieu steht der König Basilius (er gibt sich als Großneffe Karls V. aus) gegen seinen Sohn Sigismund, den er in den »Turm« einsperrt, wo er von dem Grafen Julian bewacht wird. Die erste Bedeutung des Titelwortes ist also leibliche, gewalttätige Gefangenschaft. Es wird zu zeigen sein, wie sie in Sigismunds innerem Weg eine weitere, geistige gewinnt. Im »Turm« wird er wie ein »Tier« behandelt, in unwürdiger, das Menschliche pervertierender Weise sich selbst entfremdet. Das Unheimliche der ersten Szenen besteht vornehmlich aber darin, daß in dieser Kreatur zwischen Tier und Mensch eine ungewisse Ahnung eines höheren Seins aufbricht, veranlaßt wohl durch die – nicht aus Menschenfreundlichkeit, sondern aus geheimen, selbstsüchtigen Absichten – von Julian vorgenommene Erziehung zum Denken und Lesen. Der Arzt, dem der Gefangene vorgeführt wird, erkennt in dem von ihm als Patienten beobachteten Sigismund diesen inneren Zwiespalt, der sich zu keiner menschlichen Form hat bilden können: »Es muß einmal ein Strahl in ihn gefallen sein, der das Tiefste geweckt hat.« Durch den Arzt, der als Sprecher des Dichters und aus dessen Legitimation den Sinn deutet, wird das an Sigismund begangene Unrecht nicht nur als »ungeheuerer Frevel«, als »Verbrechen, das zum Himmel schreit«, gekennzeichnet, sondern über das Materielle hinaus als Zerstörung des Menschen, nicht dieses einzelnen, sondern der »Menschheit«. Der »unermeßliche Abgrund«, der sich in der Erniedrigung des Königssohnes auftut, ist Ausdruck eines Mordes an der »Majestät« des Menschen; in Sigismund ist eine hohe Menschlichkeit, »eine quinta essentia aus den höchsten irdischen Kräften« zerstört. Sigismund vertritt in seinem Schicksal den Menschen schlechthin in seiner irdischen Existenz. Was hier geschehen ist, ist »Adam« zugefügt worden: »Hier ist Adam, des obersten Königs erstgeborener Sohn, geschändet.«

Schon hier zeigt sich, was im weiteren Fortgang des »Trauerspiels« noch spürbarer wird, daß hinter dem irdischen Königssohn der Gottessohn verborgen ist: »Lamm Gottes«. Es gehört zu den großen Leistungen Hofmannsthals in diesem Werk, daß er den Horizont eines zunächst irdischen, geschichtlichen Spiels so erweitert, daß er Ort eines außergeschichtlichen, sinnbildlichen »Welttheaters« wird. Gefährdung, Bewährung und Sieg des Menschen ist der tiefste Sinn dieses Dramas. Vor diesem in die Tiefe und Weite ziehenden Entwurf eines Bildes vom Menschen als dem »Adam« vollzieht sich das folgende Geschehen. Der Anfang des »Turm«-Dramas legt den Grund für die Bedeutung alles Kommenden. Von hier her gewinnt dieses seine Tiefe, seinen Glanz über allem Furchtbaren, das sich im einzelnen vollzieht. Da in Sigismund nicht nur

eine historische Gestalt vernichtet wird – wie sonst in Geschichtsdramen –, sondern der Mensch als Sohn des »obersten« Königs, Gottes nämlich, entsteht daraus Weltschicksal, nicht nur historischer Untergang: »Hier wird«, so sagt wiederum der Arzt, »wofern nicht Gott Einhalt tut, die Majestät gemordet. An der Stelle, wo dieses Leben aus den Wurzeln gerissen wird, entsteht ein Wirbel, der uns alle mit sich reißt.« Man muß bedenken, diese prophezeienden Worte vom drohenden Untergang des Menschen sind geschrieben unter dem lähmenden Eindruck der Vorgänge in Rußland seit der Revolution von 1917/18, darüber hinaus sind sie eine Vorwegnahme dessen, was Hofmannsthals sensitive Natur bereits vorahnend fühlte, der bevorstehenden, sich ankündigenden Schrecken der dreißiger Jahre. In dem Briefwechsel mit Carl J. Burckhardt – wie übrigens in dem geistigen Austausch zwischen Burckhardt und Max Rychner, der parallel dazu zu lesen ist[10] – werden diese in der dichterischen Gestalt gebundenen Ahnungen und Einsichten benannt und ans Licht gehoben. Wie schon betont, ist mit diesen Feststellungen der geistige Ausgangsort für den übergreifenden Sinn dieser Dichtung und der sie begleitenden Zeitanalyse, vor allem der gleichzeitigen Rede vom »Schrifttum als geistiger Raum der Nation« (1927) umschrieben. Im Bilde Sigismunds, des exemplarischen Menschen, des »Adam«, zeigt sich das den Menschen der Zeit Hofmannsthals drohende Verhängnis: Zerstörung der »Person«, Verneinung des sich selbst besitzenden, nicht austauschbaren Ichs, das ein nur ihm gehörendes Antlitz trägt und einen mit keinem anderen Menschen zu teilenden Namen; Auflösung des Ichs in der Anonymität der Rasse oder der Gesellschaft.

Was sich in Hofmannsthals »Turm« nach diesem großartigen Prolog der ersten Szenen begibt, ist die notwendige Folge aus dem in Sigismund verkörperten Geschick: Der an dem Königssohne begangene »Mord« ist der Ursprung der revolutionären Ereignisse. Die Gestalt Sigismund tritt nach dieser ersten Beschwörung zurück bis auf den diesem Anfang antwortenden und ihn bestätigenden Schluß. Der Prinz ist im folgenden mehr Stoff in den Händen der ihn Benutzenden und Mißbrauchenden, mehr erleidend als handelnd. Die bereits gekennzeichneten Versuche der Umgebung – vom Vater bis zu den aufständischen Bettlern und dem Gegenspieler Olivier –, Sigismund ihren Absichten zu unterwerfen, bilden den Stoff der vier folgenden Akte. Er sei hier skizzenhaft beschrieben.

Auf Julians Veranlassung wird Sigismund an den Hof des Königs geführt, in die Welt der Gegensätze zwischen Herrschaftsanspruch des Königs und asketischer geistlicher Ordnung, vertreten durch den alten ehemaligen Großalmosenier Ignatius, der aus dem spanischen Franziskaner-Moralisten Guevara sich vorlesen läßt über den Verfall der Welt, und der in dem Streitgespräch mit dem König die von Gott gesetzte »heilige Ordnung« als das Gültige verteidigt. Der König, der seinen Stand als Vater und Regent verletzt, soll diese »Mitte« wiederzugewinnen suchen, anstatt sich der Sinnlichkeit und dem Einfluß der Höflinge hinzugeben: »Aber da ist noch etwas: das geht auf vor dir, als wollte es dich verschlingen. (. . .) Es verzweifelt hinter deiner Verzweiflung, durchgraust dich hinter deinem Grausen, und entläßt dich nicht dir selber, denn es kennt dich und will dich strafen: Das ist Gott!« (D IV, 75. 368. AW I 253).

10 Carl J. Burckhardt/Max Rychner, Briefe 1926-1965 (mit einem Vorwort von C. J. B.). Frankfurt 1970.

Sigismund wird vor seinen Vater gebracht und vertritt diesem gegenüber sein dunkles Wissen von Macht, Gewalt, Vaterschaft. Er sucht nach dem »Gesicht« des Vaters, sucht den »Vater«, der sich hinter den Umkleidungen seiner Gelüste versteckt und den Vater in sich unterschlägt. Der sich empörende Sohn nennt ihn einen »Satan« und schlägt ihn. Er wird zusammen mit Julian, der insgeheim einen Aufruhr gegen den König angestiftet hat, überwältigt und zum Tode verurteilt, dann aber, so in den beiden ersten Fassungen, in den »Turm« zurückgeführt, wo Julian wieder sein Wärter sein soll.

In den beiden letzten Akten, in denen Sigismund von den Aufständigen befreit, der König zur Abdankung gezwungen wird, weist der zum »Herrn« Gewordene die an ihn gerichteten Ansprüche seiner Umgebung von sich, wächst immer mehr in sich hinein, geht in sein von den anderen nicht verstandenes Schweigen als in seine Freiheit, den »Turm« seines Inneren, wo er wieder, wie im Beginn des Stückes »Mensch« und »Adam« ist. Auch die religiös motivierten Anmutungen der Bettler – so in den ersten Fassungen – weist er zurück und weicht immer mehr nach innen aus, da für ihn »kein Platz in der Zeit ist«: »Ihr könnt nicht zu mir«, und: »Gebet Zeugnis: ich war da. Wenngleich mich niemand gekannt hat.« In allen drei Fassungen wird er von dem das Regiment übernehmenden Olivier zerstört, am brutalsten in der Theaterfassung, in der Olivier zu dem Vertreter des Gegengeistes, der Gewalt heranwächst. Auf seinen Befehl wird der neue König in seinem Palast, als er ans Fenster tritt, von außen erschossen. Die *Macht* hat den *Geist* vernichtet.

III. Die Gestalten

Nach diesem Überblick über den Verlauf der Handlung vergegenwärtigen wir uns als Vorbereitung einer Gesamtdeutung die das Geschehen tragenden Personen im einzelnen, wobei gelegentlich auf vorher Gesagtes zurückgegriffen werden muß.

Die geistige Mitte des Dramas stellt der in mehrfacher Bedeutung mit dem »Turm« verbundene Königssohn Sigismund dar. In seiner inneren Gestalt verdichtet sich das tragische Problem. Er ist der »reine« Vertreter des »Reiches« als »Geist«. »Eitel ist alles außer der Rede zwischen Geist und Geist« (1, 138, 3, 435). Die sich in dieser Forderung ausdrückende Hochherzigkeit dieses »Königs« ist der äußerste Ausdruck der aus Einsamkeit und Leiden an der Zeit hervorgehenden Geschichtsauffassung Hofmannsthals. Gewagt, einseitig und großartig, verbindlich und fordernd formuliert in einer Zeit der geistigen und politischen Niedergänge. Die Briefwechsel vor allem mit Rudolf Borchardt und Carl J. Burckhardt geben von der Situation der Zeit, aus der der »Turm« erwuchs, ein differenziertes Bild. Zwei andere Briefzeugnisse[11] vom Jahre 1919, sich auf die Lage in Deutschland und Österreich beziehend, lassen Hofmannsthals innere Lage deutlich erkennen, die Suche nach dem »Anderen«, dem Materiellen Entgegengesetzten, nach der »Idee«, die das Ganze erst ermöglichen könnte: »Mir ist das Scheidemannsche Deutschland eigentlich ein Grauen. Es ist mir viel zuviel von

11 Diese beiden Zeugnisse wurden mir von Rudolf Hirsch brieflich mitgeteilt im Zusammenhang seiner oben (s. Anm. 9) angeführten Stellungnahme zu der Möglichkeit eines Einflusses von Gustav Landauer auf Hofmannsthals Spätwerk. Für die Erlaubnis des Abdruckes sei Herrn Rudolf Hirsch herzlich gedankt.

dem Alten darin. Ich frage mich: wo ist das Andere, das wirklich Andere?« (7. IV. 1919). Aus der gleichen Zeit: »Der Welt, die untergeht, weine ich keine Träne nach (. . .) Es war in Österreich alles der Idee entfremdet, ja alles verleugnete die Idee, ohne die das Ganze nicht bestehen konnte, alles war Materie, Phlegma geworden.« Das Trauerspiel »Der Turm« schreibt Hofmannsthal nicht nur als Gestalter menschlicher Möglichkeiten in einer Reihe »problematischer Naturen«, sondern durch sie hindurch, und dadurch ihrem Schicksal erst das letzte Antlitz gebend, als Zeitdeuter, Mahner; auch dort, wo er fühlt, daß sein Unternehmen nichts mehr wird ändern können. Diese Einsicht gibt dem Ganzen den schwermütigen Ton, vor allem in der das Äußerste verkörpernden Gestalt des Sigismund. Ausdruck dieses Geistes ist eine durchsichtige, entmaterialisierte Sprache, die sich an vielen Stellen zu Formulierungen reinster Geistigkeit kristallisiert. Das Wort von der »Rede zwischen Geist und Geist« – utopisch, aber von bitterem Ernst getragen; von dem Hofmannsthal wollte, daß man es trotz dieser ungeheueren, elitären Einseitigkeit ernst nehme – ist von dieser Art. Aber nicht nur dieses eine, vielleicht zentralste Wort unseres Dramas, sondern alle Rede des den letzten Sinn verkörpernden Prinzen. Von ähnlicher Transparenz und Geistigkeit sind nur noch die Worte des Arztes.

Sigismund präzisiert selbst das Besondere, Außergewöhnliche dieser Geistrede, wenn er an anderer Stelle sagt, daß sie letztlich nicht aussprechbar, mitteilbar sei innerhalb der gewöhnlichen Sprachsituation, in der die anderen sich bewegen und ausdrücken: »Was zu sagen wäre, dazu ist die Zunge zu dick« (1, 158). Damit kehrt die Sprachunfähigkeit des »Schwierigen« auf höherer Ebene wieder. Im »Schwierigen« verliert der sensible, zweifelnde Kari Bühl angesichts des zwecklosen, ungehemmten Geredes der Gesellschaft den Glauben daran, daß man sich mit Worten verständigen könne, und das so sehr, daß er, als das Eigentliche auszusprechen wäre, nämlich sein Einverständnis mit Helene, schweigt. »Aber das ist doch eine Enormität, daß Sie mich das sagen lassen«, sagt schließlich diese. »Worte sind schamlos, sie bringen uns um das Beste«, das ist seine Überzeugung, und: »Wo doch schließlich alles auf das Letzte, Unaussprechliche ankommt. Das Reden basiert auf einer indezenten Selbstüberschätzung.« Angedeutet kann hier nur werden, daß Hofmannsthal – denn die Überzeugung des »Schwierigen« ist ja auch die des Dichters nach dem »Chandos-Brief« – sich zu dieser Sprachskepsis mit Goethe berührt, in seiner Zeit sich etwa von Rilke entfernt, der dem Wort, dem »Sprechen« überhaupt, das Letzte, die Verwandlung des Daseins in den »Weltinnenraum« zutraut: »Worte gehen noch zart am Unsäglichen aus . . . Und die Musik, immer neu, aus den bebendsten Steinen, baut im unbrauchbaren Raum ihr vergöttlichtes Haus.«

Dies Versagen der Sprache und das Eingehen ins Schweigen wird im »Turm« aus dem Gesellschaftlichen, einer genauen zeitlichen und sozialen Situation angehörend – im »Schwierigen« das Wien Maria Theresias – ins Allgemeine, das Menschliche schlechthin übersetzt. Sigismund ist als der von der Macht in den »Turm« Gesperrte, dort wie ein Tier Erniedrigte und Entwürdigte, *der* Mensch; ist, wie der Arzt, der mehrfach den Sinn des Geschehens benennt, es deutet, *Adam*, »Ebenbild Gottes«. In ihm ist »die Majestät« gemordet worden.[12] Hinter der Gestalt wird, wie bereits angedeutet wurde, in einer zugleich verschwiegenen, wie überwältigenden Weise –

12 Vgl. S. 58

Hofmannsthals Schweigen! – das Gesicht Jesu sichtbar. Nicht nur in Sigismunds Martyrium, sondern auch in seinem Sichzurückziehen in das Wortlose des Geistes. Der in dem »Turm« Mißhandelte geht immer mehr vor der Materialität und Brutalität der Menschen und ihrer Bestrebungen in sein Inneres als den »Turm« seiner »Brust« (1, 140) zurück. Dieser »Turm« seiner Innerlichkeit ist »das Ganze«, während die anderen, vom Vater bis zu Olivier, nur die einzelnen Teile ihrer Wirklichkeit sehen:

»Gebet Zeugnis: ich war da. Wenngleich mich niemand gekannt hat« (1, 207).

Die Selbstbezeugungen Sigismunds sind von so erschreckender Einmaligkeit, daß wir es uns nicht versagen dürfen, noch einige weitere anzuführen:

»Jetzt weiß ich meinen Platz. Aber der ist nicht dort, wohin du mich haben willst« (1, 142).

»Du (Olivier) hast mich nicht. Denn ich bin für mich. Du siehst mich nicht einmal, denn du vermagst nicht zu schauen, weil deine Augen vermauert sind mit dem, was nicht ist« (3, 455; leicht verändert in 1, 158; zu Julian gesprochen 2, 306).

Sigismunds eigentlicher »Turm« ist – im Gegensatz zu seinem Gefängnis – das »Ganze«; die Wirklichkeit der anderen ist das, »was nicht ist«. Das ist sein Glanz, sein Stolz. So sagt er denn als der im Untergang einzig Bleibende, Bestehende:

»Ich bin hinter eine Wand getreten, von wo ich alles höre, was ihr redet, aber ihr könnt nicht zu mir, und ich bin sicher von euren Händen« (1, 156. 2, 303. 3, 454).

Die »Ordnung«, in die er als Untergehender und dennoch Bestehender hineingeht, ist »Hingabe und Bescheidung« statt des »Besitzens«., Die von ihm gemeinte und vertretene Welt ist die des »Begründens« im Geistigen und des Verzichts auf »Besitz« (1, 197). Eine große, Glanz und Fragwürdigkeit verkörpernde Deutung des Sinnes der »Geschichte«, die im Aufgeben aller Ichsucht und alles Herrschenwollens sich auf der anderen Seite wiedergewinnt. »Hier innen (»in meiner Brust«, sagt Sigismund) »sind die vier Enden der Welt; schneller als der Adler flieg ich von einem zum andern, und doch bin ich aus einem Stück und dicht wie Ebenholz: das ist das Geheimnis« (1, 98; 2, 266), Wir kommen auf die Paradoxie dieser Geschichtsdeutung am Schluß noch einmal zurück, in dem wir ihr Recht und ihre Gefahr genauer bedenken.

Diesem eine neue «Ordnung« in der »Hingabe und Bescheidung« begründenden, auf »Besitz« verzichtenden Sigismund treten seine Gegenspieler entgegen, die ihn für ihre selbstsüchtigen, auf Macht und Herrschaft bedachten Pläne benutzen wollen; im Innersten dunkel fühlend, daß ihre falschen Anstrengungen Kraft gewinnen würden, wenn sie ihr Tun mit dem Namen dieses Einzigen verbinden könnten. Da ist der Vater, der den aus dem »Turm« Befreiten zur Ausübung von Gewalt gegen Julians Aufstand verführen möchte. Da ist der aus »heroischem Stoff« groß angelegte, aber in sich gespaltene und zweideutige Julian, der Wächter und Lehrer des Gefangenen, der das Besondere Sigismunds spürt, aber nicht bereit ist, sich ihm, dem von Recht und Gesetz zum Herrscher Bestimmten unterzuordnen. In dem von »heroischem Ehrgeiz« Getriebenen sind »Herz« und »Hirn« nicht einig. Der Arzt sagt zu ihm: »Aber Ihr verleugnet Euer Herz. Herz und Hirn müßten eins sein. Ihr aber habt in die satanische Trennung gewilligt, die edlen Eingeweide unterdrückt« (1, 43).

Diese Zwiespältigkeit drängt immer weiter nach ungerechter Herrschaft. Wieder der Arzt: »Was Ihr sucht, ist schärfere Wollust: Herrschaft, unbedingte Gewalt des Befehlens.« So wird er, trotz der Einsicht in das größere Wesen seines Schützlings (»Du bist weise«. »Dein Sinn ist stark und geht auf den Kern der Dinge« 1, 115), zum

Aufrührer; »der Mann aus Erde« gegenüber dem Geistträger Sigismund. Er unterwirft den Geist der Gewalt, da wo jener den Geist auf das »Ganze« des Innern begründet, »Herr und König auf immer in diesem festen Turm« seiner »Brust« (1, 140). Dagegen aber Julian:

> »Denn Gewalt gibt es, wo es einen Geist gibt, – und Recht hat der, der gesagt hat, daß man die Unterwelt aufwühlen muß« (1, 137; nicht in 2 und 3).

Und weiter:

> »Taten tun, das ist nunmehr uns vorbehalten! Nur der Gebietende tut – die anderen braucht er nur nach seiner Willkür, wie Geräte!« (1, 140. 2, 296, 3, 437).

Dem entgegnet Sigismund:

> »Ich verstehe, was Du willst, aber ich will nicht. Ich stehe fest und du bringst mich nicht von der Stelle. Ich habe mit deinen Anstalten nichts zu schaffen« (1, 141. 2, 296. 3, 438).

Diese große, das Entscheidende enthüllende Auseinandersetzung zwischen Sigismund und Julian im 4. Akt faßt das Problem der »Turm«-Dichtung in dem Gegensatz von *Geist* und *Macht* zusammen. Dieser Gegensatz wird noch krasser, vor allem in der dritten Fassung, in dem Kampf Oliviers, des »Gefreiten«, gegen Sigismund. Er ist der brutale, den »Aufstand Asiens« tragende, die »Hofkerle« verachtende Gewaltmensch: »Wenn ich was will, so geschiehts!« (1, 14. 2, 17). Er ist der mit »einem Stiernacken und den Zähnen eines Hundes« (1, 151); »Du Gesicht einer Ratte! Du Schweinsstirn« (1, 157). Aber dieser äußerlich Triumphierende ist – das ist Hofmannsthals äußerstes Urteil über die Vertreter der Macht als geschichtliche Größen – »der ohne Namen« (3, 441), das »Nichts mit tausend Köpfen« (1, 157. 2, 304. 3, 446), er ist der ohne Gesicht, der keinen Namen hat, dessen »Augen vermauert sind mit dem, was nicht ist« (2, 306. 3, 455). Der die »Wirklichkeit«, wie er sie will und versteht, besiegt und beherrscht, ist in der Tiefe Herr dessen, »was nicht ist«.

In Olivier hat Hofmannsthal, damals von den Schrecken »Asiens« im sowjetischen Rußland bedrückt, das große Sinnbild des Gewaltherrschers, in seiner Furchtbarkeit und – das ist das Neue und Unerhörte seiner Geschichtsauffassung – dennoch ihrer Nichtigkeit entworfen. Von heute aus gesehen, eine visionäre Vorwegnahme des Gewaltherrschers und Unmenschen der dreißiger Jahre. Neben dieser erschreckenden Zukunftsdeutung in der Gestalt Oliviers steht gleichwertig nur noch der Machtkerl Tvaroch in Franz Werfels fast gleichzeitigem Drama »Das Reich Gottes in Böhmen« (1930).[13]

Zu den weiteren Sigismund mißverstehenden, ihn sich gefügig zu machen suchenden Gestalten gehören endlich zwei, auf den ersten Blick einander widersprechende Gruppen: die Großen seines Landes, deren »Ordnung« aus Macht und Gerechtigkeit er seine Geistordnung im »Begründen« entgegensetzt, und – in der ersten und zweiten Fassung – die Armen unter ihrem unmündigen »Kinderkönig«, deren Ziel ein utopisches Reich des Friedens ist, das sein Berechtigtsein und sein Heiligsein durch das Grab Sigismunds, für den »kein Platz in der Zeit« ist, beglaubigt wissen will. Auch ihnen entzieht er sich in seinen »Turm« der Innerlichkeit:

---

13 Vgl. dazu meinen Aufsatz: »Franz Werfels ›Reich Gottes in Böhmen‹ im Zusammenhang der österreichischen Staatsdramen«. In: Beiträge zur Dramatik Österreichs im 20. Jahrhundert. Wien 1968. S. 71-83.

»Mir ist viel zu wohl zum Hoffen« (1, 202. 2, 331. 3, 462).

Eines der großen Rätselworte dieses das Wirkliche begründenden Dramas oberhalb des »Wirklichen«, dessen, »was nicht ist«. Der sein Letztes findende Sigismund bedarf keiner der Absichten, Pläne, Hoffnungen mehr, von denen die anderen ihr Heil erwarten. Wir werden an dieses Wort am Schluß noch einmal erinnern.

Alles dieses besagt, daß wir es bei dem »Turm« nicht mit einem historischen Drama zu tun haben im Sinn einer Vergegenwärtigung und Deutung einer bestimmten historischen Person oder Situation. Darin ist er nicht nur von den Historien der Romantik, sondern auch von Schiller, Kleist oder Grillparzer verschieden, auch wenn deren Dramen den historischen Vorgang ins Menschliche (Schiller, Kleist) oder Grundsätzliche des Sinnes des Herrschens (Grillparzer) erweitern. Historisch ist der »Turm« als Ausdruck einer abendländisch-christlichen Geschichtsschau, in der die Paradoxie von *Geist* und *Macht* sich versinnbildet. Der »Turm« bedeutet die Überwindung des Geschichtlichen in das hinein, was »ist«: Das *Sein*: die Bezeugung des Bestehens des »Reiches« im Geist, und des Gerichts aller Geschichte vor der Ebenbildlichkeit des Menschen als des »Adam«, des Sohnes des »obersten Gottes«.

Diese vorwegnehmende Feststellung führt uns hinüber in den Versuch, das Ganze des Dramas zu deuten.

IV. Die Deutung

Unser Überblick über die Gestalten in Hofmannsthals »Turm« führte auf das Grundproblem dieser Dichtung hin, das wir als ein abendländisch-christliches bezeichnet haben. Es kristallisiert sich in den Begriffen *Geist* und *Macht*, die für Hofmannsthal je länger, je mehr die tragenden Fundamente seiner Geschichts- und Staatsauffassung wurden. Die Welt, in der diese Antinomie das Schicksal bestimmt, nannte er die europäische. Es mag aber hier gleich bemerkt sein, daß damit das gemeint ist, was wir eben abendländisch-christlich genannt haben. In Kürze: Hofmannsthal verstand sich als »Europäer«, eine Haltung, die sich nach dem Zusammenbruch der österreichisch-ungarischen Monarchie zunehmend verdeutlichte und verstärkte. Europäer, das heißt für ihn, Erbe der habsburgisch-spanisch-katholischen Reichsauffassung, ein »Kulturuniversalismus«, der seine Wurzeln in Antike und Christentum hat, und der Hofmannsthal auf elementare Weise von Rilke unterschied. Dieser grenzte sich auf entschiedene Weise von allem »Europäischen« ab und bekannte: »Gegen alles Ererbte muß ich feindsälig sein, und mein Erworbenes ist so gering; ich bin fast ohne Kultur.«[14] Hofmannsthals geistige Bemühungen um die Erkenntnis seines Ortes reichen von den Griechen und Römern, den griechischen und lateinischen Kirchenvätern über die romanischen und germanischen Kulturen bis zu den historischen, weltanschaulichen und künstlerischen Auseinandersetzungen seiner Gegenwart. Die Fülle seiner literarischen Essays und die Briefwechsel – vor allem die schon genannten mit Rudolf Borchardt und Carl Jakob Burckhardt[15] – sind imponierende Zeugnisse dieser Kultur eines »Erben«. Damit ist angedeutet, daß Hofmannsthals Gegründetsein im alten

14 An Lou Andreas-Salomé, 10. August 1903 (Briefwechsel, hg. von Ernst Pfeiffer, Insel 1975, S. 106. – Zu H.'s »Kulturuniversalismus« vgl. Walter Brecht »Hugo von Hofmannsthal«. In: »Deutsche Rundschau« 56 (1930), S. 205-221, bes. S. 262ff.

15 Vgl. Richard Alewyn »Unendliches Gespräch« (1964), jetzt in: Über H. v. H. 1967, S. 17-45.

»Erbe« mehr und Positiveres darstellt, als ein Verhaftetsein an die Vergangenheit und ein Übersehen des jetzt und in der Zukunft Notwendigen, wie es am eindringlichsten Claudio Magris zu deuten versucht hat (»Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur.«, italienisch 1963, deutsch 1966). Hofmannsthals Bindung an das Erbe war Bekenntnis zum »Reich« als »Sakralität«, was aber bedeutet, daß daraus hervorgehen soll, was er in der Münchener Rede von 1927 (»Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation«) als »Konservative Revolution« und »schöpferische Anarchie« bezeichnet hat. Darüber unten Näheres.[16]

Die äußere Form dieser Darstellung seines abendländischen Erbes ist das »Welttheater«, wie es ihm aus dem Spanischen des Calderón nahegekommen war, der es, ruhend auf Vorstellungen der Antike und des Christentums, zum ersten Mal als künstlerische Gestalt ausbildete. Davon war bereits die Rede.[17] Hier muß der Hinweis darauf genügen, daß diese Form des im Auftrage Gottes und vor seinem Auge vor sich gehenden Spiels die genaue Entsprechung zu Hofmannsthals »geistespolitischer« Haltung ist. Sein Werk war von Anfang an – darauf deutet nicht nur die Gattungsbezeichnung »Welttheater« für eines seiner frühesten Stücke: »Das kleine Welttheater« (1897), die sich in dem späten bekenntnishaften »Salzburger großen Welttheater« (1921) wiederholt – Einbindung der Schicksale des Menschen in den Zusammenhang der Überlieferung des »alten Wahren« (Goethe), weder Naturalismus noch Psychologismus, sondern Gestaltwerdung der zur Entscheidung aufgerufenen, zwischen Freiheit und Bindung sich bewährenden Geistperson.

Hofmannsthals Europäertum entfaltet sich aus dem Grund des voll ausgeprägten Nationalen, das er als »deutsch« bezeichnete. In einem jüngst bekannt gemachten Brief an Walter Brecht vom 12. 1. 1928 wird die Kompliziertheit seiner österreichischen Herkunft und der damit gegebenen Einbezogenheit – schon durch die Sprache – in das Deutsche deutlich.[18] Der Anlaß war ein von Brecht geplanter Vortrag über dieses »doch eigentlich unmögliche und mir so verhaßte Thema«. Gemeint ist vermutlich ein zur Zeit der Uraufführung des »Turms« (4. II. 1928) von Brecht in München gehaltener Vortrag, der 1931 in der »Deutschen Vierteljahrsschrift« unter dem Titel »Österreichische Geistesform und österreichische Dichtung. Nach einem Vortrage« (S. 607-627) gedruckt wurde. Hofmannsthal schreibt: »Nämlich, so wahr es ein Österreich und österreichisches Wesen gibt, und so wahr ich ein Österreicher zu sein mir bewußt bin, so wenig gibt es oder hat es je etwas gegeben wie österreichische Literatur – und so unannehmbar erscheint es mir, für etwas anderes genommen zu werden als für einen deutschen Dichter in Österreich.« Der Briefwechsel mit dem

16 Zu dem ganzen Problem, auch darüber, daß in Hofmannsthals Salzburger Dramen mit der »Rückbindung« an die Tradition »Neuerung« im Hinblick auf die Gegenwart verbunden ist, vgl. noch Walter Weiß »Salzburger Mythos? Hofmannsthal und Reinhardts Welttheater.« In: »Zeitgeschichte« 2. Jhrg., Heft 5, Salzburg 1975.

17 S. oben S. 53f. und die Anmerkung dazu.

18 Mitgeteilt von Rudolf Hirsch, in: »Neue Zürcher Zeitung«, Freitag, 14. März 1980. Vgl. zu diesem Problem »europäisch-deutsch« meine oben genannte Abhandlung: H. als europäische Gestalt«, Kl. Schriften (1968), S. 373ff. Zu den dortigen Zeugnissen muß noch hinzugefügt werden, daß Hofmannsthal in dem Briefwechsel mit Max Mell (1982) mehrfach auf sein Österreichertum zu sprechen kommt. S. etwa S. 129, 131, 133. Dazu Kunisch, Jahrbuch d. Freien Deutschen Hochstifts 1983, S. 320-327.

»Schweizer« Carl Jakob Burckhardt kreist, vor allem nach dem Zusammenbruch des alten Österreich, um diese Frage des Österreichischen innerhalb des übergeordneten Deutschen. In diesem Zusammenhang mag eine Äußerung Max Rychners – in einem Brief an C. J. Burckhardt nach Hofmannsthals Tode –[19] wichtig erscheinen: »H. bietet so viele Seiten der Betrachtung, und die eine, in unserer so gearteten Zeit, ist seine geistespolitische Seite. Seit er ihn brauchte, hat der Begriff der Nation einen anderen, gehobeneren Klang. Und die ›konservative Revolution‹ hat nicht Curtius in Vorschlag gebracht, sondern H. in seiner Münchener Rede. Und ich glaube, er hat damit einer großen sich bildenden Bewegung vorgefühlt«.[20] Ähnlich beurteilt Ernst Robert Curtius in seiner großartigen Deutung der Zeitsituation vor 1933 Hofmannsthals »geistespolitische« Kompetenz[21]: »Nachdem sich die einst so hoffnungsvoll wie ein neuer Geistesfrühling einsetzende Bewegung des Stefan-George-Kreises in der phrasenhaften Dogmatik von sektenförmigen Gebilden totgelaufen hatte, war Hugo von Hofmannsthal der letzte befugte Verkünder einer neuen Einheit von Nation und Bildung. Seine Münchener Rede von 1927 über ›Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation‹ ist das letzte denkwürdige Ereignis der deutschen Bildung gewesen und ist völlig ungehört verhallt.«

Diese auf Veranlassung des damaligen Rektors der Münchener Universität, Karl Vossler, am 10. Januar 1927 gehaltene Rede hat bis heute sehr unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen. Wir müssen hier auf sie noch einmal kurz verweisen, weil der darin begegnende grundlegende Begriff der »konservativen Revolution« die Mitte von Hofmannsthals »geistespolitischer« Überzeugung darstellt. Darüber hinaus aber scheint er mir einen Klärungsversuch dessen darzustellen, was in dem zur gleichen Zeit seine endgültige Gestalt gewinnenden Trauerspiel »Der Turm« an menschlicher und politischer Problematik sich in dem Gegensatz des Sigismund zu seiner ihn mißbrauchenden Umgebung darstellt. Geht es doch in beiden Dokumenten um die Vergegenwärtigung der Möglichkeit des Bestehens des »Reiches« zwischen den Antinomien von *Geist* und *Macht*. Die »konservative Revolution« meint gleicherweise ein Bekenntnis zum »gesteigerten deutschen Wesen«, wie eine Erhöhung eben dieses »alten Deutsch-

19 C. J. B-M. R.,Briefe 1926-1965 (1970), S. 22 vom 15. VIII. 1929 – das berührt sich mit meiner Feststellung von Hofmannsthals »politischer Kompetenz«, die er, und damit ist die weitere Bedeutung dieser Bezeichnung genannt, Grillparzer zuerkennt. Siehe sein Vorwort zu der von ihm veranstalteten »Anthologie«: »Grillparzers politisches Vermächtnis« in der von ihm begründeten Reihe »Österreichische Bibliothek«. Frankfurt, Nr. 1, 1915.

20 Mit der »Münchner Rede« ist Hofmannsthals Rede »Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation« gemeint, von der gleich noch gesprochen werden muß. Die vielbesprochene Wendung der »konservativen Revolution«, von der C. J. B. (an M. R. 21. VIII. 1929) feststellt, daß sie (zuerst?) bei Paul L. Landsberg in dessen Buch »Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn unseres Zeitalters«, 1922, begegnet, ist gleichbedeutend mit den ebenfalls von Hofmannsthal gebrauchten Termini »schöpferische Restauration« (1919) und »produktive Anarchie« (1927).

21 Ernst Robert Curtius, »Deutscher Geist in Gefahr«. Stuttgart 1931, das Zitat dort S. 19 – Diese Schrift stellt neben der – von anderen Voraussetzungen ausgehenden und von anderen Wertungen bestimmten – Arbeit von Richard Benz (dem Verfasser der »Stunde der deutschen Musik«) »Geist und Reich, Um die Bestimmung des Deutschen«, Jena 1933) einer der ungehört gebliebenen Versuche der Selbstfindung vor dem drohenden Unheil dar. Beide begegnen sich in der Überzeugung, die auch Hofmannsthals Überzeugung war: daß das »Reich« nur als »Geist« bestehen dürfe.

tums« hinaus über seine Gefahren des »Autismus« und »Selbstkultes« in ein Geistiges und Humanes, dessen letzter Träger die Sprache ist; auch dort noch, wo sie etwas zu Überwindendes ist und sich im Schweigen vollendet.[22]

In der Münchener Rede beschwört Hofmannsthal als die solche »Revolution« Bewirkenden die die »Romantik« mit ihrem »Kultus des Gemüts«, »der Suprematie des Traums«, dem »Musikmachen aus allem und mit allem«, überholenden »Suchenden«, die zuchtvollen, gebundenen Einzelnen, »die aus dem Chaos hervorstrebenden Geistigen«, »das geistige Gewissen der Nation«, die genau der von Curtius geforderten »Elite« entsprechen und die neue »Epoche der Wiederherstellung« heraufführen: im »Überschwellen geistiger Erkenntnis« von »schwermütigem Ernst« geprägt, der ihnen etwas »Heroisches« mitteilt. Diesen, das war seine von dunkler Sorge gefärbte Botschaft, wollte er die neue Zeit anvertrauen, sie auf einen einzigen großen Begriff »einigen«, den der »konservativen Revolution«, oder, wie es in einer Betrachtung zur Wirklichkeit Europas (1925, P IV 243) heißt, der »schöpferischen Restauration«[23], die in der »Einheit von Geist und Leben« besteht, »damit Geist Leben wird und Leben Geist«. Um eben dieses geht es in der Auseinandersetzung Sigismunds mit seinem Vater, seinem Betreuer Julian, den Standesherren und dem Aufruhr in der Gestalt des gewalttätigen Olivier. Diese Vorstellungen und Überzeugungen, mit dem tiefsten Leiden Hofmannsthals an seiner Zeit und Ahnungen weiteren Unheils verbunden, bilden den Unter- und Hintergrund des Ringens um die endgültige Form des »Turms«. Neben den gerade in diesen Jahren wirksamen Begegnungen mit Calderón und Claudel haben an der Ausbildung dieser »geistespolitischen« Position mitgewirkt die Zeitgenossen P. L. Landsberg, E. R. Curtius, C. J. Burckhardt, J. Redlich. Damit ist noch einmal der geistige Zusammenhang umrissen, aus dem die »Turm«-Dichtung und neben ihr die Schrifttums-Rede von 1927 erwachsen sind.[24]

---

22 Vgl. dazu den Meinungsaustausch zwischen Burckhardt und Rychner in ihrem Briefwechsel. Dort S. 20, 22, 23, 24. Daraus die oben angeführten Zitate.

23 Der Begriff der »konservativen Revolution« ist vermutlich, worauf oben S. 66, Anm. 20, bereits hingewiesen wurde, aus P. L. Landsbergs damals Aufsehen erregendem Buch »Die Welt des Mittelalters und wir« (1922) übernommen (s. den Briefwechsel C. J. Burckhardt u. M. Rychner). Der in Hofmannsthals Münchener Rede von 1927 neben der »Konservativen Revolution« begegnende, die gleiche Sache meinende Begriff der »produktiven Anarchie« (P. IV, S. 400) ist wohl von Rudolf Borchardts früher – leider »Torso« gebliebenen »Rede über Hofmannsthal« (gehalten 1902) angeregt; auch wenn er anderes bezeichnet, was in dem Zusatz »produktiv« sich ausdrückt. Borchardt versteht unter »anarchischer Literatur« die nach seiner Meinung zerstörerische »Moderne« seiner Zeit. Diese Rede Borchardts war Anlaß lebhafter Auseinandersetzungen zwischen den Freunden seit 1906 (s. Briefwechsel S. 15ff., 24ff., 26ff., 36ff., 42).
Hofmannsthals Auffassung der »produktiven Anarchie« ist ganz offenbar Ergebnis seiner Bemühungen um die »Einheit von Geist und Leben«. Auch wenn er Gustav Landauers, des »Volksbeauftragten für Volksaufklärung« in der bayerischen Räterepublik, Forderung der »Anarchie« gekannt haben sollte, so ist doch sicher, daß er etwas der politischen Anarchie Ähnliches nicht gemeint hat. Er hat seine Vorstellung der »produktiven Anarchie« ganz in den Zusammenhang seiner Auffassung von der Aufgabe der »Epoche der Wiederherstellung« eingefügt. Man könnte geradezu sagen, seine Reformgedanken seien eine Widerlegung der des Anarchisten Landauer, vielleicht sogar – wieder vorausgesetzt, daß er eingehende Kenntnis von dessen sozialistischen Plänen gehabt hat – eine Antwort auf Landauers »utopischer Revolution«.

24 S. oben S. 55 und die Anmerkung 9

Was in den dem »Turm« vorausgegangenen Werken – vor allem in dem »Märchen« »Die Frau ohne Schatten« (1911-1919) und dem »Schwierigen« (1918/20) – im Rahmen des »Geselligen« dargestellt wurde, die Bewahrung des Selbst, der Person, in der Auseinandersetzung mit der Gesellschaft, das wird (nach den ersten Lösungsversuchen im »Jedermann«, 1911, und dem »Großen Salzburger Welttheater« 1921/22) im »Turm« ins Geschichtliche übertragen. Der »Schwierige«, Kari Bühl, geht als Gesellschaftsmensch in sein »Schweigen«, das ist in sich, zurück: »Ich versteh mich immer am besten, wenn ich schweig.« Was aber hier die Flucht des der falschen Gemeinsamkeit Mißtrauenden ist, eine Flucht, die ihn aus der Umgebung ausschließt, aber ihn erst eigentlich zu sich selbst bringt und ihn zu dem eigentlich Überlegenen macht, wird im »Turm« zum Scheitern Sigismunds, der seines Königstums entsagt, aber gerade darin seine wesenhafte Freiheit gewinnt. Er erfährt, daß Handeln ins Unrecht führt und die Person zerstört, und daß Sprechen die Unwahrhaftigkeit hervorruft und die Wahrheit verfälscht.

Ein Blick auf zwei andere österreichische »Staatsdramen«: Grillparzers »Ein Bruderzwist in Habsburg« (abgeschlossen 1848) und Franz Werfels »Das Reich Gottes in Böhmen« (1930), mag das Besondere Hofmannsthals verdeutlichen. Auch bei Grillparzer und Werfel geht es um die Tragödie der »Macht«, die Möglichkeit und den Sinn des Herrschens und seines Verhältnisses zum Geist. Die echten »Herrscher« (Rudolf bei Grillparzer und Prokop, der Hussitenführer, bei Werfel) scheitern im Kampf gegen die aufrührerischen Gewaltigen. Rudolf zieht sich in die Träume der Kindheit zurück, überläßt das Regiment seinem Bruder Matthias; Prokop wird von dem gewalttätigen Tvaroch – er ist eine Variation des Unmenschen Olivier bei Hofmannsthal – niedergeschlagen. Was aber diesen beiden Dramen das geschichtliche Gewicht gibt: die Auseinandersetzung zwischen *Geist* und *Macht* als Problem des Regierens, des Staates und seines Bestehens zwischen den Antinomien, das wird von Hofmannsthal ins Humane, ins Menschheitliche übersetzt: Wie bewahrt sich im Handeln und Sprechen die *Person* als Eigenwelt und letztlich Gültiges? Es ist nicht ohne Bedeutung, daß in den Dramen Grillparzers und Werfels, bei jenem weniger als bei diesem, die Frage des Sprechens und Schweigens kaum von Bedeutung ist und hinter der des Tuns und des Verzichts zurücktritt. Es gehört zum Eigentümlichen Hofmannsthals, daß die beiden Grundverhaltensweisen des Menschen, Tun und Sprechen, innig miteinander verbunden sind.

Sigismund im »Turm« als Vertreter der »Majestät« des Menschen, als *der* Mensch und das »Ebenbild Gottes« – hinter dem, darin wieder anders als die »Herrscher« bei Grillparzer und Werfel, die Gestalt Jesu verborgen ist – zieht sich vor der ihn zu selbstsüchtiger Gewalt zu verführen suchenden Umgebung (König, Julian, Woiwoden, Bettler), die das »Wirkliche« des Heutigen und Hiesigen, das, »was nicht ist«, mit dem »Sein« verwechselt, in den »Turm« seines Geistes, seiner »Brust« zurück. In seinem Untergang gewinnt er seine nicht mehr zu zerstörende Freiheit, welche die Freiheit des Selbstandes, der Person ist. In ihm ist der Herrscher überwunden, aber »Adam«, der Mensch, wiederhergestellt und endgültig bewahrt. Ein ebenso großartiges wie erschreckendes Paradox der Bedrohtheit und des Adels der Person.

Was hier im Mittelpunkt steht, ist nicht der Bestand einer Staatsform und die Existenz des Herrschers, sondern die Schaffung eines neuen »Weltstandes«, wie ihn auch der Bettler im »Großen Welttheater« vertritt; nicht »Rollenwechsel«, daß in

»Gottes Spiel« ein Herrscher an die Stelle des anderen tritt, der Bettler statt des Königs, sondern Verwandlung des geistigen Gefüges der Welt: »Es muß für wahr und ganz ein neuer Weltstand werden.« Diesen »neuen Weltstand« versteht Sigismund, der Bruder des Bettlers, die innere und äußere Situation differenzierter erfassend, als die Ablösung des »Besitzens« durch »Begründen« einer neuen »Ordnung«, die sich auf »Hingabe und Bescheidung« stützt: »Was ihr« – so sagt er zu den »Herren« – »Friede nennet, das ist eure Gewalt über die Bauern und die Erde. Was ihr Gerechtigkeit rufet, damit meint ihr eure Gerechtsame und daß die Wölfe anstatt der Hunde sein sollen. Könnet ihr diese Begier nicht abtun? Wisset ihr nichts als zu sitzen im Besitz und zu trachten nach Vorrang! – Ich trage den Sinn des Begründens in mir und nicht den Sinn des Besitzens, und die Ordnung, die ich verstehe, ist gefestigt auf der Hingabe und der Bescheidung. Denn ich will nicht dies oder das ändern, sondern das Ganze mit einem Mal, und dann wollen wir alle zusammen die Bürger des Neuen sein« (1, 197; 2, 327). Wenig später heißt es: »Denn die Welt will sich erneuern.« Sein Geschick, das sich dem Willen der anderen entzieht, benennt er selbst, damit sich ganz in sich zurückziehend, auf eine Weise, die heroisch, aber nicht fatalistisch ist: »Ich will nicht, denn ich habe mit denen nichts zu tun, die Schwerter und Messer in den Händen haben. Wenn ich aber sagen werde: Ich will! Dann wirst du sehen, wie herrlich ich aus diesem Turm hinausgehe« (1,147). Der von Sigismund gemeinte und in ihm sich darstellende neue »Weltstand« besteht in der Bewahrung der Freiheit der Person, des Geistes gegenüber Macht und Herrschaft. Reich begründet sich im Geist als der einzig der Person zukommenden Existenzform. Sie tritt an die Stelle der Macht und Gewalt. Reich wird geschaffen durch »das unmittelbar Notwendige«: »Sittlichkeit und Gerechtigkeit« und gewinnt darin seine »Sakralität«. Reich ist »sakrales Imperium« (1926), »heiliges Reich« (1917 an E. v. Bodenhausen), dem er sich verpflichtet fühlt. Am 5. XI. 1926 notiert er: »Gefühl der Zugehörigkeit zum Heiligen Römischen Reich ungebrochen. So auch gegen Italien (hier auch durch Blut zugehörig)« (A 239).[25]

(Schluß folgt.)

25 Siehe dazu des näheren meine früheren Hofmannsthal-Deutungen (Oben S. 54 Anm. 3). »Kleine Schriften« (1968), S. 380ff.; »Reichsunmittelbarkeit« (1979), S. 284ff.

Die Oxforder Inklings-Autoren

Anmerkungen zu C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams

Von Gisbert Kranz

Der marxistische und atheistische Dramatiker, Dichter und Kritiker Peter Hacks schrieb 1972: »Man muß zugeben, daß dem Christentum, mehr als anderen Religionen, ein Hang zur Verschämtheit anhaftet. Es schielt nach dem Urteil der Vernunft wie eine Genante nach dem Stadtklatsch. [. . .] Es bringt seinem Rufe die unglaublichsten Opfer. Zuerst [. . .] fand man auf dem Dung die Madonnen liegen, welche die Christen aus ihren Kirchen geworfen hatten. Das konnte den Künstlern noch recht sein. Sie [. . .] stellten sie zuhause in ihre Kunst- und Wunderkammern. Seit neuestem indes finden die Künstler, wenn sie an den Misthaufen vorüberwandern, auch den Heiligen Geist, den Sohn, ja nicht selten den Vater. Die Christen selbst haben sie fortgeworfen. Sie haben das Christentum verkleinert auf einen Rest von Sätzen über Gerechtigkeit, Tugend und die Herstellung einer würdigeren Welt. [. . .] Die ganze Theologie heute ist, wenn nicht gleich atheistisch, so jedenfalls arianisch [. . .].« Peter Hacks stellt fest, »daß die Künstler, als sie Gott in seinem Jammer vor dem Gotteshause trafen, [. . .] gern bereit waren, sich des schön und durchsichtigen Greises anzunehmen. Goethe ging ihnen auch hierin voran; Vorbildlichkeit und Verdienst des ›Faust II‹-Finales können nicht hoch genug gerühmt werden. Von ihm weiß die Menschheit, daß die Religion von gestern die Kunst von heute ist.«[1]

Hätte es diese Äußerung von Hacks über moderne Theologie und Dichtung schon zehn Jahre früher gegeben, also 1962, so hätte man sie noch C. S. Lewis vorlesen können, der 1963 starb. Was hätte dieser große Literaturwissenschaftler, Erzähler und christliche Apologet dazu gesagt? Er hätte zugegeben, daß viele einflußreiche, schulebildende Theologen unserer Zeit (natürlich nicht »die *ganze* Theologie heute«, wie Hacks meint) die Substanz des christlichen Offenbarungsglaubens preisgegeben haben. Das hat C. S. Lewis nämlich seit seiner Bekehrung vom Atheismus zum Christentum, also die letzten dreißig Jahre seines Lebens, immer wieder behauptet. Mit Spott und Ironie attackierte er die liberale Theologie, die, in falscher Anpassung an den Zeitgeist, das Christentum bis zur Unkenntlichkeit verflüchtigte. Er kritisierte jene Art von Bibelkritik, die gegenüber den Texten der Heiligen Schrift und gegenüber dem kirchlichen Lehramt, das diese Texte verbindlich auslegt, äußerst skeptisch ist, aber nicht den geringsten Zweifel hegt an den eigenen wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen und der eigenen Methode; so 1959 in einem Vortrag vor Theologiestudenten.[2] Er schließt mit der Feststellung: »Einst war der Laie ängstlich darauf bedacht, die Tatsache zu verbergen, daß er so viel weniger glaubte als der Pfarrer; heute neigt er eher dazu, die Tatsache zu verbergen, daß er so viel mehr glaubt.« Falls die »Untergrabung der alten Glaubenstradition . die »das Werk von

1 Peter Hacks, Die Maßgaben der Kunst. Berlin (Ost) 1978, S. 383–385.

2 Deutsch in dem Band »Was der Laie blökt«, mit Vorwort von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1977.

Theologen« sei, fortdauere, werde die künftige Geschichte der Kirche wahrscheinlich kurz sein.

C. S. Lewis hat auch noch die Anfänge der aus den USA kommenden Gott-ist-tot-Theologie erlebt und sich mitleidsvoll über »den armen Bischof von Woolwich« geäußert. Ebenso hat er noch erlebt, wie erbärmlich christliche Theologen und Apologeten auf den logischen Positivismus der englischen und amerikanischen Philosophie reagierten: Aus ängstlicher Sorge, von ihren ungläubigen Universitäts-Kollegen nur ja nicht wegen wissenschaftlicher Rückschrittlichkeit oder gar vorwissenschaftlicher Naivität belächelt zu werden, sägten sie bereitwilligst den letzten Ast ab, auf dem sie saßen. Der englische Philosoph Alfred J. Ayer hatte erklärt, Sätze über Gott seien weder wahr noch falsch, sondern ohne Sinn; denn sie seien empirisch nicht verifizierbar. Anthony Flew hatte nachgestoßen mit der Feststellung, Sätze über Gott seien auch nicht falsifizierbar: »Was müßte passieren, daß wir berechtigt wären, zu sagen: ›Der Satz ›Gott liebt uns‹ ist nicht wahr!‹?« Daraufhin beeilte sich eine Schar christlicher Apologeten zu beteuern, selbstverständlich beabsichtige religiöse Sprache nicht, Tatsachen festzustellen. Zu sagen: »Gott liebt die Welt«, meine nicht, daß es einen Gott gebe, auch nicht, daß, falls es einen geben sollte, er so und so handele; der Sprecher wolle nur zu verstehen geben: »Ich habe die Absicht, meine Mitmenschen zu lieben.« Durch diese List glaubten die Apologeten die religiöse Sprache als sinnvoll gerettet zu haben; aber das Christentum als Offenbarungswahrheit hatten sie geopfert.

Das Problem, um das es hier geht, hat C. S. Lewis in ungewöhnlicher Klarsicht mit allen Folgen erkannt. Er hat Flews Falsifikations-Lehre sogar ein Jahrzehnt früher vorweggenommen, nur, daß er den Spieß umdreht gegen die Skeptiker.[3] Er selbst war im 33. Lebensjahre Christ geworden, nicht weil das Christentum nützlich sei oder tröstlich oder ästhetisch großartig, sondern weil er sich zu der intellektuellen Überzeugung durchgerungen hatte, daß es wahr ist: ein Mythos, der die Ahnungen älterer Mythen vom sterbenden Gott bestätigt, nur mit dem Unterschied, daß er tatsächlich passiert ist. Dieser Überzeugung blieb Lewis bis zu seinem Tode treu. Er, der anglikanische Laie, hat in berühmt gewordenen Büchern[4] auf brillante und packende Weise die orthodoxe christliche Lehre verteidigt: Er schrieb für Agnostiker und Skeptiker, und es gelang ihm, Tausende zum Glauben zu bekehren. Er versuchte, plausibel zu machen, daß es vernünftig sei, die Glaubenslehre zu akzeptieren: »Ich bitte keinen, das Christentum anzunehmen, wenn seine beste Denkbemühung ihm sagt, daß das Übergewicht der Beweisgründe dagegen ist.« Tatsächlich versteht es Lewis, den Eindruck zu erwecken, daß die Vernunft auf seiten des Glaubens steht und daß nicht der Gläubige, sondern der Ungläubige in Schwierigkeiten gerät, wenn sein Standpunkt rational diskutiert wird.

In *A Grief Observed*[5] freilich, einem seiner letzten Bücher, gerät Lewis selbst in Zweifel – nicht an der Existenz Gottes, aber an ihrer Beweisbarkeit, an der Rationalität der Lehre, daß Gott zugleich gut und allmächtig ist, an der Richtigkeit

3 C. S. Lewis, God in the Dock. Grand Rapids, Mich., 1970, S. 39 f.

4 Miracles, deutsch: Wunder. Möglich – wahrscheinlich – undenkbar. Basel/Gießen 1980; The Problem of Pain, deutsch: Über den Schmerz. München 1978; Mere Christianity, deutsch: Pardon – ich bin Christ. Basel/Gießen 1982.

5 deutsch: Über die Trauer. Einsiedeln/Zürich/Köln 1982.

seines früheren Gottesbildes und mancher Ansichten, die er einst fröhlich und selbstsicher verfochten hatte. Der amerikanische Philosoph John Beversluis hat in einem jüngst erschienenen Buch[6] zum Teil überzeugend nachgewiesen, daß die entscheidenden Argumente, die Lewis in seinen apologetischen Schriften vorträgt, keineswegs Stich halten.

Nun ist Lewis selbst, wie er in *Surprised by Joy*[7] erzählt, nicht allein durch philosophische Argumente zum Glauben gekommen, sondern durch eine seelische Erfahrung, die er »Joy« oder »Sehnsucht« nennt. Nichts Irdisches, nur Gott könne diese Sehnsucht stillen. Das Emotionale steht bei Lewis neben dem Rationalen. Die Ausgewogenheit von Phantasie und Logik, die gelungene Mischung von Fühlen und Denken kommt in Lewis' erzählerischen Werken besser zum Vorschein als in seinen philosophisch-religiösen Schriften; und innerhalb seiner 16 erzählenden Bücher in den späten besser als in den frühen.[8] Am vollkommensten stehen Hirn und Herz im Gleichgewicht in seinem Roman *Till We Have Faces*,[9] seinem literarisch und geistig besten Werk, das leider – selbst unter begeisterten Lewis-Lesern – zu wenig bekannt ist. In diesem großartigen Buch, auch in seinen anderen Erzählwerken, hat Lewis mehr für das Christentum getan als in seinen apologetischen Diskursen. Man wird diese fiktionalen Bücher, vermute ich, noch lesen, wenn seine philosophisch-religiösen Schriften und seine literaturwissenschaftlichen Arbeiten (von denen einige immer noch als Standardwerke gelten) längst vergessen sind.

Wenn Peter Hacks sagt, Christliches sei nicht-christlichen Dichtern als poetischer Stoff willkommmen, und das schon seit langem, hat er recht. Die meisten literarischen Werke, in denen heute von Jesus die Rede ist, stammen von Ungläubigen. Das wird von theologisch interessierten Literaturkritikern oder literaturwissenschaftlich interessierten Theologen mit Genugtuung konstatiert. Mit einer Freude, die mir naiv vorkommt, loben katholische Kritiker selbst blasphemische Jesus-Romane, froh darüber, daß überhaupt noch die Rede ist von Jesus. Manche sagen, diese Produkte von Atheisten seien jetzt die christliche Literatur; die christliche Literatur, die von gläubigen Christen gemacht wird, sei längst tot; wir lebten in der »post-christlichen« Epoche. Mir scheint, diese Kritiker unterliegen der optischen Täuschung, der auch Peter Hacks verfällt, wenn er sagt: »Die Religion von gestern ist die Kunst von heute«. Religion von gestern? C. S. Lewis schrieb, wir seien nicht die letzten Christen, sondern immer noch die frühen Christen, die aus den Kinderkrankheiten noch nicht herausgekommen seien. Man übersieht zweierlei: 1. Die christliche Dichtung war stets – auch in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts, und auch im Mittelalter[10] – eine Minorität. 2. Auch heute gibt es noch große Dichtungen, in denen Wahrheiten des Glaubens als Realitäten dargestellt werden, z. B. die fiktionalen Werke von C. S. Lewis und der anderen Inklings-Autoren.

---

6 John Beversluis, C. S. Lewis and the Search for Rational Religion. Grand Rapids, Mich., 1985.

7 deutsch: Überrascht von Freude. Biographie der frühen Jahre. Lüdenscheid 1982.

8 cf. Peter Schakel, Reason and Imagination in C. S. Lewis. Grand Rapids, Mich., 1984.

9 deutsch: Du selbst bist die Antwort. Lüdenscheid 1981 (Claren-Paperback).

10 cf. Gisbert Kranz, Europas christliche Literatur von 500 bis 1500. München 1968.

Anfang der dreißiger Jahre bildete sich in Oxford eine Gruppe von Autoren, die sich selbst doppelsinnig-humorvoll *Inklings* (Ahnungen, Tintenkleckser) nannte. Ihren Höhepunkt hatte sie in den vierziger Jahren, und sie hörte erst 1963 auf, mit dem Tode von C. S. Lewis. Man traf sich zweimal wöchentlich, las neue Manuskripte vor, kritisierte sie und diskutierte. Neben Lewis, dem Mittelpunkt des Kreises, waren die wichtigsten Schriftsteller J. R. R. Tolkien und Charles Williams. Alle drei zählen zur Weltliteratur. Tolkien und Lewis wurden in alle Sprachen übersetzt und erreichten eine Weltauflage von je über fünfzig Millionen. Alle drei schrieben ihre erfolgreichsten Bücher in einer Gattung, die nicht im realistischen Hauptstrom der englischen Literatur liegt, sondern zur *Fantasy* zählt. Alle drei waren sehr beeinflußt von mittelalterlicher Dichtung und von Chesterton; gemeinsam ist ihnen ein unverkennbarer Platonismus. Alle drei waren gläubige Christen, die häufig die Eucharistie empfingen: Tolkien römisch-katholisch, Lewis und Williams anglikanisch. Als engagierte Laienmitglieder der Kirche leisteten sie in ihren Sprachkunstwerken indirekte Verkündigung. Keiner von ihnen entging dem für christliche Dichter normalen Los, von einzelnen Klerikern oder Gruppen von Christen attackiert zu werden.

Jeder ist ein hervorragender Vertreter der christlichen Literatur, aber so eigentümlich von den anderen unterschieden, daß man die drei Inklings als drei Paradigmata von drei verschiedenen Stilarten christlicher Literatur nehmen kann: Lewis' Werk ist ein Beispiel für christliche Literatur, die das Christliche massiv, selbstbewußt, oft polemisch den *Outsidern* vermittelt. Tolkiens Hauptwerk ist christliche Literatur, in der Gott und Religion nicht vorkommen. Williams' Bücher enthalten das Christliche als selbstverständliches Ingrediens, ohne es zu verteidigen oder zu propagieren, als christliche Literatur für *Insider*.

Clive Staples Lewis wurde 1898 in Belfast geboren, lehrte dreißig Jahre in Oxford englische Literatur und erhielt 1954 in Cambridge den Lehrstuhl für englische Literatur des Mittelalters und der Renaissance. Erst während des zweiten Weltkriegs machte er sich als belletristischer Autor einen Namen: mit den *Screwtape Letters,*[11] dann mit der Science-Fiction-Trilogie *Out of the Silent Planet, Perelandra* und *That Hideous Strength.*[12] Dem schlossen sich in den fünfziger Jahren die sieben *Narnia*-Märchen an, in deren Mittelpunkt der Löwe Aslan als Christus-Symbol steht.[13]

Mit den genannten Titeln war C. S. Lewis die letzten zwanzig Jahre seines Lebens ein Bestseller-Autor. In den zwanzig Jahren nach Lewis' Tod wurden seine Bücher zehnmal so oft gedruckt wie in den zwanzig Jahren vorher. Der sich steigernde Erfolg hat seine Gründe. Der erste: Dieser Mann konnte schreiben. Er war der geborene Erzähler, begabt mit blühender Phantasie; zugleich hatte er eine sprachliche Disziplin, die seinen Stil ganz natürlich und zwanglos wirken läßt. Diese Sprachbeherrschung kommt auch seinen philosophischen und wissenschaftlichen Werken zugute. Sie

---

11 deutsch: Dämonen im Angriff, St. Gallen 1944; Dienstanweisung für einen Unterteufel. Freiburg i. Br., 23. Aufl. 1982.

12 deutsch: Jenseits des schweigenden Sterns. Lüdenscheid 1983; Perelandra. Lüdenscheid 1983; Die böse Macht. Lüdenscheid 1983 (Claren-Paperback).

13 Die 7 Bände neuübersetzt im Verlag Annette Beltz, Wien/München 1980–1983: Das Wunder von Narnia. Der König von Narnia. Der Ritt nach Narnia. Wiedersehen in Narnia. Ein Schiff aus Narnia. Die Tür nach Narnia. Kampf um Narnia.

schrecken nicht mit Bandwurmsätzen und Spezialisten-Chinesisch ab, sondern gewinnen den Leser von der ersten Seite an. In schlichter, doch eleganter Sprache bieten sie gediegene Information, Einsicht und Weisheit zugleich. Sie sprühen von Witz, und ihr Humor bereitet Behagen.

Ein weiterer Grund für die Beliebtheit von Lewis' Büchern: Dieser Autor pfiff auf die Moden, die im Kulturbetrieb den Ton angaben. Er war mit Vergnügen unmodern, ja antimodern. Und so gab er manches zu bedenken, was uns heute noch (oder wieder) als bedenkenswert erscheint, während die Tagesparolen von damals vergessen sind. Er fragte nicht danach, ob ein Gedanke neu sei, sondern danach, ob er wahr ist. Was Lewis in seiner Anti-Utopie *That Hideous Strength* dargestellt hat, nämlich ein totalitäres System, in dem teuflische Machthaber mit Technikern und Biochemikern die Abschaffung des Menschen planen, das bleibt aktuell. Lewis' teils realistischer, teils phantastischer Roman berührt Dinge, die vorher Aldous Huxley und nachher Orwell gezeigt haben; aber den schwarzen Pessimismus dieser Autoren teilt er nicht. Lewis sieht beide Möglichkeiten des Menschen: sich eine Hölle zu bereiten, deren Riegel von innen verschlossen sind; oder Teilhaber göttlicher Freude und Herrlichkeit zu werden.

Ehe Ökumenismus weltweit selbstverständlich wurde, hat C. S. Lewis schon betont, daß die Gemeinsamkeiten zwischen den Kirchen und Theologien wichtiger sind als die Unterschiede. Seine Bücher besinnen sich auf das Wesentliche der Offenbarung, jenseits konfessioneller oder ideologischer Scheidewände. Nur eins dulden sie nicht: Verwässerung des christlichen Glaubens.[14]

Menschlich gesehen, war es Tolkien, der C. S. Lewis in vielen Gesprächen vom Atheismus zum Christentum geführt hatte. Er war fast sieben Jahre älter als Lewis, wurde 1892 in Bloomfontein in Südafrika geboren und starb 1973, 81 Jahre alt. Um die Erziehung des früh Verwaisten kümmerte sich ein Oratorianer-Pater in Birmingham. Mit 32 wurde Tolkien Professor für Angelsächsisch an der Universität Leeds, wenig später an der Universität Oxford, wo er bald mit Lewis Freundschaft schloß. Als sein erstes erzählendes Werk, *The Hobbit,*[15] ein Kinderbuch, Erfolg hatte, bat der Verleger den Autor um eine Fortsetzung. Tolkien setzte sich hin und begann *The Lord of the Rings*[16] zu schreiben. Er brauchte zwölf Jahre, bis dieses sein Meisterwerk abgeschlossen war, und dann noch einmal ein paar Jahre, bis es erschien. Wegen seines Umfangs von anderthalbtausend Seiten wurde das Werk in drei Bände gegliedert; der dritte Band erschien 1955 – vor dreißig Jahren. Es wurde ein Welterfolg.

Freilich stieß es auch auf Ablehnung. Die ersten dreißig Seiten sind Kinderbuch, und es gibt Leser, die ihre Lektüre hier abbrachen. Hätten sie weitergelesen, so wären sie in eine ganz andere Dimension gelangt, die das Verständnis von Kindern übersteigt. *The Lord of the Rings* wirkt wie ein Kommentar zu dem Diktum des großen Liberalen Lord Acton, Macht habe die fatale Neigung, ihren Inhaber zu korrumpieren, absolute Macht, ihn absolut zu korrumpieren.

---

14 Einführung: Gisbert Kranz, Studien zu C. S. Lewis, 2. Aufl., Lüdenscheid 1983 (mit Bibliographie).

15 deutsch: Der kleine Hobbit. Recklinghausen; auch als Taschenbuch: dtv 7151.

16 deutsch: Der Herr der Ringe, 3 Bde., Stuttgart; auch Paperback.

Die Welt ist nicht, wie sie sein sollte. Sie zu ändern, setzt Entscheidungen, Kampf und Tapferkeit voraus. Das ist Tolkiens zentrales Thema: die Realität des Bösen in der Welt. Der Wunsch nach absoluter Macht ist für Tolkien die Wurzel allen Übels. Sauron verdunkelt mit seinen Fabriken den Himmel, bringt die Vegetation zum Absterben, schafft durch genetische Manipulationen monströse Wesen, reglementiert das Bewußtsein und erfüllt Sklavenheere mit tödlichem Haß. Um zu verhindern, daß Saurons Macht auf andere Länder übergreift, muß man sie bekämpfen.

Verteufelung des Gegners? Schwarz-Weiß-Malerei? Hier die hundertprozentig Guten – dort die hundertprozentig Bösen? Keineswegs. Auch jene, die auf der richtigen Seite kämpfen, haben ihre Schwächen und Fehler. Rohan und Gondor sind nicht frei von moralischer Ansteckung. Boromir und selbst Frodo erliegen zeitweilig Versuchungen. Umgekehrt ist der verdorbene Smeagol (Gollum) zeitweilig von guten Regungen angetrieben. Auf keinen Fall will Gandalf, daß seine Gefährten wehrlose Feinde töten oder daß Frodo mit der Macht des Ringes, dessen Träger er ist, die Macht Saurons zeschmettert. Wenn Frodo nur wollte, könnte er das ohne weiteres; aber er würde dann selbst eine Art neuer Sauron werden, und die Welt wäre schlimmer dran als zuvor. Der Ring muß zerstört werden. Das geschieht dann auch, aber dieser Sieg über die Finsternis bleibt nur vorläufig.

Man hat gemeint, Tolkien biete eine Neuauflage des Heldenideals der Nationalsozialisten. In Wirklichkeit findet sich in Tolkiens Werk nichts von der bei uns einst beliebten Germanentümelei, die mit einer Denunzierung des »Ultramontanen«, »Welschen« oder »Jüdischen« einherging. Tolkien übt an dem germanischen heroischen Ideal Kritik. Er weist darauf hin, daß schon in den alten Heldenepen der ruhmsüchtige Stolz der Führer gerügt wird. Seine Helden Bilbo und Frodo sind Helden wider Willen. Diese Hobbits, klein und schwach, lieben ihre Ruhe und Bequemlichkeit, essen gern und viel und lassen sich ihr Pfeifchen schmecken. Selbstüberhebung, Jähzorn, Machtgelüste und Habgier sind ihnen fremd. Erst als sie gezwungen werden, Gefahren zu trotzen und Abenteuer zu bestehen, wachsen sie zu moralischer Größe. Zähigkeit und Mutterwitz kommen ihnen zu Hilfe, und wenn es ganz schlimm wird, stehen ihnen übernatürliche Kräfte bei. Die Hobbits wirken oft komisch. Aber vom Tun und Lassen der kleinen Leute hängt das Schicksal der Welt ab.

Manche Leser staunten, daß ein inbrünstig glaubender Katholik wie Tolkien in seinem Riesenepos kein einziges Mal das Wort »Gott« verwendet, daß Religion in dieser vorchristlichen Welt nicht vorkommt. Anderseits hat Tolkien selbst erklärt, daß sein Werk aus seinem katholischen Glauben gewachsen ist und von ihm geprägt wird. Bei genauerem Hinsehen findet man das bestätigt, und die Tolkien-Forschung ist sich darüber einig, daß der christliche Glaube einer der Konstitutivfaktoren des *Lord of the Rings* ist. So gibt es in diesem Werk eine göttliche Vorsehung, deren Exekutoren die Valar sind; Lembas ist ein Eucharistie-Symbol, Gandalf ein Christus-Symbol. Hinter allem steht der All-Heilige. Nach dem Erscheinen von *Silmarillion* und *Unfinished Tales*[17] aus dem Nachlaß wurde deutlich: Dieser Gott ist nicht irgendeiner, sondern der christliche Gott. *The Lord of the Rings* ist ein Teil jenes von Tolkien entworfenen Mythos, der die biblische Geschichte von Schöpfung, Sündenfall und Erlösung

17 deutsch: Silmarillion; Nachrichten aus Mittelerde; beide: Stuttgart.

sprachlich-dichterisch neu inkarniert, als eine eigenständige sekundäre Welt, mit imaginärer Geschichte, imaginärer Geographie und erfundenen Sprachen. Das ganze Symbolgefüge ist nicht nur ethisch, sondern auch religiös relevant. Nicht zufällig beschließt Tolkien seinen Essay *On Fairy-Stories*,[18] der uns einen Schlüssel zur Deutung des *Lord of the Rings* in die Hand gibt, mit beachtenswerten Ausführungen über »Eukatastrophe«, »christliche Erzählkunst« und die »Evangelien«.

Einen ungleich geringeren Bekanntheitsgrad als Tolkien und Lewis erreichte Charles Williams; aber er ist wohl der in mancher Hinsicht interessanteste der Inklings. »Er war ein Prophet«, sagte der Dominikaner Gervase Mathew nach Williams' Tod, der sich heuer zum vierzigsten Male jährt. »In seiner Gegenwart konnte ich nichts Böses denken und tun«, bekannte der Dichter W. H. Auden, der durch Williams zum Christentum kam. »Sein Gesicht war eher häßlich«, so schildert ihn C. S. Lewis, »aber wenn er redete, verwandelte er sich in einen Cherub.« Die Cockney-Stimme gab seinen brillanten Stegreif-Vorträgen und seiner lebhaften Konversation einen zusätzlichen Charme. Viele, die ihm näher kamen, bezeugen die strahlende Herzensgüte dieser faszinierenden Persönlichkeit. Daß er heute noch Menschen bewegt, die ihn nicht persönlich kannten, liegt an den bleibend aktuellen Gedanken seiner sprachmächtigen Bücher.

Williams wurde 1886 in London geboren und wuchs in kleinbürgerlichem Milieu auf. Die schwache Gesundheit des Vaters veranlaßte die Familie, nach St. Albans umzuziehen, wo ein kleiner Laden für Schreibwaren und Künstlerbedarf die schmale Existenzgrundlage bot. Der junge Charles besuchte die Schule bei der alten Kathedrale und nahm später ein Studium in London auf, das er aber aus Geldmangel abbrechen mußte. Er hielt sich mit verschiedenen Jobs über Wasser, bildete sich in der Freizeit autodidaktisch weiter und gab Abendkurse für Arbeiter und Angestellte über Literatur. Der junge Mann fand schließlich eine Lebensstellung in dem renommierten Verlag Oxford University Press, zuerst als Korrektor, später als Redakteur. Seine Berufstätigkeit brachte ihn in Kontakt mit führenden Autoren. Die Vorworte und Einleitungen, die er zu Ausgaben von Milton, G. M. Hopkins und anderen Klassikern, aber auch zur Gegenwartsliteratur schrieb, gediehen zu höchst originellen literarischen Essays und machten ihn zu einem der führenden Kritiker Englands in der Zeit zwischen den Weltkriegen. Er entdeckte Kierkegaard für die Engländer und veranlaßte seinen Verleger, die erste britische Ausgabe des großen Dänen herauszubringen. Er interpretierte Dante und regte die berühmte Kriminal-Autorin Dorothy L. Sayers an, sich intensiv mit der »Göttlichen Komödie« zu befassen, sie in gelehrten Studien zu deuten und sie zu übersetzen.

Die letzten sechs Jahre seines Lebens wohnte Williams in Oxford, wo er sich den Inklings anschloß und vor enthusiastischen Scharen von Studentinnen zahllose Vorträge hielt. Als Autor spannender Romane, die man metaphysische Reißer genannt hat, war und ist Williams vor allem bei Studenten beliebt. Er fand aber auch die Anerkennung so gewichtiger Kritiker wie T. S. Eliot. Erfolgreich waren auch einige seiner Versdramen, namentlich das Stück über Thomas Cranmer, das bei den Festspielen in Canterbury aufgeführt wurde.

---

18 deutsch: »Über Märchen«, in: J. R. R. Tolkien, Gute Drachen sind rar. Drei Aufsätze, Cottas Bibliothek der Moderne 30. Stuttgart 1984, S. 51–140, hier: 125–131.

Für bedeutender als seine Essays, Romane und Bühnenwerke hielt Williams selbst seine Versdichtungen,[19] in denen er die Sagen um König Arthur und den Gral schöpferisch neugestaltete, als eine Botschaft für heute. Auch die Williams-Forschung wertet diese geniale, aber schwierige Poesie als die wichtigste literarische Leistung des anglikanischen Dichters. C. S. Lewis hat ihrer Auslegung ein Buch gewidmet[20] und zählte sie zu den drei größten poetischen Leistungen des Jahrhunderts. In ihr ist der Gral ein Symbol der Eucharistie und der Parusie, König Arthur die Figur des Herrschers, der ein Idealreich errichten soll, aber aus eigener Schuld scheitert. Arthurs Hauptlaster ist seine politische Haltung: Das Reich sei für ihn, nicht er für das Reich da.

In seinen Romanen[21] gelingt es Williams, die unsichtbare Wirklichkeit sichtbar zu machen. Dabei bedient er sich verschiedener Versuchsanordnungen. Es handelt sich um mehr als nur um ein Spiel mit Versatzstücken der philosophischen, theologischen, mythischen, magischen und okkulten Tradition. In dem Roman *The Place of the Lion* macht die Studentin Damaris Tighe die umwerfende Erfahrung, daß die Universalien der platonischen und mittelalterlichen Philosophie, über die sie eine Doktorarbeit schreibt, mehr sind als nur ein akademisches Thema oder intellektuelle Hirngespinste. Hinter der scheinbaren Wirklichkeit war die Wirklichkeit aufgeblitzt.

Für Williams ist die Grunderfahrung die der Liebe, der empfangenen wie der an andere geschenkten. In seinen beiden letzten (und besten) Romanen, *Descent into Hell* und *All Hallows' Eve,* steht der Gedanke der Stellvertretung im Mittelpunkt. Der Mensch hat die Möglichkeit, einem anderen Menschen zu helfen, indem er in Liebe dessen körperliches oder seelisches Leid übernimmt und trägt. Auch in seinen anderen Romanen und in seinen Dramen, Gedichten und Essays spricht Williams immer wieder von Austausch und Stellvertretung. Zweifellos ist Stellvertretung der zentrale Begriff in Williams' Gedankenwelt. Auch praktisch hat Williams das vollzogen und seinen Freundes- und Schülerkreis zu solcher Praxis ermuntert und angeleitet. Einige Interpreten hielten Williams' Gedanken der Stellvertretung für eine persönliche Marotte. Aber auch bei anderen christlichen Autoren, die Williams' Zeitgenossen waren, ist Stellvertretung eine zentrale Kategorie, z. B. bei Paul Claudel und Gertrud von le Fort. Ein Einfluß des Franzosen und der Deutschen auf den Engländer oder des Engländers auf die beiden Kontinentalen ist ausgeschlossen. Die auffallende Gemeinsamkeit hat ihren Grund darin, daß Stellvertretung zur Mitte des christlichen Glaubens gehört. Die Theologie hat dem erst in den letzten beiden Jahrzehnten Rechnung getragen. Die christlichen Dichter der ersten Jahrhunderthälfte hatten in ihren Dichtungen bereits das dargestellt, was die Theologen erst in der zweiten Jahrhunderthälfte reflektierten.[22]

---

19 Taliessin Through Logres, 1938; The Region of the Summer Stars, 1944. Beide in: The Poems by Charles Williams. Woodbridge 1982. Dazu: Karl Heinz Göller, in: »Anglia« 103 (1985), S. 245–246.

20 C. S. Lewis, Arthurian Torso. London 1948.

21 Alle als Taschenbuch 1981 bei Eerdmans, Grand Rapids, Michigan: All Hallows' Eve. Descent into Hell. The Greater Trumps. Many Dimensions. The Place of the Lion. Shadows of Ecstasy. War in Heaven.

22 cf. Gisbert Kranz, »Stellvertretung. Ein zentraler Gedanke bei Charles Williams, Paul Claudel und Gertrud von le Fort«, Inklings-Jahrbuch 3 (1985).

Während die Romane, die wichtigsten religiösen Essays und die Arthur-Dichtungen von Charles Williams in England und Amerika immer wieder nachgedruckt werden und in preiswerten Taschenbuchausgaben zu haben sind, blieb dieser faszinierende Autor in Deutschland bislang fast unbekannt. 1968 setzte sich Ida Friederike Görres im »Hochland« für ihn ein; drei deutsche Anglisten veröffentlichten Aufsätze über ihn; von seinen Büchern sind nur zwei Romane auf deutsch erschienen, nicht die besten und leider in schlechter Übersetzung. Alles in allem eine kümmerliche Rezeption. Immerhin gibt es etliche Persönlichkeiten im deutschen Sprachgebiet, die keine Mühe scheuen, diesem christlichen Autor bei uns eine breitere Leserschaft zu gewinnen. Nicht nur, weil er es verdient, sondern vor allem, weil die Leser außerordentlichen Gewinn davontragen würden. Ab Dezember 1985 bringt der Bastei-Verlag alle sieben Romane von Charles Williams auf deutsch heraus, die beiden anderswo bereits erschienenen in neuer Übersetzung. Ebenfalls sind die beiden Zyklen Arthur-Gedichte inzwischen übersetzt; der erste Teil ist im September erschienen.[23]

Die Werke von Williams, Tolkien und C. S. Lewis sind vor allem bei Studenten sehr beliebt. Tolkien- und C. S. Lewis-Societies gibt es heute in allen Erdteilen, in England auch eine *Charles Williams Society*. Außerdem widmen sich weitere Gesellschaften allen Inklings-Autoren, so in Kalifornien die *Mythopoeic Society*, in Australien *The Inner Ring*. Alle diese Gesellschaften haben ihre eigenen Zeitschriften. Im Sommer 1983 wurde auch in Deutschland eine Inklings-Gesellschaft gegründet, die inzwischen weit über dreihundert Mitglieder zählt, meist Studenten, Universitätsprofessoren und Schriftsteller, und zwar aller politischen, religiösen und weltanschaulichen Richtungen. Das gemeinsame Band ist das Interesse an den Büchern der Inklings-Autoren.[24]

Erfahrungen mit Johann Sebastian Bach*

Von Hans Maier

. . . Was also erzähle ich Ihnen? Nun, ich will einfach von Erfahrungen mit Johann Sebastian Bach berichten – Hör- und Spielerfahrungen eines Liebhabermusikers aus einigen Jahrzehnten der Beschäftigung mit diesem Meister, vermischt mit Biographischem und Zeitgeschichtlichem, auch mit Erwägungen zu Bachs Leben, Werk und Umwelt. Und ich will das nicht in feierlicher Andacht und erzählerischer Strenge tun, sondern fast im Plauderton; denn wenn irgendwo, so darf uns hier in Ansbach J. S. B. menschlich und familiär begegnen; er ist ja kein Heros auf einem fernen Thron, sondern ein höchst lebendiger musikalischer Zeitgenosse.

---

23 im Inklings-Jahrbuch 3 (1985), Lüdenscheid.

24 Adresse: Inklings-Gesellschaft für Literatur und Ästhetik e.V., Erster Rote-Haag-Weg 31, D-5100 Aachen. Ein Organ der Inklings-Gesellschaft ist das interdisziplinäre zweisprachige »Inklings-Jahrbuch für Literatur und Ästhetik«, das kritische Artikel über die Inklings-Autoren, Miszellen, Rezensionen und Leserbriefe veröffentlicht. Bisher 3 Bde. Band 3 (1985), 262 S., 49,80 DM, Verlag Michael Claren, Lüdenscheid. Für Mitglieder frei.

* Vortrag auf der Bachwoche Ansbach am 4. August 1985.

I

Ein Klavier, mühsam abgestottert in Inflations- und Rentenmarkzeiten, war die Hinterlassenschaft meines früh verstorbenen Vaters für seine Töchter und seinen Sohn. Meine Mutter bewahrte und pflegte es treulich; meine Schwestern, Klavierschülerinnen, malträtierten es nicht übermäßig. Mir, dem Jüngsten, fiel es sozusagen in die Hand; ich lernte darauf zu spielen, zu improvisieren, zu experimentieren. Gelegentlich baute ich auch einen kleinen Hausaltar darauf und ging davor auf und ab, um mich im Ministrieren zu üben.

Die Zeit war keineswegs idyllisch, es war Krieg. Dennoch fand ich neben der Schule viel Zeit zum Musizieren – so viel wie niemals mehr im späteren Leben. Noten hatte ich mit »Mozarts kleiner Notenschule« gelernt, meine Klavierlehrerin brachte mir Tonleitern, Fingersätze, Anschlag und alles Nötige bei – aus einem Klavierbuch, in dem Stücke von Bach und Händel, Mozart und Schumann enthalten waren. Händel, Mozart und Schumann gingen ins Ohr und in die Finger – Bach war schwieriger. Vor allem die linke Hand hatte zu arbeiten; kein Wackelbaß, keine Dudelsackquinten, keine Terzenketten, sondern die gleiche Bewegung wie in der rechten Hand! Ich hörte etwas von Polyphonie, Fugensatz und Engführung – begriff es noch nicht recht; ich spürte nur, daß da eine Bewegung war, die durch beide Hände hindurchging, nicht sich akkordisch staute und zusammenfaßte wie in der anderen Musik. Diese Dynamik fesselte mich, obwohl die musikalischen Linien Bachs spröder, abstrakter schienen als die in Sanglichkeit getauchten Händels oder Mozarts. Jedenfalls, die zweistimmigen Inventionen, später die Französischen Suiten und dann das Wohltemperierte Klavier wurden mein Klavier-Exercitium – sie sind es bis heute geblieben. Ja, ich steigerte mich ins ordentliche, genaue, pünktliche Bachspiel so hinein, daß mir ein Freund – er ist später Pianist geworden – einmal verzweifelt zurief: »Mein Gott, kannst du nicht einmal rubato spielen, nimm halt Chopin oder die Impromptus von Schubert, die täten dir gut!« Wie recht er hatte! Aber Bach hatte mich schon in seinen Fängen. Es kam noch schlimmer. Ich begann Orgel zu spielen und war damit fürs Klavier, das wolkige, weiche, stimmungsvolle, zunächst verloren.

Wer in jungen Jahren vom Klavier zur Orgel übergeht – und ich tat es einfach, weil unser Pfarrherr mich darum bat, der Organist war im Krieg! –, der gewinnt und verliert. Er gewinnt an Übersicht, an handwerklicher Universalität: Jetzt haben Hände *und* Füße Gelegenheit, sich zu bewegen; man sitzt auf der Orgelbank »im Regimente« wie bei keinem anderen Instrument. Die Präzision, unentbehrlich bei einem so großen und komplexen Organismus, steigert sich ein anderes Mal. Zugleich aber verliert man leicht das Gefühl für den Anschlag, der einmal angeschlagene Ton ist starr, man kann allenfalls mit Staccato- und Portato-Subtilitäten ein wenig Lebendigkeit und Individualität hineinbringen. Oder vielmehr: die Klangmischungen, und es gibt ja bei der Orgel entsprechend der Vielheit der Register fast unendlich viele, sind objektiviert, sie werden »eingestellt«, vorüberlegt, festgelegt – nicht aus dem Augenblick durch Anschlag erzeugt wie beim modernen Flügel und der ihm zugeordneten Musik. Wir sind hier im Reich des Objektiven, in einer Welt »tönend bewegter« Formen – und in einer sehr direkten, sehr gegenwärtigen Form begann Bach aus der Orgel zu mir zu sprechen.

1943/44 und nach dem Krieg habe ich mir fast das gesamte Orgelwerk erarbeitet, unter der klugen Anleitung von Margarete Ritschl und Kurt Boßler – Präludien und

Fugen, Choralvorspiele und Triosonaten. Es war ein wahrer Rausch. Viele Stunden, halbe Tage (die Schule fiel seit dem Sommer 1944 aus) habe ich auf der Orgel verbracht. Dazwischen Bomben- und Jagdfliegerangriffe, die Zerstörung Freiburgs am 27. November 1944, Seelenämter für ums Leben Gekommene frühmorgens (merkwürdigerweise fand sich immer noch ein Chor, und auch der Strom für die Orgel fiel nicht immer aus); endlich die Besetzung Freiburgs durch die Franzosen, Kriegsende, Nachkriegszeit. Ich überlegte nach der Mittleren Reife einen Augenblick, ob ich Musik (im Zweifel: Kirchenmusik!) betreiben sollte, blieb aber doch auf dem Gymnasium bis zum Abitur und wandte mich später der Geschichtswissenschaft und den Sprachen zu; die Musik blieb Begleiterin – »socia non domina«.

II

Wer war dieser Bach, dessen Musik meine Hände und Füße in Bewegung gebracht und meine Phantasie gefesselt hatte? Als Klavierschüler spielte ich die Stücke nach, die er für seine Frau und seine Kinder geschrieben hatte. Manches klingt mit den Gefühlen und Erinnerungen der Kindheit bis heute in mir nach: die samtene Allemande aus der Französischen Suite Es-Dur; die fröhlich auf- und abjagende Courante aus der E-Dur-Suite; das selig zitternde Cis-Dur-Präludium aus dem ersten Band des Wohltemperierten Klaviers; die unerhörte Klage des Rezitativs aus der Chromatischen Fantasie; der melancholische Zauber der a-Moll-Partita. Ich verwende romantisierende Worte und scheue mich dessen nicht. Persönlicher noch, häuslicher und intimer werden meine Erinnerungen, wenn ich das Notenbüchlein für Anna Magdalena Bach aufschlage. Ich freue mich an der naiven Spielfreude der Menuetts, an den munter tänzelnden Polonaisen – dazwischen eingestreut ein Choral »Gib dich zufrieden und sei stille«; ich lese mit Vergnügen wiederum die »Erbaulichen Gedanken eines Tabakrauchers«, die einen weiten Bogen schlagen von philoströser Zufriedenheit zu jenseitigen Schauern; ich lasse mich vom »Solo per il Cembalo« in früheste Kinderzeiten entführen, in denen ich an diesem Stück Triolen und verminderte Septimen kennenlernte. Bachs Gestalt wird sichtbar. Ein eng umschränktes Leben: Arnstadt, Mühlhausen, Weimar, Köthen und die Leipziger Komponierstube; kaum über Thüringen-Sachsen hinausgekommen, nur ein wenig nach Norddeutschland in der Jugendzeit; unendlich nach innen geöffnet, sehr endlich nach außen begrenzt; ein Kantorenleben, nur im protestantischen Deutschland denkbar; Musik und Gelehrsamkeit im häuslich-schulischen Kreis, flankiert vom auf- und abschreitenden Kirchenjahr, seinen Festen und Kantaten, und vom bescheidenen höfischen Glanz und Zeremoniell kleiner und mittlerer Residenzen, für die er Konzerte und Solostücke schrieb.

Aus den Briefen Bachs erfährt man wenig über seine Person – von Gefühl, Individualität, Künstlertum gar nicht zu reden. Das alles gab es damals durchaus schon. Aber Bach machte wenig Aufhebens von seiner Person. Wieviel blutwarme, fröhliche, traurige, kindische Briefe hat später Mozart geschrieben; wie sehr lebt sein Witz und seine Komik in den vielen Wortspielen, Scherzen, Bosheiten, Obszönitäten seiner Korrespondenz. Bei Bach dagegen: eine lederne, von französischem Wortzierat überladene Sprache; ganz selten, daß ihm einmal ein spontanes Wort entfährt wie in den oft zitierten Sätzen über den Generalbaß. Fast scheint Bachs Subjektivität in einer Flut des Objektiven und Überpersönlichen zu verschwinden – sie wird nur manchmal eifernd sichtbar in Auseinandersetzungen mit mancherlei Obrigkeiten (von denen er

sich ungern beschränken ließ), im Kampf um Stellen und Personal, im lebenslangen Ringen um vernünftige Bedingungen für eine »regulierte« Kirchenmusik. So wie »die Bache« in Erfurt zum Synonym des Stadtpfeifertums geworden waren, so objektiviert sich in Johann Sebastian ein ganzer Entwicklungsgang der Musik: Er faßt zusammen, bündelt, schließt ab – jedoch ganz ohne das Gefühl, ein »Letzter« zu sein, ja mit erfrischendem Selbstbewußtsein gegenüber den nachdrängenden anmutigen und gefälligen Meistern und ihren leichten »Dresdener Liederchen«.

Bachs Sitz im Leben, seinen Stand in der Tradition, seinen Werdegang, seine Herkunft, seine Umwelt – das hat mir in den fünfziger Jahren Willibald Gurlitt in seinen Vorlesungen nahegebracht, ein Mann, der mit der Orgelbewegung der zwanziger Jahre eng verbunden war (er rekonstruierte damals die Orgel aus dem Syntagma musicum des Michael Prätorius). Bachs Vorfahren, sorgfältig verbucht in der von der Familie geführten Chronik, saßen als Bauern und Handwerker in der meißnisch-thüringisch-sächsischen Landschaft, in einem Raum der deutschen Mystik also und im Kernland der Reformation Martin Luthers. »Auf dem einzigen erhaltenen Bildnis von Sebastian Bachs Vater erblickt man durch ein Fenster im Hintergrund die Wartburg der Markgrafenzeit, des Sängerkrieges, der heiligen Elisabeth, des Junkers Jörg als Wahrzeichen über diesem Raum. In seiner Mitte fanden die Familientage der Bache mit ihrer alten Überlieferung im gemeinsamen Musizieren und Quodlibet-Singen statt, in Arnstadt, Erfurt, Eisenach« (W. Gurlitt).

Ostmitteldeutschland als Heimat, das Luthertum als Glaubenstradition, die Berufswelt des stadtbürgerlichen Spielmanns als handwerklich-zünftischen Hintergrund – so müßte man den Steckbrief der Bache abfassen (deren Stammvater, Vitus Bach, übrigens im 16. Jahrhundert als verfolgter Lutheraner aus Ungarn nach Thüringen kam und sich in Wechmar bei Gotha niederließ). Es ist eine lange Geschichte – und ein kleines Lehrstück der Soziologie dazu –, wie die mittelalterlichen Spielleute sich von den Bierfiedlern und Leiermännern absondern, wie sie als Kunstpfeifer »ehrlich« werden, einen eigenen Berufsstand begründen und sich in einer »Rats-Musicanten-Compagnie« unter einem Direktor zusammenschließen – jeweils vier bis sechs Mann, entsprechend der Vier- bis Sechsstimmigkeit ihrer Kanzonen, Sonaten, Suiten und Tänze. Auf dem Erfurter »Junkersand«, im Musikantenwinkel, wohnten damals Spielleute, Stadtpfeifer und Organisten dicht beisammen; hier stehen (z. T. noch heute) die Wohnhäuser der Großeltern, Eltern und nächsten Verwandten von Johann Sebastian Bach. Die bürgerliche Welt der Stadtpfeifer und Organisten grenzte an die akademische Welt der Kirchen- und Schulkantoren – über beiden erhob sich mit der aufsteigenden Fürstenmacht die höfische Welt des Kapellmeisters. Bach hat alle drei Welten durchwandert – er kam aus der Spielmannswelt und stieg über das Organistentum zum höfischen Konzert- und Kapellmeister auf.

Mit der sozialen läuft eine ästhetische Wandlung parallel. Die Musik wird »künstlicher«, löst sich von spontaner, improvisierter Übung. Musizierte der Spielmann, oft ein Fahrender, noch auswendig, auch im Ensemble, so hatte der Stadtpfeifer meist »ein Buch vor der Nase liegen«; er spielte und blies nach Noten. Erst recht gilt das für Organisten und Kantoren, die nicht nur nach fremden Vorlagen spielten und einübten, sondern ihre eigenen Werke schufen; und vollends der Kapellmeister war nicht, was wir heute unter einem Kapellmeister verstehen – er war in erster Linie Komponist, dann Musikdirektor, Impresario, Dirigent, Musikunternehmer.

Noch eine andere Erkenntnis verdanke ich den Vorlesungen Willibald Gurlitts: die Einsicht nämlich, daß sich in Bach – und in der Orgel seiner Zeit – ein Klangideal verkörpert, das sich von den vorausgehenden und den nachfolgenden Epochen kräftig und eigenständig abhebt. Vorher: der reine A-cappella-Chorklang, die vokal erfundene Kunst der großen Niederländer und der deutschen Meister des 16. Jahrhunderts. Nachher: der Klang des modernen Orchesters mit seiner Dominanz der Streicher, seiner Dynamik, seinem affetuoso – nobler Ausdruck einer ganz menschlich gewordenen, den Leidenschaften, Empfindungen, Passionen zugewandten Musik. Dazwischen in der Barockzeit (und Bach führt diese Epoche auf ihre Höhe und schließt sie ab): der stille, durchscheinende, »gleichförmige« Bläserklang in »seiner ätherischen, allem Seelischen und Gefühlshaften gleichsam fremd gegenüberstehenden, mildfeierlichen Strahlung«. (W. Gurlitt) Die Orgel, als Zusammenfassung aller blasenden Instrumente auf einem oder mehreren »Clavieren« (was damals einfach Spielwerk heißt), läßt dieses Klangideal ein letztes Mal hörbar werden – Bachs große Orgelwerke sind der Abschluß eines Zeitalters.

Mit solchen Einsichten bewaffnet, ging ich in den fünfziger und sechziger Jahren an die übrige, die nicht-bachische Orgelmusik heran, an die ganz alte italienische und französische wie auch an die des 19. Jahrhunderts. Mendelssohn, noch an den barocken Orgeln der Bachzeit orientiert, die er in Leipzig vorfand, schien mir am sichersten in der Tradition zu stehen; César Franck, wohl der größte Orgelkomponist des 19. Jahrhunderts – von Debussy als »Germane« gescholten –, schlägt eine Brücke zwischen niederländischer Kontrapunktik und welschem Sentiment. Bei Reger tritt, fast erschütternd, in archaisierendem Rückgriff der Choral wieder in den Vordergrund – mit harmonischem Raffinement verfremdet und doch zugleich Beschwörung einer versunkenen Ordnung. Ich lernte auch die Bläserchöre in romantischen Opern mit den Ohren des Organisten zu hören – als sehnsüchtiges Zitat, als Widerklang vergangener Objektivität –, so im »Freischütz«, im »Parsifal«, ja noch in Pfitzners »Palestrina« und in Bergs »Lulu«.

III

Das Klavier- und Orgelwerk Bachs – oder doch vieles davon – konnte ich im Spielen erleben und nachvollziehen; an der Orgel, am Klavier, am Cembalo. Die Vokalmusik Bachs dagegen erlebte ich vor allem hörend, zuhörend – im Konzert, im Radio und auf Schallplatten. Zwar habe ich vereinzelt auch in Chören mitgesungen, aber eine dauernde Übung wurde das nicht. So muß ich also hier von Hörerfahrungen mit Bach berichten – und bin damit mitteninne im nie endenden Streit um die richtige Aufführungspraxis, um Wiedergabe und Interpretation.

Die frühesten Eindrücke liegen auch hier in meiner Kindheit, in der Kriegszeit. Im Freiburger Münster hörte ich zum ersten Mal die Matthäuspassion. Theo Egel hatte sie mit einem nicht allzu großen Chor von begeisterten jungen Leuten aufgeführt. Mich ergriff das Oratorien-, ja Theaterhafte des Werks, ich verfolgte die bald innig strahlenden, bald düster brodelnden Chöre, die Choräle, die »Turbae«; doch am meisten fesselten mich die Arien in ihrem Zusammenklang von Instrument und Singstimme. »Ich will bei meinem Jesus wachen«: welch ein entschlossener Aufschwung der Oboe und des ihr folgenden Tenors: »Gebet mir meinen Jesum wieder« –

welcher Schmerz der Verzweiflung im hellen Dur der Geige und dem erschreckend sich um sich selbst drehenden taumelnden Baß! Ich versuchte alles auf dem Klavier nachzuspielen, aber das Klavier war zu dumpf für Bachs scharf zeichnende, farbige, chörige Instrumentation. Ein zweites Mal, 1947, hörte ich die Matthäuspassion in Freiburg in einer unvergeßlichen Aufführung mit der serenen Evangelistenstimme des alten Karl Erb. Und von da an begleiteten mich Matthäus- und Johannespassion und Weihnachtsoratorium samt dem Kantatenschatz des Kirchenjahres fast regelmäßig durch die Zeiten. Ich muß sagen: begleiteten *uns;* denn die ersten Konzerte, die ich gemeinsam mit meiner Verlobten, meiner späteren Frau besuchte, waren Bach- und Händelkonzerte.

Denke ich zurück, so hat sich im Lauf der Jahre vieles verändert. Die Chöre sind größer geworden, die Solisten perfekter, man experimentierte mit Tempi, Dynamik, Phrasierung – der Moloch der Kritik verlangte nach immer neuen Kreationen und verzehrte sie wieder, kaum daß sie da waren. Zwar hat uns ein gnädiges Schicksal »Soltis Johannespassion«, »Bernsteins Matthäuspassion«, »Maazels Weihnachtsoratorium« erspart – was bei Beethoven, Bruckner, Mahler möglich war, scheiterte an Bachs grandioser Objektivität. Doch ein Hauch von Geschmäcklertum hat sich doch ausgebreitet, vor allem wenn Bachs Kirchenmusik in Konzertsälen kennerisch angehört und diskutiert wird, wenn man sich, manchmal in Pelz und Diamanten, von seiner Trauer erschüttern, von seinem Jubel mitreißen läßt, wobei doch alles recht unverbindlich bleibt. Ich lobe mir die alten, technisch unzulänglichen Schallplattenaufnahmen der Thomaner, die in ihrer schmucklosen Einfachkeit und Frömmigkeit noch immer am besten einen Eindruck dessen vermitteln, was der Kantor von St. Thomas unter einer »regulierten Kirchenmusic« verstanden hat.

Als Student habe ich in München die ersten Konzerte Karl Richters gehört – der ja, als Thomasorganist, aus Leipzig kam. Er hat, nach Döbereiners früher Pionierarbeit, Bachs Werk endgültig in München verankert. Er war ein Besessener, er gab sich hin an Bachs Musik, als Organist wie als Dirigent. Und wieviel Hingabe, wieviel Selbstentäußerung ist nötig bei Werken, die nicht subjektiver Künstlerschaft und Künstlerfreiheit ihre Existenz verdanken, deren »Finis und Endursache« vielmehr liturgischer Vollzug, Gotteslob, ja Gottesdienst ist. Ich habe die leise romantische Rückwendung Richters in den siebziger Jahren ebenso gespannt verfolgt wie den gleichzeitigen Versuch Nikolaus Harnoncourts, das gewaltige Erbe mittelalterlicher Monodie, mittelalterlicher Spielmusik in Bachs Werk sichtbar und hörbar zu machen – wobei mir die didaktische Nachdrücklichkeit freilich manchmal zu weit ging. Ich verfolge heute den expressiven Stil von Guttenbergs mit ähnlichem Interesse – und nicht minder die herbe Klarheit und lebendige Zeichnung, in der die Gächinger Kantorei und das Bach-Kollegium Stuttgart mit Helmuth Rilling das unerschöpfliche Vokalwerk Bachs präsentieren.

Ob und wie Bach, lebte er heute, sein Werk aufführen würde – darüber wird wohl so lange diskutiert werden, wie es Bach-Aufführungen gibt. Der Auffassungen sind viele. Die Argumente sind längst ausgetauscht, Patentlösungen gibt es keine. Die Meinung Hegels, der auf Mendelssohns Wiederaufführung der Matthäuspassion (1829) betroffen reagierte (und nicht sonderlich kundig, wenn wir Zelters Bericht glauben wollen) – das »sey keine rechte Musik; man sey jetzt weiter gekommen, wiewohl noch lange nicht aufs Rechte . . .« –, diese Meinung teilen wir gewiß nicht

mehr. Auch Adornos Angriffe auf die Barockorgel in den fünfziger Jahren sind lange vergessen – ich erinnere mich noch, wie sie die Organistenzunft verärgerten und verstörten. Was sollte auch der Hinweis auf das Schnarrende, Pfeifende, Archaische der alten Orgelregister, wenn man weiß, daß solche Evokation des Vor- und Außermenschlichen, solche Abhebung vom menschlichen Singen und Spielen mit seinen Affekten und Passionen in jener Musik gerade gewollt ist? Die Vox humana ist ja kein zentraler Bestandteil der älteren Orgel, ihre Ausbreitung im Orgelbau des 18. Jahrhunderts eher ein Vorbote des Verfalls . . . In einem Punkt haben die Dialektiker, die Anti-Historisten freilich recht behalten: Man steigt nicht zweimal in denselben Fluß, man hört nicht zweimal in verschiedenen Epochen dasselbe Werk auf dieselbe Art. Wir hören Bachs Musik nicht mehr mit Bachs Ohren, auch nicht mit denen Mendelssohns. Vieles hat sich dazwischengeschoben – Klassik, Romantik, Wagner, die Moderne. Ein Tritonus, ein verminderter Septimakkord, ein Arpeggio in einem Cembalostück – sie klingen uns anders im Ohr als zu Bachs Zeiten. Verfremdung kann daher oft durchaus nützlich sein, will man das »ganz andere« wieder hörbar machen. In meiner Jugend kam manchmal Albert Schweitzer von seinen sommerlichen Besuchen im Elsaß nach Freiburg herüber – er spielte Bachs Orgelwerke mit demonstrativer Langsamkeit, gelegentlich von Profis verspottet (»der kann nicht schneller«). Schweitzer wußte natürlich, daß Bach, nach Ohrenzeugen, ziemlich schnelle Tempi bevorzugt hatte – sein eindringliches, »didaktisches« Spiel hatte nur den Sinn, auf etwas hinzuweisen, was in der Neuzeit, in der Allgegenwart des Beethovenschen Brio, verlorengegangen war.

Auch die alten Aufführungsbedingungen sind im Grunde unwiederholbar. So hatte Bach Knabenstimmen, die erst im Alter von 15 bis 17 Jahren mutierten, während bei unseren Buben der Stimmbruch bereits zwischen 11 und 13 eintritt. Daher waren Bachs Knaben natürlich länger und intensiver geübt, musikalisch sicherer, belastbarer, ausdrucksfähiger – worauf Helmuth Rilling immer wieder hingewiesen hat. Und so könnte man fortfahren.

IV

Nur im Vorübergehen habe ich bisher von Bach, dem Glaubenszeugen, dem Verkünder, dem »fünften Evangelisten« gesprochen. Ich gestehe, daß mir diese Kennzeichnungen immer ein gewisses Unbehagen einflößen. Da ich mit Bach und seinem Werk aufgewachsen bin – einem Werk, in dem Geistliches und Weltliches nicht geschieden sind –, empfinde ich die Vorstellung, Bach habe nicht nur Musik geschrieben, sondern dazu auch noch »eine Botschaft vermittelt«, als unangemessen. Handelt es sich bei diesem Topos nicht um ein recht junges Produkt weltanschaulicher Sehnsüchte – ersonnen und verbreitet von säkularisierten Zeitgenossen nach dem Motto »An Gott zweifeln, an Bach glauben«? Nietzsche war wohl der erste, der Bach auf solche Weise zum kerygmatischen Heros stilisiert hat – Brecht steuerte die profanere Variante der Bachschen Fähigkeit zur »Propaganda« bei. Sogar bei Karl Barth finde ich einen Niederschlag solcher Gedanken, wenn er in seinem Mozartbuch schreibt: »Mozarts Musik ist im Unterschied zu der von Bach keine Botschaft . . . Er musiziert keine Lehren . . . Und so drängt er dem Hörer nichts auf, verlangt von ihm keine

Entscheidungen und Stellungnahmen, gibt ihn nur eben frei.«[1] Barth pflegte im Gespräch die Vermutung zu äußern, daß die Engel im Himmel am liebsten Mozart spielten – jedoch pflichtschuldigst auf Bach übergingen, wenn Gott gerade vorbeigehe. Man kann Barths Gedanken noch weitertreiben; so könnte man sich einen Gott vorstellen, der geduldig viele Stunden lang Kantaten und Passionen von Bach anhört, um schließlich sanft abwehrend zu sagen: »Genug, mein Lieber, auch ich bin evangelisch!"

Nun, ich werde mich hüten, der Barthschen Mozart-Begeisterung und Bach-Abwehr mit konfessioneller Tiefenpsychologie zu Leibe zu rücken. Es ist ja zuzugeben, daß die religiöse Ausdruckskraft des Kantors Bach, die gewaltige, »anredende« Wirkung seiner Musik nicht nur Menschen des 20. Jahrhunderts überraschen, verblüffen, verstören kann – auch Zeitgenossen, ja selbst die Söhne Bachs wiegten da schon bedenklich oder verständnislos das Haupt. Vom »Glaubensqualm« der Kantaten sprach Zelter, als er das Bachsche Werk zu inspizieren begann, das ein halbes Jahrhundert lang vergessen war – und Zelter war beileibe keiner, dem Bachs Musik gleichgültig oder fremd gewesen wäre! Kein Zweifel: Bachs Absicht, alle Musik (also keineswegs nur die kirchliche!) in den Dienst Gottes zu stellen, Gottes Ehre als »Finis und Endursache« der Musik zu begreifen, war schon zu seiner Zeit umstritten, war für viele fast eine Provokation. Für Bach freilich nicht, denn er lebte und arbeitete noch ganz selbstverständlich in der überlieferten Anschauung, die in der Musik ein *Donum Dei,* ein Geschenk Gottes sah – und daher gehen moderne Redewendungen vom Verkünder, Missionar, Propagandisten Bach an seiner so entschiedenen wie gelassenen Religiosität vorbei. Sie legen ihm etwas Willentliches bei, einen großen Glaubens-Entschluß; aber Bach lebte ganz selbstverständlich in seinem überlieferten Glauben.

Es ist in den vergangenen Jahren bei Gelegenheit reformatorischer Jubiläen viel die Rede gewesen vom schwierigen Verhältnis der Reformation zu den bildenden Künsten – von der Bild-Scheu, Bild-Armut, Bild-Verneinung zumindest der ersten reformatorischen Generationen. Für die Musik gilt das nicht – ja man darf vermuten, daß die reformatorische Rückwendung vom Bild zum Wort gerade ihr zugute kam. Nirgends jedenfalls verbinden sich Mittelalter und Reformation so bruchlos wie in der Musikanschauung und Musikübung der nachreformatorischen Theologen und Schulleute. Hans Heinrich Eggebrecht hat gezeigt, wie in den reformatorisch geprägten deutschen Staaten die mittelalterlichen Musiklehren fast unverändert weitergegeben wurden bis in Bachs Zeiten hinein: so die *Musica practica,* die als *ars cantus* an den Schulen gelehrt wurde; so die *Musica theorica,* die als Lehre von den Zahlen in ihrer kosmologischen Bedeutung die Grundlage höherer musikalischer Bildung war. Wurde der Schüler in der praktischen Musiklehre – die dem Trivium, den sprachlichen Grundwissenschaften zugehörte – ins Singen und Spielen, in die musikalische *ars dicendi* eingeführt, erfuhr er dort von der Klangwirklichkeit der Musik, ihrer Bedeutung als Gotteslob und Teufelsbann, als Recreation des Gemüts und Aufmunterung des Herzens, so wurde in der Musiktheorie (im Rahmen des Quadriviums) die Musik als eine »doctrina numeris inclusa« (Luther) zur Quelle spekulativer Erkenntnis über die gottgewollte Ordnung der Welt. Noch zu Bachs Zeit hat Andreas Werckmei-

1 Karl Barth, Wolfgang Amadeus Mozart, ^{11}1982, S. 25f.

ster, den wir als Schöpfer der temperierten Stimmung kennen, in seinem »Cribrum musicum« (1700) diese Zusammenhänge hervorgehoben, ganz in der Nachfolge mittelalterlicher Theologen: »Es kann aber in Musicis nichts natürliches geschlossen und erkandt werden, wo nicht ratio, das ist Arithmetica und Mathesis vorher den rechten Weg zeigeten . . . Wie nun die Musicalischen Intervalle nichts anderes als Zahlen und Proportiones und Gott alles in Zahlen, Maß und Gewicht (Lib. sap. 11,21), und alles in gute Ordnung gesetzt und gebracht hat, so muß ja ein Musicus, ja ein jeder Mensch sich befleißigen und studieren, wie er solcher herrlicher Ordnung nachfolget.«[2] In dieser Musikanschauung wuchs der junge Bach auf, sie wurde ihm nahegebracht in den Schulen in Eisenach, Ohrdruf, Lüneburg. Wir werden uns also nicht darüber wundern, daß aus ihm ein – im musikalischen Sinne – oratorisch gebildeter, mit Figuren, Topoi, rhetorischen Gliederungsprinzipien wohlvertrauter Mann wurde – und daß sein Werk bis heute eine unerschöpfliche Ausbeute für Symmetrien und Asymmetrien, für Zahlenverhältnisse und Zahlenspekulationen bildet. Es kommt aber ein Weiteres hinzu. Die reformatorischen Länder und Schulen übernahmen nämlich nicht nur die mittelalterlichen Musiklehren im Rahmen der überlieferten sieben freien Künste – sie setzten in diese Tradition zugleich ein neues Glied ein, die *ars compositionis*. Diese hatte sich im 16. Jahrhundert im Umkreis humanistischer Universitäten und Schulen als eigene Disziplin entwickelt. Hier tauchen so moderne Dinge auf wie der Gedanke des schöpferischen Hervorbringens *(poiein)*, die Vorstellung des Werkes als eines *opus perfectum et absolutum*, die Idee des künstlerischen Ingeniums des Komponisten und seines Nachruhms, ja sogar ein früher Expressionsbegriff *(exprimere scopum textus, sensum et affectus verborum)*. Bald bürgert sich für diese *Ars compositionis* in den Handbüchern der Name *Musica poetica* ein, die *musica practica* und *theorica* ergänzend – und dieser Begriff der (frei übersetzt) »schöpferischen Musik« bestimmt mit wachsender Kraft die reformatorische Musiktradition, von Luthers Zeitgenossen Listenius bis zu Bachs Zeitgenossen Johann Gottfried Walther. Man hat diesen Begriff, der übrigens nur im protestantischen Deutschland vorkommt, umschrieben als »Lehre von der sprachgerechten und wortauslegenden Komposition«.[3] In ihm zeigt sich ein anderes Mal die verstetigende, verschmelzende Kraft reformatorischer Musiküberlieferung, die das mittelalterliche Modell der Musiklehre nicht einfach sprengt, sondern es erweitert und differenziert, indem sie neuzeitlichen Ausdruck, neuzeitliche Subjektivität entbindet, sie aber zugleich entschieden in den Dienst der »Ehre Gottes« stellt, oder richtiger: diesen Ausdruck und diese Subjektivität ganz im überlieferten Sinn im Dienste Gottes, in der altehrwürdigen *laudatio Dei beläßt*.

Von hier aus werden zwei Züge in Bachs Person verständlich, die modernen Biographen oft Schwierigkeiten gemacht haben, weil sie nicht leicht auf einen Nenner zu bringen sind: seine – durchaus modern wirkende – künstlerische Reizbarkeit auf der einen und seine geradezu mittelalterliche Amts- und Dienstgebundenheit auf der anderen Seite. Bach verfügte über ein kräftiges, cholerisches Temperament, er ließ

---

2 Zitiert nach: Hans Heinrich Eggebrecht, Über Bachs geschichtlichen Ort. In: W. Blankenburg (Hrsg.), Johann Sebastian Bach, 1970 (= Wege der Forschung CLXX), S. 247ff. (266).

3 H. Zenck, zit. bei Eggebrecht, a.a.O, S. 267.

sich nichts gefallen, er wirkte in der Jugend oft arrogant, im Mannesalter oft streitsüchtig, er ging, so in Weimar, lieber ins Gefängnis, als sich einschränken zu lassen, er verlangte zeitlebens, ganz wie ein moderner Künstler, nach Mitarbeitern, Unterstützung, Geld. Freilich eben alles für seinen »Endzweck«! Und dieser Endzweck war, in der Formulierung seines Mühlhauser Entlassungsgesuchs von 1708, »eine regulierte Kirchenmusik zu Gottes Ehren«.

Hier trennen sich die Wege zwischen den beiden mitteldeutschen Zeitgenossen Bach und Händel. »Während Händel sich damals der Oper und damit dem Saeculum als Welt und Zeit zuwandte, bindet Bach die Musik an den Auftrag der Kirche, trachtet nach einer ›wohlzufassenden Kirchenmusik‹, danach, sie zu ›regulieren‹, d. h. ihr die geregelte und verpflichtende Ordnung zu geben, in jenem altüberlieferten Sinne, wie man von ›regulierten‹ Kanonikern, Chor- und Stiftsherren sprach, von solchen, die noch in der Vita canonica, in der klösterlichen oder klosterähnlichen Ordnung und Gemeinschaft lebten. Musik und Musizieren bedeutet ihm . . . ein künstlerisches Geschehen nicht aus der bloßen Subjektivität des religiösen Erlebnisses und dem Individualismus pietistischer Herzenserfahrung, gerichtet auf die persönliche Erbauung des einzelnen, sondern ein solches aus der Objektivität der einmaligen biblischen Offenbarung in Gottes Wort und dem . . . tragenden und bindenden Grund der schöpferischen Gemeinschaft der Gläubigen, d. h. der Kirche Christi, gerichtet auf die Ehre Gottes des Schöpfers und Herrn: ›ad maiorem Dei gloriam‹.«[4]

Wir empfinden von hier aus wohl auch deutlicher, weshalb die Rede vom »Verkündiger«, vom »Evangelisten«, ja »Propagandisten« Bach an der Sache vorbeigeht. Bach war kein trotziger Glaubens-Dezisionist. Er lebte im sichernden Rhythmus kirchlicher Überlieferungen: mittelalterliche Glaubensgewißheit verkörpernd in einer langsam sich modernisierenden Welt. Sein stilles und gleichförmiges Leben bedarf der Dramatisierung nicht. Obwohl Bachs letzte Leipziger Werke sich ins Esoterische zurückziehen und einen Hauch von Resignation verspüren lassen – als Monument wider die Zeit hat Bach sie wohl kaum verstanden. Eher als einen Ausklang, eine Zusammenfassung; und in der Tat sind sie Abschluß und Gipfel einer zweihundertjährigen Musiktradition im evangelischen Raum zwischen Nürnberg/Frankfurt und Hamburg/Rostock – einer Tradition, die mit dem Leipziger Thomaskantor einsam und fast isoliert in die musikalische Weltgeschichte hineinreicht.

Ein Gipfel – und freilich auch ein Ende. Denn nach Bach ist das alles plötzlich vorbei; schon die Söhne, ich sagte es, gehen andere Wege. Italien dominiert aufs neue in der europäischen Musik; die dort sich entwickelnden »schönen Künste« drängen das mittelalterliche Überlieferungsgut, die in den *septem artes* eingeschlossene Musiklehre, zurück. Die Stile geistlicher und weltlicher Musik – bei Bach noch eins – beginnen sich zu trennen; die Sprache der Empfindungen (im Madrigal, im Theater) wird zu einer eigenen autonomen Wirklichkeit, die nicht mehr im Dienst liturgischer Zwecke, biblischer Wort- und Sinnauslegung steht. Alte Überlieferungen werden abgebaut. Strukturen verblassen; die Expression tritt in den Vordergrund. Eine musikalische Klassik entsteht – nicht im norddeutsch-protestantischen, sondern im italienisch-süddeutsch-katholischen Raum. Wer Hegelsche Linien durch das musikali-

4 Willibald Gurlitt, Johann Sebastian Bach, 1947, S. 28 ff.

sche Weltgeschehen zu ziehen liebt, wird es beachten, daß Carl Philipp Emmanuel Bach das Andenken seines Vaters ohne große Gegenwehr verkümmern läßt, daß Johann Christian sich der Oper zuwendet, in Italien studiert, katholisch wird und später in London den jungen Mozart mit seinem »singenden Allegro« beeindruckt. Für Mozart selbst vollends ist die zweimalige Begegnung mit Bachs Musik (1782 durch den Baron van Swieten in Wien und 1789 durch den Besuch der Leipziger Thomaskirche) schon eine Begegnung mit der Geschichte: Er erlebt Bach als den »ganz anderen« und setzt seine Fugentechnik bewußt als eine archaisierende Stilmöglichkeit in seinem Musikdrama ein. So evoziert der Gesang der »geharnischten Männer« in der »Zauberflöte« den protestantischen Choral und Bachs Kunst der Choralbearbeitung – er dient als Charakterisierungsmittel, um die Objektivität eines freimaurerischen Ritus, die althergebrachte Gültigkeit einer Tradition zu veranschaulichen.

Bachs stilles und schnelles Vergessenwerden und seine überraschende Wiederentdeckung nach fast 80 Jahren – »Tod und Auferstehung« des Komponisten, wie Albert Schweitzer ein wenig pathetisch, aber nicht unrichtig formuliert – werden immer zu den Merkwürdigkeiten der Geschichte zählen. Nicht zufällig fällt diese Wiederentdekkung in die Zeit des sich ausbreitenden historischen Bewußtseins – in jene Jahrzehnte des späten 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts, in denen Winckelmann die Einheit aller Kunst proklamiert, Goethe den Gedanken der Welt-Literatur entwikkelt. Die Großtat des zwanzigjährigen Mendelssohn, die Wiederaufführung der Matthäuspassion, darf jenen Initiativen und Neubegründungen als musikalisches Komplement an die Seite gestellt werden. Bach ist der erste Meister der Musik, der nicht aus lebendiger Überlieferung, aus einer nie unterbrochenen Aufführungspraxis heraus zu unserem heutigen Besitz wurde, der vielmehr seine heutige Geltung einem bewußt gesetzten Akt neuer Aneignung verdankt. Romantische Liebe und Verehrung und gelehrte historische Erschließung haben an diesem Vorgang gleichen Anteil, denn vergessen wir nicht: mit der Wiederaufführung der Passionen, der h-Moll-Messe und (viel später!) der Kantaten und der Instrumentalmusik war es nicht getan; die gewaltige Arbeit der Editionen, der Forschung, der musikalischen Analyse mußte hinzukommen; nur so konnte der »ganze Bach« zurückgewonnen werden.

Erfahrungen mit Johann Sebastian Bach: Die meisten von uns hören Bach, wenn sie ihm das erste Mal begegnen, noch immer mit den Ohren der Romantiker. Das ist legitim; denn ohne die liebende Hinwendung jener Musiker zu jenen alten Notenbüchern hätten wir Bach nicht mehr – oder doch jedenfalls nur einen Teil von ihm, nur kümmerliche, verstümmelte Reste. Ich verstehe heute besser als in meinen Kinderjahren, warum ich bei den Bachschen Klavierstücken romantisierende Assoziationen hatte. Ein Schumann geriet ins Schwärmen, als ihm Mendelssohn Bachs »Schmücke dich, o liebe Seele« auf der Orgel vorspielte: »Um den Cantus firmus hingen vergoldete Blättergewinde, und eine Seligkeit war darein gegossen, daß du mir selbst gestandest: Wenn das Leben dir Hoffnung und Glauben genommen, so würde dir dieser einzige Choral alles von neuem bringen.« Es ist kein Zufall, daß gerade das expressive Element, jene Ausdrucksformen der »musica poetica« in Bachs Werk die Romantiker ergriff – daß sie zur historischen Brücke wurde, auf der die Musik des fast vergessenen Meisters ins Musikleben des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart zurückkehrte. Erst von hier aus – noch einmal – konnte dann der ganze Bach

zurückgewonnen werden – der erratische, gelehrte, mittelalterliche, der fremde und »ganz andere« Bach.

Bach gehört heute allen, er ist, wie nur noch Mozart, »allen alles geworden«; Afrikaner, Lateinamerikaner, Japaner besitzen ihn ebenso wie Europäer, Katholiken ebenso wie Protestanten. Der große »Gesetzgeber der Musik« (Claude Debussy) ist heute überall gegenwärtig. Seine Werke erklingen in aller Welt. Aber wir Deutsche dürfen uns an seinem 300. Geburtstag auch an seine bescheidenen Ursprünge, seinen von wenig Glanz erhellten Lebensweg, sein Ende und sein Fast-Vergessensein erinnern – an jene mitteldeutsche Kantorentradition, aus der er kam, in der er lebte.

Wir Deutsche feiern Bachs Geburtstag in zwei getrennten Staaten. Bachs Musik kann den Schmerz der Trennung nicht wegnehmen. Dennoch bleibt sein Werk ein Hoffnungszeichen für die Zukunft. Denn was wir gemeinsam verehren, das eint uns.

Aufstieg und Ende der katholischen Volksbewegungen in Ungarn

Von Stefan Vida

Obwohl sich Sozial- und Zeitgeschichte seit langem unter den verschiedensten Aspekten mit der sowjetischen Gleichschaltung Ostmitteleuropas befassen, ist das Schicksal der katholischen Volksbewegungen in Ungarn bisher weitgehend unbeachtet geblieben. Dabei begann die Sprengung des Katholizismus stets mit der gewaltsamen Auflösung gerade jener Gruppierungen, die im Geiste des Christlichen Humanismus tatkräftig für die Beseitigung sozialer Mißstände kämpften. Die Enteignung kirchlicher Güter, der Klöster und Institutionen oder die Verstaatlichung von Druck- und Pressewesen wie auch sämtlicher konfessioneller Schulen: all dies folgte erst später, wenn auch binnen wenigen Jahren. (Für marxistische Christen bedenkliche Tatsachen.)

Bei den katholischen Volksbewegungen Ungarns sollte man auch wissen, daß sie keine Lieblinge der Kirchenleitung waren und von den Aktivisten des Nazismus hart bekämpft, schließlich viele führende Mitglieder auch verfolgt, eingekerkert und verschleppt wurden. Obwohl es also auch an »Antifaschismus« nicht fehlte, nutzte das alles nichts. 1985 waren es eben 50 Jahre, daß die wichtigsten Reformbewegungen, unabhängig voneinander, ihren Ursprung nahmen. Die eine bezeichnete sich schlicht »Arbeitergruppen der Kirchengemeinden«, auf ungarisch »Egyházközségi Munkásszakosztályok«, abgekürzt *EMSZO*, Geburtsort Budapest. Die andere entstand in Szeged als katholische Bauernjugendbewegung, ungarisch meist unter der Abkürzung *KALOT* (»Katolikus Agrárifjúsági Legényegyletek Országos Testülete«) bekannt geworden. Aus beiden Bewegungen gingen Entwicklungen hervor, die ohne Zweifel in eine gesunde Reformepoche gemündet wären, wenn die kommunistische Machtergreifung das Volk inzwischen nicht in Fesseln geschlagen hätte.

Ein müder Anfang weckt unruhige Geister

Einige Jahre nach dem Erscheinen des päpstlichen Rundschreibens »Quadragesimo Anno« (QA) veranstaltete die »Actio Catholica« von Budapest eine Vortragsreihe über die katholische Soziallehre. Unter den Referenten und Zuhörern fanden sich auch altbewährte Verfechter der christlich-sozialen Idee, die wegen der Talfahrt ihrer traditionsreichen Organisation verbittert waren und nach neuen Wegen suchten. Sie berieten, schmiedeten Pläne für die Gründung katholischer Arbeitervereine, stellten dann – vom sozial gesinnten Generalvikar der Hauptstadt, Prälat János Mészáros, ermuntert – auch Satzungen auf. Das geschah 1935, und es entstanden auch innerhalb einzelner Kirchengemeinden entsprechende Gruppierungen. Arbeiter und Gymnasialprofessoren waren es, die sich mit Unterstützung einiger Priester dabei engagierten. Was indessen fehlte, waren »Energieträger«: dynamische, einsatzbereite Organisatoren, die sich der Sache angenommen hätten. Aber auf welche Weise sollten diese gefunden werden?

Zur gleichen Zeit leisteten Dutzende von Jungakademikern und Studenten intensive Sozialarbeit in den Slums von Budapest. Die Initiative dazu ergriff ein junger Jesuit, Gyula Tornyos, der Anfang der dreißiger Jahre diese sog. Settlement-Bewegung auf freiwilliger Basis ins Leben gerufen hatte. Sie verdankte ihr Dasein zudem der »Rinascimento«-Strömung, die damals im Gefolge von »Quadragesimo anno« in ganz Ungarn aufkam. Der Aktivistenkreis fand sich – parallel mit der praktischen Tätigkeit – ständig zu einem sozio-ökonomischen Seminar zusammen und beobachtete auch den gesellschaftlichen Horizont. So hatte er über den Anlauf von *KALOT* in Szeged (1935) bereits Informationen, bevor im Frühjahr 1936 die Konturen von *EMSZO* sichtbar wurden. Die Mängel der sich formierenden Arbeitervereinigung wirkten auf einige Mitglieder geradezu einladend.

Der Zusammenschluß der älteren und der jüngeren Garde erwies sich als Glücksfall. Beide wollten einen Systemwechsel im Geiste des Christlichen Humanismus. Beide wußten, daß dies ohne Bewußtseinsänderung in Kirche und Staat undenkbar ist. Den fehlenden »élan social« sollten Massenkundgebungen schaffen, und den unterprivilegierten Schichten wurde die Aufgabe zugewiesen, aus ihren Reihen gebildete, moralisch gefestigte Repräsentanten zu gewinnen. Nach diesem Konzept einer »Selbstemanzipation« betätigte sich *EMSZO*.

Als im Herbst 1936 eine bescheidene Zentrale eingerichtet worden war, standen etwa 10 kleine Gruppen startbereit. Ihre Arbeit brachte Schwung in die Organisation und neue Inhalte in die Veranstaltungen. Es entstanden Arbeiterseminare für Sozialwesen, Selbsthilfe, wie auch für mittel- und langfristige Programmatik, Kulturarbeit u. ä. In Kürze erschien eine Monatszeitung, die später zum Wochenblatt avancierte. Dann folgten Taschenbücher. Neben der pausenlosen Kleinarbeit bedeutete die Mitwirkung des Jesuitenpaters László Varga die wesentlichste Änderung. Seine soziologische Versiertheit, seine Eloquenz und Ausstrahlung beeindruckten alle Zuhörer. Drei Jahre nach den bescheidenen Anfängen existierten schon mehr als 50 Ortsgruppen mit je 100-200 Mitgliedern, die aber zu ihren öffentlichen Kundgebungen eine um das Vielfache vermehrte Zahl an Teilnehmern mobilisieren konnten. Der ersten gemeinsamen Großversammlung wohnten 1938 30 000 Arbeiter bei. Sie galt in vieler Hinsicht als Meilenstein des Aufstiegs.

Anläßlich dieser Selbstdarstellung wagte *EMSZO* ein umfassendes Kurzprogramm für die Nation, »Magyar Cél« (Ziel aller Ungarn) genannt, zu veröffentlichen. Im folgenden Jahr erschien die Auslegung der Thesen über »nationale Unabhängigkeit«, »sozialen Strukturwandel«, »Gleichgewicht zwischen Freiheit und Autorität«, eine »radikale Bodenreform« u. a. m. Das Programm wurde unverzüglich auch von *KALOT* angenommen, womit der Bund zwischen den größten katholischen Volksbewegungen besiegelt war. Zu dieser Zeit leitete die *EMSZO*-Zentrale schon Kaplan József Freesz, zusammen mit Arbeiterführern wie z. B. Ágoston L. Illyés, József Berky und György Szalay. (Sein Gemüt und seine Statur erinnerten an Carl Sonnenschein.)

Solche oder ähnliche Kundgebungen wiederholten sich, bis dann der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges Öffentlichkeitsarbeit dieser Art blockierte. Mittlerweile stieg die Zahl der Ortsvereine auf 150 im Lande, die Mitgliederzahl belief sich in den vierziger Jahren auf etwa 20 000 bis 30 000 Personen. Das Gemeinschaftsleben ging nach Möglichkeit weiter. Die Auseinandersetzung mit verschiedenen Gegnern wurde jedoch heftiger. Zu ihnen gehörten in erster Reihe die ungarischen Nazis (Pfeilkreuzler), aber auch vom Standesdünkel befallene Ehren- und Kirchenmänner in großer Anzahl. Den Sozialdemokraten gegenüber unterblieb fortan die alte Polemik, die Kommunisten waren damals völlig rat- und bedeutungslos. Die Leute von *EMSZO* bereiteten sich allmählich auf die Nachkriegszeit vor, in der sie die Verwirklichung ihrer Ziele in Frieden und Freiheit erhofften.

Der historische »Aufstand« in 3000 Dörfern

Über das in der neueren Sozialgeschichte beispiellose Unternehmen P. Jenö Kerkais ist schon mehrfach berichtet worden. Die Katholische Bauernjugendbewegung, *KALOT,* entstand – ebenso wie *EMSZO* – vor fünfzig Jahren. Initiator und Organisator Kerkai suchte sich zuerst selbstlose, begeisterte Mitarbeiter, die hauptberuflich tätig sein konnten. Er fand für seine Bestrebungen vom Anfang an auch die finanzielle Lösung, ohne dafür in Abhängigkeit zu geraten. Neben den ersten Aktivisten, György Farkas und József Ugrin, nahm sein Ordensbruder, P. Töhötöm Nagy, an der schweren Pionierarbeit teil. (In der Blütezeit der Bewegung gab es dann mehr als 190 »professionelle« Mitarbeiter.)

Jedermann, der die kulturelle und soziale Leblosigkeit des ungarischen Dorfes gekannt hatte, traute kaum seinen Augen, als die Saat von *KALOT* zu sprießen begann. Jugendliche aus dem Bauernvolk bemühten sich gemeinsam darum, gesellschaftliche und wirtschaftliche Rückstände zu beseitigen und Bildungslücken zu schließen. Viele Lehrer und Seelsorger halfen ihnen, nicht zuletzt auch der Zentraldienst der wachsenden Bewegung: Sie versorgten die Ortsgruppen kontinuierlich mit Material für Vorträge, Matineen, Kurse u. ä., förderten die Gründung wie auch die Weiterentwicklung von vielen tausend Dorfbüchereien und anderes mehr. Doch der geistige Hebel war die große Reformidee der christlichen Solidarität, dessen wirksamste Werkstatt die Landvolkshochschule wurde.

Laut letzter zuverlässiger Angaben existierten acht Jahre nach Beginn (1943) im Lande etwa 3 000 ordnungsgemäß gegründete Ortsgruppen mit rund 500 000 Mitgliedern. Dieser Erfolg ist nur vor dem Hintergrund der damaligen halbfeudalen

Verhältnisse in Ungarn zu begreifen. Durch fachliche und wirtschaftliche »Aufrüstung« sollte nicht nur die Bodenreform vorangetrieben, sondern auch der Übergang zu einer Struktur von »freien Bauern in freien Genossenschaften« in die Wege geleitet werden.

Der Werdegang katholischer Landvolkhochschulen lief mit den protestantischen Entwicklungen dieser Art parallel. Die allererste wurde jedoch von *KALOT* errichtet (1940), und zwar als eine Institution mit Wohnheim, Andachts- und Aufenthaltsraum, Bücherei, Nutzgärten wie auch Ateliers für Volkskunst. Im Verlauf der folgenden drei Jahre entstanden weitere 19 ähnliche Anstalten – einige auch mit Manufakturen für Agrarprodukte –, die Gesamtzahl wuchs also auf 20. Wie das zustande kam? Es war das Glück des Tapferen dabei im Spiel: Einmal bauten die Gründer selber, einmal kauften oder mieteten sie geeignete Anwesen, ein andermal tauchten Spender auf, die eine imaginäre Schuld auf solche Weise zu tilgen meinten.

Die Lehrinhalte bezogen sich auf weltanschauliche Fragen, Geographie, Geschichte, Gesundheitswesen und Literatur wie auch auf Wirtschafts-, Sozial- und Genossenschaftskunde. Das Spektrum reichte – kaum glaubhaft für einen Intellektuellen – vom ungarischen Bauernalltag bis zum Schicksal des Abendlandes.

Mehrere Zehntausende rüsteten sich in den *KALOT*- Hochschulen und warben immer neue Teilnehmer an. Zudem nahmen Zehn-, ja oft Hunderttausende an Kundgebungen teil, die über Programm und Erreichtes informierten. Ein Wochenblatt, zwei Monatshefte und etliche Periodica orientierten über das Aktuelle. Künstler und Schriftsteller schlossen sich an, Politiker machten Annäherungsversuche, zwei Ministerpräsidenten besuchten die Hochschule in Érd. Die Bischofskonferenz nahm zwar Kerkais Vorschlag zur eigenständigen Parzellierung des kirchlichen Großgrundbesitzes nicht an, doch unterstützten einige Oberhirten (Apor, Dudás, Mindszenty, Serédi, Virág) nachhaltig die Tätigkeit des *KALOT*.

Mit größtem Stolz blickten alle auf die Verwirklichung der ersten modellhaften Bauernsiedlung bei Egeg. Wie gelang dies? In einer seiner Bildungsstätten richtete *KALOT* eine »Fachhochschule« ein. Dazu gehörte auch eine Nutzfläche von 250 Katastraljoch, die während des zwölfmonatigen Fortbildungskurses von den Teilnehmern übungsweise bearbeitet wurde. Die Absolventen waren für Siedlungsprojekte vorgesehen: eine damals sporadische Tätigkeit, vermutlich aber die große Zukunftsaufgabe. Im Jahre 1943 ermittelten Freunde ein Grundstück von 418 Katastraljoch, das über einen staatlichen Familienschutzfonds für gemeinnützige Ziele zu erwerben wäre. *KALOT* packte zu, gründete unter Mitwirkung der Neusiedler-Kandidaten eine Genossenschaft, bemühte sich um Kredite; so zogen in einigen Monaten 20 junge Ehepaare in ihre eigenen Häuser, mit je ca. 20 Katastraljoch Besitz, Hausrat und vollem Instrumentarium, ein. Es sollte das Symbol einer neuen »Landnahme« sein.

Doch im folgenden Jahr wurde Ungarn immer mehr zum Kriegsschauplatz der benachbarten Großmächte. Jenö Kerkai als Navigator konnte das Mißtrauen der Nazis dadurch dämpfen, daß *KALOT* sich von den inneren Angelegenheiten der Ungarndeutschen fernhielt. Bald aber mußte man einer möglichen sowjetischen Okkupation wegen mit einer völlig neuen Lage rechnen. Die Konzeption Kerkais änderte sich jedoch nicht, er suchte zu allen politischen Faktoren gutnachbarliche Beziehungen. Deshalb übernahm sein Vertreter (Töhötöm Nagy) eine brisante diplomatische Mission: Er überquerte auf abenteuerlicher Weise die Frontlinien und

tauchte 1945 im Hauptquartier des sowjetischen Marschalls Malinowskij auf. Hier erteilte man – nach Rücksprache mit Moskau – der *KALOT*-Bewegung einen Freibrief zum Weitermachen. Der Preis jener taktischen Konzession wurde erst später bekannt: P. Nagy wurde verpflichtet, im Vatikan die Möglichkeit eines Dialogs mit dem Kreml zu sondieren. Das aber ist ein anderes Thema. Obwohl 17 oder 20 Landvolkhochschulen infolge des Krieges in Trümmern lagen, blickte *KALOT* mit großer Hoffnung in die Zukunft.

Gemeinsam für konkrete Gerechtigkeit

Arbeitsrecht und Sozialpolitik entwickelten sich viel zu langsam. Mangels Kontrolle kamen auch bestehende Gesetze nicht zur Geltung. Die Gewerkschaften – besonders die christsozialen – verhielten sich passiv. *EMSZO* und *KALOT* wollten die alltäglichen Lebensbedingungen der Massen radikal verbessern, fanden jedoch in den bestehenden Gewerkschaften dafür keine tauglichen Partner. Es blieb nur eine Möglichkeit: neue Interessenvertretungen mühsam aufzubauen. Nach jahrelangen »Vorübungen« in Szeged gründeten Mitglieder von *EMSZO* und *KALOT* 1939 in Budapest den »Berufsverband Ungarischer Werktätigen« (»Magyar Dolgozók Országos Hivatásszervezete«). Er gliederte sich auf in drei große Sektionen (Bauern und Landarbeiter, Bergbau-, Industrie- und Handelsarbeiter sowie »Kopfarbeiter« bzw. Geistesschaffende) und kannte konfessionell keine Schranken.

Die Sektionen waren selbständig, hatten ihre eigenen Orts- und Fach- oder Betriebsorganisationen, ihre Zusammengehörigkeit kam in dem gemeinsamen Präsidium zum Ausdruck. Die Interessenvertretung bezog sich gleicherweise auf Gruppen (Belegschaften) und Einzelpersonen. Man machte nicht nur seine legalen Ansprüche geltend, sondern es wurde auch für bessere Löhne sowie günstigere Arbeits- und Gesundheitsverhältnisse gekämpft. Landarbeiter traten vereint für Familien-Hausplätze ein. Industrie- und Bergarbeiter strebten nach Tarifverträgen, konnten aber die Arbeitgeber oft nur durch massive Aktionen eigens zu Verhandlungen zwingen. (Der Leser von heute kann es sich kaum vorstellen, wie machtlos damals die Arbeitnehmer waren, so, wie heute in der Dritten Welt oder im »real existierenden« Sozialismus.)

Der harte Einsatz des »Berufsverbandes« brachte Früchte: nach vier/fünf Jahren hatte er etwa 100 000 Mitglieder. Der Industrie- und Handelssektor verfügte in 20 Städten über Sekretariate, organisierte zehn Arbeiterhochschulkurse wie auch zahllose Fachlehrgänge und Nachschulungsmöglichkeiten. Alles in allem hießen die Ziele: kurzfristig Selbsthilfe, langfristig Mitbestimmung, im Geiste von »Quadragesimo anno« sich vertikal entfaltend. Es war aber klar, wenn Ungarn einem der Totalitarismen anheimfiele, würde jede Art von Selbstbestimmung unmöglich sein.

Strategie der Dachorganisationen

Zweimal in der Geschichte der Bewegungen entstanden gemeinsame Dachverbände mit politischer Aspiration. Zum erstenmal geschah dies auf Ermunterung des reformwilligen Ministerpräsidenten Paul Graf Teleki (1940), der eine gesellschaftspolitische Unterstützung gegen das verstaubte Establishment von uns erwartete. Es paßte ins Konzept, die Front nannte sich »Ungarische Soziale Volksbewegung« (»Magyar

Szociális Népmozgalom«) und forderte tiefgreifende politische Reformen. Ihre öffentlichen Aktivitäten hörten nach dem plötzlichen Tode Telekis (1941) freilich auf, die Bindungen der Gemeinschaft blieben jedoch unverändert. – Zum zweitenmal diente die Verkettung unter gemeinsamem Namen dem Überlebungsplan von *EMSZO* und *KALOT* nach Kriegsende. Der Begriff »Soziale Volksbewegung« blieb erhalten, doch mit dem Attribut »Katholisch«. (Damit wollte man gleichsam eine kirchenpolitische Komponente einbauen, wobei man sich auch vom interkonfessionellen »Berufsverband Ungarischer Werktätigen« zu distanzieren meinte.)

Wir schrieben 1944. Im Untergrund bereiteten sich die Leiter verschiedener Parteien auf die Nachkriegszeit vor. Sie sollte – so ihre Hoffnung – eine demokratische Entwicklung bringen. Einer geheimen Zusammenkunft wohnten auch Vertreter der »Kath. Volksbewegung« bei; sie bewarben sich um die Mitgliedschaft im bestimmenden Gremium, aber es sollten nur echte Parteien angenommen werden. So formte sich das Spitzenkomitee zum Ausschuß der rasch und heimlich gegründeten »Christlich-Demokratischen Volkspartei« um. Danach erhielt diese ihren festen Sitz im interparteilichen Kollegium, wo plötzlich auch Vertreter der wurzellosen, doch zukunftsreichen Kommunistischen Partei (KP) auftauchten.

Nun hoffte man, daß die zwangsläufig entstandene Dachorganisation, als letzte dieser Art, über die gemeinsame Repräsentanz hinaus zu einem Bollwerk des christlichen Humanismus erwachsen würde. Auf den Beinamen »christlich« wurde allerdings später verzichtet, um jeden klerikalen Anstrich zu vermeiden. Die Demokratische Volkspartei (»Demokrata Néppárt«, Abk. DNP) verfügte also zum Zeitpunkt ihrer Gründung über 600- bis 700 000 sichere Wähler aus den Volksbewegungen.

Streiflichter der Liquidierung

Über den Widerspruch, wie sehr sich totalitäre Machthaber um einen Dialog mit Christen bemühen und gleichzeitig mit allen Mitteln ihr Dasein untergraben, darüber soll hier nicht reflektiert werden. Nur eine schlichte Chronik der Ereignisse soll hier skizziert werden.

EMSZO. Nach genauer Observierung der örtlichen Gegebenheiten wurde das Zentralbüro anfangs Dezember 1944 von der Gestapo überrannt, durchsucht und die vorhandenen fünf Mitarbeiter in das KZ Dachau verschleppt. Die damals versiegelten Türen öffneten sich niemals mehr. Die auf die Nazis folgenden Sowjets und ihre Statthalter verhinderten ebenfalls – auch gesetzlich – die Fortsetzung. Von den verschleppten Mitarbeitern überlebten allerdings drei. Kardinal Mindszenty wollte nach französischem Vorbild später eine Gemeinschaft von »Arbeiterpriestern«, als bescheidenen Ersatz für die zerrütteten katholischen Arbeitervereine, ins Leben rufen, und zwar aus den aktivsten Mithelfern von *EMSZO*. Doch diese Gruppe mußte bald sich selbst auflösen. Mitglieder der Ortsgruppen wurden dagegen als »nützliche Kader der Werktätigen« polizeilich registriert und überwacht, andere auch interniert oder – als Alternative zum Freiheitsentzug – in die KP einbezogen (Eine allgemein übliche Form der Werbung).

KALOT wurde von den Nazis in Schußweite behalten, doch konnten seine wichtigsten Männer rechtzeitig untertauchen. Wie bekannt, erhielt Pater Nagy, der

Stellvertreter Kerkais, im Malinowskij-Hauptquartier einen Freibrief zum Weitermachen. Im Herbst 1945 feierte *KALOT* sein zehnjähriges Bestehen in einer Budapester Sporthalle und lud auch Delegierte des Komsomol, samt einheimischen Jungkommunisten, zum Festakt ein. Es war eine umstrittene Geste, geschah jedoch im Interesse des friedlichen Nebeneinander. Vermutlich kamen aber aus Moskau auch andere Freibriefe an die KP Ungarns: in den Dörfern erschienen nämlich gut ausstaffierte Schlägertruppen und gingen gegen die *KALOT*-Versammlungen vor. Die Jungbauern schlugen energisch zurück, das geheime Terror-Kommando wurde abgeblasen.

Einige Monate später ereignete sich ein Zwischenfall, der als »Mord an der Ringstraße« bekannt wurde. Die Medien verkündeten lautstark, daß auf dem Theresienring in Budapest ein *KALOT*-Mitglied einen Sowjetsoldaten erschossen habe. Der Schuß sei aus einer Hausruine abgegeben worden. Als eine eben vorhandene Polizeischar zur Verfolgung ansetzte, flüchtete der Täter auf den Dachboden des Gebäudes und beging in seiner Verzweiflung Selbstmord; in seiner Tasche fand man einen *KALOT*-Ausweis. Die öffentliche Meinung betrachtete den Fall als »gestellt«, wußte aber nicht, was er bezwecken sollte. Nach einigen Tagen, im Juli 1946, wurde er klar, als *KALOT* und weitere 220 nichtkommunistische Vereine vom Regime aufgelöst wurden. (Eine nachträglich formell genehmigte Nachfolge-Organisation von *KALOT* führte ein Schattenleben, das etwa zwei Jahre lang noch geduldet wurde.)

Den »Berufsverband Ungarischer Werktätigen« ereilte ein ähnliches Schicksal wie *EMSZO*. In der Endphase des Nazismus wurden die Zentralräume von einem Elitekommando der Pfeilkreuzler besetzt, elf Personen eingekerkert, der Verband offiziell aufgelöst. Nach dem Umbruch wurde das Verbot von den sowjetischen Behörden schleunigst wiederholt. Darüber hinaus kamen die Aktivisten natürlich in das Wechselbad von »Sühne« plus »Umerziehung«.

Die »Demokratische Volkspartei« (DNP) wurde von der sowjetischen Besatzungsmacht und ihren einheimischen Exponenten nicht anerkannt. Obwohl die erste Regierung von den Parteien der Untergrund-Koalition gegründet wurde, der auch die DNP angehörte, ist diese als nicht-existent behandelt worden. (Der Schein-Parlamentarismus bestand aus taktischen Gründen zwischen 1945-1948 unter der straffen Aufsicht der Siegermacht, die Kommunisten bauten rasch ihre allmächtige Geheimpolizei – samt Spionennetz – aus, verfügten über nahezu alle Medien, waren von Anfang an die Gewalthaber.) Als die DNP sich 1947 zur Wahl stellen konnte, waren inzwischen alle ihre Gründervereine zur Strecke gebracht worden. Bei den letzten, relativ freien Wahlen in Ungarn bekam sie trotzdem die meisten Wählerstimmen. Ihre 60 Mandatsträger wurden jedoch als »gefährliche« Opposition auf Schritt und Tritt überwacht. Dieser Psychoterror begann schon in den Korridoren des »Hohen Hauses«. Im Sitzungssaal wurden ihre Reden meist überschrien. Ein letztes Aufbäumen war ihr Kampf gegen die Verstaatlichung sämtlicher konfessionellen Schulen. Danach flüchtete der Parteichef István Barankovics notgedrungen nach dem Westen. Ihm folgten viele Abgeordnete. Die Zurückgebliebenen lösten »freiwillig« die DNP auf und stellten sich den bitteren Konsequenzen.

Jean-Yves Lacoste, geboren 1953, Doktor der Theologie (1984), Forscher im Auftrag der Universität Cambridge (St. Edmund's House), gegenwärtig zu Studienzwecken an der Universität Tübingen. Den Beitrag auf Seite 1 übersetzte Hans Urs von Balthasar

Antonio M. Sicari, geboren 1943, Priester 1967, gehört dem Orden der Unbeschuhten Karmeliten an. Lehrt in Brescia Bibelwissenschaften. Direktor der italienischen Ausgabe von Communio. Den Beitrag auf Seite 14 übersetzte August Berz.

Leo Scheffczyk, geboren 1920 in Beuthen (Oberschlesien), war bis 1985 ordentlicher Professor für Dogmatik an der Universität München.

Bernard Ibal, geboren 1946, vier Kinder, Professor für Philosophie an der Höheren Handelsschule (Limoux), Carcassonne (Aude). Den Beitrag auf Seite 35 übersetzte Oskar Simmel SJ.
Jean Darrouzès, geboren 1912, Assumptionist, Priester 1938, seit 1945 am Institut Français d'Etudes Byzantines, das er seit 1968 leitet. Den Beitrag auf Seite 38 übersetzte Oskar Simmel SJ.

Hermann Kunisch, geboren 1901 in Osnabrück, 1935-1945 Mitarbeiter am Grimmschen Wörterbuch; 1946-1955 Professor für Neue Deutsche Literaturgeschichte an der Freien Universität Berlin, seit 1955 an der Universität München. Emeritiert 1969.

Gisbert Kranz, geboren 1921 in Essen, lebt als Privatgelehrter in Aachen.

Stefan Vida, geboren 1915 in Komarom (Ungarn), war von 1933 Mitglied, später Leiter der Settlement-Bewegung, 1936 Sekretär der EMSZO-Zentrale, 1939 Generalsekretär des Berufsverbandes ungarischer Werktätiger, Mitglied im KALOT-Präsidium; seit 1971 in der Bundesrepublik Deutschland, lebt heute in Nürtingen.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Franz Greiner. Anschrift des Verlags: Sürtherstr. 107, 5000 Köln 50, Tel.: 02 21-39 29 13; der Redaktion: Horemansstr. 4, 8000 München 19, Tel.: 0 89-18 19 23. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 12.–; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 50.–; für Studenten DM 32.–, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft Fr. 11.–; Jahresabonnement Fr. 49.–, einzahlbar bei Postscheckkonto Basel 40-11.07; für Österreich entsprechend S 70.–; S 350.–, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand: Köln (für die Leistungen des Verlages Bonifatius-Druckerei Paderborn)

Für Herstellung: Vertrieb und Inkasso: Verlag Bonifatius-Druckerei GmbH, Liboristr. 1-3, 4790 Paderborn
Gesamtherstellung: Bonifatius-Druckerei GmbH Paderborn

Der Inlandsauflage dieses Heftes sind zwei Prospekte des Bonifatius-Verlages Paderborn beigelegt.

Gottes Herrschaft und Reich im Alten Testament

Von Ernst Haag

Auch wenn die Auffassung Martin Bubers, daß die Verwirklichung der allumfassenden Gottesherrschaft das Proton und Eschaton Israels sei,[1] terminologisch als Glaube an Jahwes »Königtum« nur schwer für die Frühzeit Israels beweisbar ist, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß die Vorstellung von Gottes Herrschaft und Reich, theologisch betrachtet, innerhalb der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte eine zentrale Bedeutung erlangt hat.[2] Meint der Begriff »Herrschaft« in diesem Zusammenhang funktional die von Gott ausgeübte Macht, so beschreibt der Begriff »Reich« hier territorial das von Gottes Herrschaft erfüllte Gebiet. Zwischen den beiden Begriffen liegt eine Wechselbeziehung vor, insofern die Verwirklichung von Gottes Herrschaft in Israel und der Völkerwelt immer mehr ein die Schöpfung auch räumlich erfassendes Reich Gottes näherbringt.

Da nun die Vorstellung von Gottes Herrschaft und Reich sich zunächst bei der Erwählung und Führung Israels durch Gott historisch entwickelt hat und erst im Verlauf der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte theologisch reflektiert worden ist, empfiehlt es sich, die Behandlung des Themas in zwei Abschnitten vorzunehmen: Während der erste Abschnitt den historischen Aspekt der Vorstellung von Gottes Herrschaft und Reich mit drei Phasen der Geschichte Israels exemplarisch beschreibt, betrachtet der zweite Abschnitt den theologischen Aspekt des Themas im Horizont der alttestamentlichen Eschatologie.

I. Der Glaube an Gottes Herrschaft und Reich in der Geschichte Israels

1. Die vorstaatliche Zeit

Obwohl für die Zeit vor der Einführung des Königstums in Israel, als sich die Stämme noch nicht zu einem Staat zusammengeschlossen hatten, politisch, sozial und kulturell alle Voraussetzungen fehlten, um von einem Reich Gottes zu sprechen, lassen die biblischen Quellen dennoch für diese frühe Phase der israelitischen Geschichte eine klare Vorstellung von der Herrschaft Jahwes

1 M. Buber, Königtum Gottes. In: Werke II. München 1964, S. 485-723. 538.

2 Vgl. R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich. Freiburg ^{3}1963; N. Füglister, Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie. In: Mysterium Salutis IV/1. Einsiedeln 1972, S. 23-99; J. Coppens, La Royauté, le Règne et le Royaume de Dieu, cadre de la Relève apocalyptique (BEThL 50), 1979; E. Zenger, Art. Herrschaft Gottes/Gottes Reich. In: Theologische Realenzyklopädie 14 (1986). Der Verfasser hat mir freundlicherweise sein im Druck befindliches Manuskript zur Verfügung gestellt.

über sein Volk und deren Auswirkung auf das religiöse und soziale Verhalten erkennen.[3] Israel lebte in dieser Zeit nicht, wie noch oft vorausgesetzt wird, auf der Stufe des Nomadentums. Die meist auf Kleinviehzucht spezialisierten Gruppen des Volkes befanden sich zwar wegen des Weidewechsels noch vielfach auf der Wanderschaft, doch hatten sie schon längst das Leben der Nomaden gegen feste Wohnsitze in Dörfern oder am Rande der Städte eingetauscht. Im Unterschied jedoch zu der in einem feudalen Stadtstaatensystem organisierten Gesellschaft Kanaans lebte das vorstaatliche Israel, soziologisch gesprochen, in einer segmentären Gesellschaft, das heißt: ohne eine die politische Herrschaft ausübende Zentralinstanz. Das politische, soziale und kulturelle Leben bestimmte vielmehr der Stämmeverband aufgrund einer für alle verbindlichen Gerichtsbarkeit, die in der Regel an einem anerkannten Heiligtum stattfand. Als Führungskräfte fungierten im Volk die Richter, die sich zum Teil auch als Heerführer auszeichneten und dadurch die Würde eines charismatischen Retters für Israel gewannen.

Aufschlußreich für die Erkenntnis der religiösen und sozialen Struktur des vorstaatlichen Israel ist das sogenannte Privilegrecht Jahwes (Ex 34,10-26), das wahrscheinlich im Kult des Heiligtums von Gilgal als Zusage und Forderung Jahwes proklamiert worden ist.[4] Nach diesem Recht ist Jahwe entschlossen, die Völker Kanaans vor Israel zu vertreiben (V. 11). Auf keinen Fall soll daher Israel einen Bund mit den Bewohnern des Landes schließen, weil sonst die Gefahr des Abfalls von Jahwe droht; Israel soll vielmehr die Kultsymbole der Kanaanäer zerstören und ausschließlich Jahwe dienen, der voll Eifersucht für sich die Alleinverehrung beansprucht (V. 12-17). Alljährlich soll Israel darum das Gedächtnis an die Herausführung aus Ägypten feiern (V. 18) und dazu wöchentlich einen Ruhetag halten (V. 21), der unabhängig von dem für die Fruchtbarkeitskulte Kanaans grundlegenden Naturzyklus ist. Denn die mit der Herrschaft Jahwes verbundene Lebensordnung Israels gründet auf einer heilsgeschichtlichen Führung, die ihren eigenen Kult zur Pflege der Gemeinschaft mit Gott hat und daher entschieden die Ablehnung der Götter Kanaans verlangt (V. 22-26).

Von dem Glauben Israels an die Entschlossenheit Jahwes, seine Herrschaft auch mit Macht gegen seine und seines Volkes Feinde durchzusetzen, zeugt

3 Vgl. hierzu das den Anfängen Israels gewidmete Heft 2 von »Bibel und Kirche«(1983) mit den Beiträgen von H. Engel, Abschied von den frühisraelitischen Nomaden und der Jahweamphiktyonie (43-46); ders., Grundlinien neuerer Hypothesen über die Entstehung und Gestalt der frühisraelitischen Stämmegesellschaft (50-53); N. Lohfink, Die segmentären Gesellschaften Afrikas als neue Analogie für das vorstaatliche Israel (55-58); H. W. Jüngling, Die egalitäre Gesellschaft der Stämme Jahwes (59-64); N. Lohfink, Die Verbindung des gesellschaftlichen Willens mit dem Jahweglauben im frühen Israel (69-72).

4 Vgl. J. Halbe, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit. Göttingen 1975; J. Scharbert, Jahwe im frühisraelitischen Recht. In: Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, hrsg. von E. Haag. Freiburg 1985, S. 160-183.

das Deboralied (Ri 5,1-31), dessen Entstehung ebenfalls in die Zeit vor der Einführung des Königtums fällt. Gleich zu Beginn stellt das Lied im Rahmen einer Theophanieschilderung Jahwe, den Gott Israels, vor, der wie ein Krieger aufgebrochen ist, um die seit der Befreiung seines Volkes aus Ägypten machtvoll offenbarte Führung gegen jeden Widerstand zu behaupten (V. 2-5). Israel, das hier den Ehrennamen »Volk Jahwes« trägt (V. 11.13), ist daher aufgerufen, durch seinen persönlichen Einsatz im Krieg Gott gleichsam »zu Hilfe zu kommen« (V. 23). Das Ziel des göttlichen Eingreifens für Israel ist jedoch kein Machtgewinn politischer Art, sondern die Offenbarung der »Gerechtigkeitserweise Jahwes« (V. 11), die ein Ausdruck der Rettermacht Jahwes sind und dem Volk die Freiheit der Gottesherrschaft erhalten.

Auf dem Hintergrund dieses Textes erscheinen aber jetzt die Mittler der Gottesherrschaft in einem neuen Licht: Als Richter und Retter sind nämlich diese Männer und Frauen (auch Debora gehört dazu!) Repräsentanten der Sorge Jahwes um sein auserwähltes Volk, das er mit persönlichem Engagement, wie der Hinweis auf die »Eifersucht« Gottes verrät, aus Unterdrückung und Abhängigkeit errettet und zu einem neuen Leben in Freiheit berufen hat.

2. *Die Königszeit*

a) Die historische Situation

Als die Konsolidierung der Stämme Israels in der Richterzeit sich immer stärker auf eine staatliche Organisation zu bewegte, erwies sich das charismatische Führertum der für den Notfall berufenen Retter als nicht mehr wirkkräftig genug, um dem wachsenden Druck der Nachbarn Israels erfolgreich zu begegnen.[5] Was in dieser Situation angebracht erschien, war gleichsam ein Dauerauftrag an einen charismatischen Führer, ein Richtertum sozusagen auf Lebenszeit. Denn nur mit einer solchen Institution, die gleichzeitig auch der Tradition des Rettertums in der vorstaatlichen Zeit verpflichtet war, konnte, wie man glaubte, die Voraussetzung geschaffen werden, um den Heerbann der Stämme straffer zu organisieren und auf die Dauer schlagkräftig zu erhalten.

Nach dem Scheitern Sauls, der als König in Israel noch nicht über die organisatorische Kraft verfügte, den territorial zersplitterten Stämmeverband den Gegebenheiten des neu entstehenden Königtums anzupassen, gelang es David, Israel zum ersten Mal in seiner Geschichte zu einem Staat unter der Regierungsgewalt eines Königs zu vereinen. Der Aufstieg Davids zur Macht und Würde eines Königs erfolgte jedoch nicht ohne den Widerstand breiter

5 Zur historischen Situation vgl. S. Herrmann, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. München ^{2}1980; F. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum. Neukirchen 1978.

Volksschichten, die sich durch die Institution der Monarchie in ihrer Freiheit eingeschränkt sahen. Daß hierbei nicht nur politische, ökonomische und soziale, sondern auch religiöse Probleme mitspielten, bezeugen die sogenannten königsfeindlichen Texte aus den Anfangsjahren der Monarchie (Ri 8,22f.; 9,8-15; 1 Sam 8,11-17) sowie die Aufstände des Abschalom (2 Sam 15-18) und des Scheba (2 Sam 20). Was diese Opposition gegen das Königtum vorbrachte und durch die Monarchie als gefährdet ansah, war, kurz gesagt, die Unverfügbarkeit der Führung Israels durch Jahwe, wie sie durch die Lade und das Losorakel bis dahin symbolisch zum Ausdruck gekommen war, sowie die Wahrung des Jahwerechtes und damit die Freiheit im alten Stämmeverband. David reagierte jedoch sehr klug auf die ihm entgegenschlagende Opposition: Er brachte durch Eroberung die bis dahin jebusitische Stadt Jerusalem in seinen Besitz und machte das für die Stämme Israels gleichsam neutrale Gebiet zu seiner Residenz. Sodann überführte er die Lade, die für Israel als das Symbol der Gegenwart Jahwes bei der Führung seines Volkes galt, nach Jerusalem auf den Zion, der auf diese Weise zum Zentrum der Verehrung Jahwes in Israel wurde. Schließlich bemühte sich David, sein Königtum als den Garanten der alten Rechtsordnung zu erweisen, der er sich auch persönlich, angestoßen durch prophetische Kritik, verpflichtet fühlte (2 Sam 12.24). Höchstwahrscheinlich ist zu dieser Zeit auch die Konzeption des zwölf Stämme umfassenden, ganzen Israel entstanden. Diese Konzeption, die das Reich Davids in Verbindung mit den Vätern Israels sah und hierbei die Zwölfzahl als ein Kennzeichen für die Vollständigkeit einer völkischen Gemeinschaft benützte, hat vor allem in Jerusalem nicht wenig dazu verholfen, daß man den neugeschaffenen Staat als das Werk einer göttlichen Verheißung und damit als das Ideal einer Theokratie im Namen Jahwes ansah.

Die imponierende Größe und Geschlossenheit der davidischen Monarchie erfuhr zwar durch Salomo, den Sohn und Nachfolger Davids, noch eine nicht unbeträchtliche Steigerung, insofern die von Frieden und Wohlstand geprägte Regierungszeit dieses Königs nicht wenig zur Festigung des Reiches beitrug und den Bau eines Tempels in Jerusalem für den Gott Israels möglich machte. Doch brach das Reich schon bald nach Salomos Tod in die beiden Teilstaaten Juda und Nordisrael auseinander, deren Stämmetradition sich stärker als die von David geschaffene politische Union erwies. Eine zersetzende Wirkung hatten auch die nichtisraelitischen Bevölkerungsanteile im Staat mit ihrer vom Jahweglauben grundverschiedenen Religiosität. Auch daß man beim Aufbau der Monarchie fremde Vorbilder kopierte und durch außenpolitische Kontakte den im Innern schon vorhandenen Synkretismus stärkte, brachte das theokratische Ideal des Jahweglaubens in schwere Gefahr. Unglückliche Entwicklungen politischer Art führten schließlich den Untergang Nordisraels (721 v. Chr.) und Judas (587 v. Chr.) herbei.

b) Die prophetische Opposition

Gegen die mit der Einführung der Monarchie in Israel drohende Gefahr einer Pervertierung des theokratischen Ideals hat sich von Anfang an eine prophetische Opposition gewandt. Ihr Auftreten erfolgte im Widerspruch zu den Bemühungen der Könige, den politischen Machtanspruch ihres Staates mit dem Königtum Jahwes ideologisch zu verbrämen; gleichzeitig aber richtete sich die Kritik dieser Propheten auch gegen ein heidnisches Denken, das im Erfolg schon den Beweis für das Wohlwollen Gottes und die Legitimation für die fragwürdigsten menschlichen Unternehmungen sah. Kurz: Die prophetische Opposition bekämpfte mit Nachdruck eine Haltung im ganzen Volk, die geflissentlich die Dynamik des Kommens Gottes in der Geschichte und die damit für Israel gegebene Notwendigkeit einer Entscheidung aus dem Blick verlor.

Als sich um die Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. im Vorderen Orient politische Veränderungen mit einer für Israel schicksalhaften Konsequenz anbahnten und man in Jerusalem und Juda sich unbegreiflicherweise sehr selbstsicher und gelassen gab, wurde Jesaja bei seiner Berufung zum Propheten in einer Weise Einblick in das Wesen und Handeln Gottes gewährt, die ihn den Ernst der geschichtlichen Stunde nur mit Schrecken wahrnehmen ließ (Jes 6,1-11). Jesaja »schaute« nämlich bei dieser Begegnung den heiligen Gott, den »König Jahwe der Heerscharen« (V. 5), als den absolut erhabenen unverfügbaren Herrn seiner ganzen Schöpfung. Gleichzeitig erkannte der Prophet, daß die ihm zunächst statisch erscheinende Heiligkeit Gottes machtvoll zur Offenbarung in der Geschichte drängte und daß angesichts dieser Durchsetzung von Jahwes Königsherrschaft in der Welt dem von ihm abgefallenen Israel ein umfassendes Vernichtungsgericht drohte. Mit dieser düsteren Erkenntnis aber hatte Jesaja noch nicht alles erfaßt, was ihm die Begegnung mit Jahwe an Einsicht vermitteln wollte. Zwar mußte der Prophet in dem für ihn furchtbaren Verstockungsauftrag erfahren, daß die Sünde zunächst noch ihren Höhepunkt in der Selbstverschließung des Volkes vor Gott und damit zusammenhängend in seiner Selbstzerstörung erreichen würde (V. 9f.); doch hatte ihn die vorangegangene Entsündigung mit einer feurigen Kohle (V. 6f.) zeichenhaft darüber belehrt, daß Gottes Ziel im Gericht nicht die Aufhebung der Gemeinschaft mit Israel sein würde, sondern die Läuterung und Neuschöpfung der Auserwählten zu einem heiligen Volk.

Die Opposition der Propheten gegen die Pervertierung der Vorstellung von Gottes Herrschaft und Reich hat jedoch nicht nur den Glauben an Jahwe selbst, sondern auch an die Aufgabe und Bedeutung des von ihm erwählten Volkes korrigiert. Hatte sich, wie schon erwähnt, bei der Einführung des Königtums in Israel ein Widerstand gebildet, der in der Institution der Monarchie als solcher eine Gefahr für die Rechtsordnung Jahwes und damit verbunden für die Freiheit des israelitischen Vollbürgers erblickte, so sahen

sich die Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. mit einer durch das Königtum mitverursachten Fehlentwicklung Israels konfrontiert, für die sie nicht mehr die Repräsentanten der Monarchie allein, sondern auch die gesamte Führungsschicht in Staat und Gesellschaft verantwortlich machten. Dementsprechend kritisierte Amos im Nordreich Israel die Unterdrückungsmaßnahmen der Mächtigen wie etwa die Anwendung der Schuldknechtschaft bei einem geringfügigen Anlaß, die Beugung des Rechts zum Schaden der Schwachen, die Ausnutzung Abhängiger und den Mißbrauch des Pfandrechts (Am 2,6-8); er verurteilte das Luxusleben der Herrenschicht, die von den Hilflosen unerbittlich Pacht und Steuern eintrieb und dadurch die Herrschaft der Gewalt beschwor (Am 4,1 f.; 5,11; 6,1-7). In Juda beklagten Jesaja und Micha die Anhäufung des Landbesitzes in den Händen nur weniger, entlarvten den Macht- und Geldhunger der Oberschicht, die das Recht verabscheute und den Aufbau Jerusalems mit Unrecht betrieb (Mi 3,9-12; Jes 5,8). Was für diese Propheten die Mißstände so unerträglich machte, war nicht nur das sittliche Versagen der angesprochenen Oberschicht, ihr Mangel an Verantwortung und menschlicher Solidarität, sondern auch die damit verbundene Infragestellung der Verfassung Israels als Gottesvolk. Denn wer zu Jahwe, dem Gott Israels, im Glauben sein Ja gesagt hatte, der mußte auch ja sagen zu jenem Ja, das dieser Gott bei der Befreiung Israels aus Ägypten exemplarisch zu allen unterdrückten Menschen gesagt hatte. Mitmenschlichkeit und Nächstenliebe hatten daher nach diesen Propheten ihren Ursprung und ihren auch für die Zukunft verpflichtenden Maßstab an Jahwe, dem Retter seines Volkes. Gemessen an diesem Maßstab jedoch, konnten die Propheten nur noch die Gerichtsverfallenheit ihres ganzen Volkes verkünden.

Die Gelegenheit zu einer grundsätzlichen Stellungnahme zu den falschen, aber auch echten Bemühungen ihres Volkes, durch eine Veränderung der Verhältnisse noch dem drohenden Gottesgericht zu entgehen, bot sich den Propheten, als gegen Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr., nur wenige Jahrzehnte vor dem endgültigen Zusammenbruch des davidischen Reiches, der König Joschija von Juda einen letzten Reformversuch unternahm. Den Anstoß dazu hatte der schnell fortschreitende Zerfall des Assyrerreiches gegeben, der für kurze Zeit im Orient ein machtpolitisches Vakuum entstehen ließ und der Joschija die Befreiung von dem Joch der mesopotamischen Großmacht erlaubte. In diese Zeit fiel die Auffindung des Buches Deuteronomium (2 Kön 22-23) und seine Veröffentlichung als Programm der nach ihm benannten Reform (622 v. Chr.). Die Herausgeber dieses Buches, das bekanntlich sehr alte Überlieferungen geschichtlicher und rechtlicher Art enthält, hatten mit ihrer Darstellung eine Verfassung des Zwölfstämmevolkes Israel im Land der Verheißung entworfen und sie als Vermächtnis des Mose an das Volk Gottes stilisiert. Als besonders günstig wirkte sich für das Reformprogramm der Umstand aus, daß Joschija weite Teile des an Assur

verlorengegangenen Reichsgebietes von Nordisrael wieder mit Juda vereinigen konnte. Lang unterdrückte Hoffnungen auf ein Wiedererstehen des Reiches Davids schienen daher der Erfüllung nahe zu sein.

Die Reaktion der Propheten auf das mit so großer Erwartung begleitete Ereignis war unerhört nüchtern. Jeremia kam sich vor wie ein von Gott bestellter Metallprüfer, der feststellen muß, daß trotz des umfassenden Schmelzprozesses im Volk die Bösen sich nicht ausscheiden lassen (Jer 6,27-30) und daß die Verderbnis tief im Herzen der Menschen sitzt (Jer 17,9; 13,23). Auch Ezechiel, ein Zeitgenosse des Jeremia, der schon nach der ersten Eroberung Jerusalems 598 v. Chr. nach Babel deportiert worden war, beschäftigte sich mit der Frage nach dem Versagen seines Volkes vor Gottes Führung. Im Unterschied zu Jeremia, der wegen der Ablehnung seiner Person und der Erfahrungen bei dem Untergang Jerusalems weit stärker unter dem unmittelbaren Eindruck der Verderbnis seiner Zeitgenossen stand, schaut Ezechiel gleichsam aus der Distanz auf die Geschichte des auserwählten Volkes. Während die Joschijageneration noch voll Stolz auf die Helden der Richterzeit und den Glanz des davidischen Reiches hinweisen konnte, und während die Utopie des Buches Deuteronomium vor allem die Mosezeit idealisierte, zeigte sich für Ezechiel die ganze Geschichte Israels von den Anfängen bis in die Gegenwart hinein mit den Greueln der Treulosigkeit und der Widerspenstigkeit gegen Jahwe befleckt (Ez 20,1-44). Auch das Mittlertum der Davididen bei der Verwirklichung des theokratischen Ideals erfuhr eine Kritik, die nicht mehr nur dem einzelnen König, sondern der ganzen Monarchie mit ihrem Beamtenapparat Versagen und schwere Schuld zum Vorwurf machte (Ez 34,1-10).

Was den Propheten daher angesichts der allgemeinen Gerichtsverfallenheit ihres sündigen Volkes als Rettung für das theokratische Ideal und der Funktion Israels im Heilsplan Gottes vorschwebte, war einmal die Annahme des den Menschen läuternden Gottesgerichts, aber dann vor allem die Wahrnehmung der in diesem Gottesgericht beschlossenen Chance der Umkehr; es war in erster Linie die mit Gottes Hilfe vollzogene Veränderung des Menschen und als Folge dessen die Veränderung auch von Staat und Gesellschaft. Denn ein politisch begründetes und verordnetes Heil – das hatte die Opposition der Propheten mit hinreichender Deutlichkeit gezeigt – konnte niemals ein wirkliches Heil für die Menschen bedeuten.

3. Die Zeit nach dem Exil

Der Sieg des Perserkönigs Kyros über Babylon und die Unterwerfung der babylonischen Herrschaftsbereiche einschließlich Syriens und Palästinas schufen für die betroffenen Judäer im Exil eine völlig neue Situation. Auf der einen Seite bot sich ihnen die Möglichkeit zur Rückwanderung in die alte

Heimat an; auf der anderen Seite stand fest, daß an die Wiederaufrichtung der davidischen Monarchie nicht mehr zu denken war. Denn Juda erhielt für die nächsten zwei Jahrhunderte den Status einer persischen Provinz. In dieser Zeit nach dem Exil, die außenpolitisch durch den Verlust der Autonomie und durch die Abhängigkeit von der persischen Zentralregierung gekennzeichnet war, wuchs das Gottesvolk von Juda ohne die Absicherung durch den Staat zu einer Glaubensgemeinschaft heran, die deutlich institutionellen Charakter besaß und die auch das Diasporaisraelitentum ausdrücklich miteinschloß.

Nachdem gleich im Anschluß an die offizielle Beendigung des Exils schon im Jahre 515 v. Chr. der neu errichtete Tempel eingeweiht und mit ihm die Kontinuität der theokratischen Tradition sichergestellt war, setzten sich in der Folgezeit vor allem Esra und Nehemia für den Ausbau des judäisch-jerusalemischen Gemeinwesens ein. Mit Billigung und im Auftrag des persischen Königs betrieb Nehemia den Wiederaufbau der Mauern von Jerusalem (Neh 3-6) und die Schaffung einer dem Gottesvolk gemäßen Verwaltung im Land (Neh 11-13), während Esra mehr auf religiösem Gebiet durch die Proklamation der mosaischen Thora gewirkt (Esr 9-10; Neh 8) und damit die Kanonisierung des Pentateuch als der Verfassung des Gottesvolkes gefördert hat.

War die Epoche der persischen Herrschaft über Juda in religiöser Hinsicht vorwiegend durch eine aktive Toleranz geprägt, die dem Jahweglauben nach dem Exil eine Restauration auf lange Zeit hin gestattete, so veränderte sich schlagartig die Situation, als mit Alexander dem Großen und den ihm folgenden Diadochen der Hellenismus im Vorderen Orient Einzug hielt. Für das Spätisraelitentum trat diese geistige Macht sowohl in Juda selbst wie auch in der Diaspora als eine nicht zu unterschätzende Bedrohung, aber gleichzeitig auch als eine Herausforderung auf.[6] Die Bedrohung lag in der Tatsache beschlossen, daß sich der Hellenismus als eine säkulare Macht von großer Intensität erwies und bei der Konfrontation mit dem Jahweglauben zahlreiche Konflikte heraufbeschwor. Auf der anderen Seite war die Kultur des Hellenismus ein Ausdruck der alle Lebensbereiche durchdringenden Kraft des griechischen Geistes, dessen Faszination die Repräsentanten des Jahweglaubens auch zu einer fruchtbaren theologischen Auseinandersetzung bewog. Nicht nur das Spätisraelitentum mit seiner beachtlichen Literatur, sondern auch später das Christentum und seine Theologie haben von dieser Auseinandersetzung profitiert.

Das Gottesbild dieser Zeit ist von dem in der Situation des babylonischen

---

6 Vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Tübingen ^{2}1973; J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion. Berlin 1972.

Exils durch Deuterojesaja[7] neubelebten Glauben an Jahwe als Schöpfer und Erlöser geprägt. Dieser Prophet sah sich damals angesichts der Krise des Gottesvolkes vor ein Problem gestellt, das ihn als theologischen Denker in doppelter Hinsicht betraf. Auf der einen Seite mußte er angesichts der durch den Untergang des davidischen Reiches sichtbar gewordenen Diskontinuität in der Heilsgeschichte die übergreifende Einheit Gottes trotz aller Verschiedenheit seines Handelns betonen; deshalb bemühte sich der Prophet um den Nachweis, daß die Zukunft Israels aus der Macht des Schöpfers und Weltlenkers Jahwe lebt, der von Urbeginn her alles Geschaffene trägt und erhält. Auf der anderen Seite sah sich Deuterojesaja vor die Aufgabe gestellt, Gottes erwählende Tat an Israel mit seiner Verzeihung zu verbinden, ohne dabei den durch das Gericht bezeichneten Bruch zu übersehen. Deuterojesaja hat die ihm in dieser Problematik geschenkte Glaubenseinsicht mit dem aus dem Familienrecht stammenden Begriff der »Erlösung« zum Ausdruck gebracht. Der Begriff besagt nämlich dort, daß jemand nach dem Recht verpflichtet ist, Sippeneigenes, das in fremden Besitz geraten ist, durch Rückkauf wieder in den ursprünglichen Besitz zu überführen (Lev 25,23-34.47-55). Was dem Propheten diesen Begriff so anziehend gemacht hat, ist die mit dem Begriff selbst gegebene Motivation, wonach der Rückkäufer aus einer inneren Verbindung zu dem von ihm erstrebten Gut handelt. Da jedoch Jahwe, der Gott Israels, eine solche innere und letztlich unzerreißbare, in der Tiefe seines Wesens gründende Verbindung zu dem auserwählten Volk hat (Hos 11,8 f.), kann Deuterojesaja den »Rückkauf« Israels von den Mächten des Unheils als »Erlösung« und damit als einen Vorgang bezeichnen, der sowohl die Verzeihung von seiten Gottes wie auch die Neuschöpfung der Begnadigten zum Ausdruck bringt (Jes 43,1-7). Mit diesem Glauben an Jahwe als den Schöpfer und Erlöser hat Deuterojesaja nicht nur die Hoffnungslosigkeit der Verbannten zu Babel bekämpft; er hat damit auch den Blick der zum Glauben Bereiten auf die Vollendung der Herrschaft Gottes in dieser Welt und das kommende Reich Gottes gelenkt.

Das auf diesem Glauben aufruhende Selbstverständnis des Gottesvolkes kommt in der wohl damals erst formulierten Anordnung Jahwes zum Ausdruck, die vor dem Abschluß des Bundes am Sinai erfolgt, daß nämlich Israel »ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk« der Auserwählten sein soll (Ex 19,6). Danach soll das aus dem Exil gerettete und von seiner Sünde erlöste Gottesvolk einen Mittlerdienst zwischen Jahwe, dem als

7 Mit »Deuterojesaja« bezeichnet man in der alttestamentlichen Forschung einen mit seinem wahren Namen nicht bekannten Propheten aus der Zeit des babylonischen Exils, dessen Verkündigung in Jes 40-55 überliefert ist. Zur Bedeutung Deuterojesajas für den Glauben an Gott als Schöpfer und Erlöser vgl. K. Elliger, Deuterojesaja. Neukirchen 1978; E. Haag, Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deuterojesaja. In: »Trierer Theologische Zeitschrift« 85 (1976), S. 193-213; O. H. Steck, Deuterojesaja als theologischer Denker. In: »Kerygma und Dogma« 15 (1969), S. 280-293.

Schöpfer die ganze Welt gehört (V. 5), und der ganzen Menschheit ausüben, jedoch als ein heiliges Volk, das sich von Gott ausgesondert und zur Beachtung seiner Thora verpflichtet weiß. Dieser Aufgabe hat sich das gläubige Israel nicht mit der Anmaßung der Auserwählten, wie sie in dem Buch Jona als eine abschreckende Karikatur des prophetischen Gottesvolkes erscheint (Jon 1-4), sondern in aller Demut und in treuer Verbundenheit mit seinem Gott gestellt (Mi 6,8). Die Glaubensgemeinschaft des nachexilischen Israel hat sich daher, bedingt durch den Verlust der politischen Autonomie, doch in positiver Bewertung des Weges durch »die Wüste der Völker« (Ez 20,35), als »die Armen Jahwes« bezeichnet (Zef 3,12; Jes 61,1; Ps 22,27 u. ö.) und damit deutlich zum Ausdruck gebracht, daß die Durchsetzung der Gottesherrschaft keiner irdischen Machtmittel bedarf (Dan 2,45), aber dafür um so mehr den Anschluß an Jahwe und seine Offenbarung verlangt. Die Vermittlung des Glaubens an Gottes Herrschaft und Reich lag hauptsächlich in den Händen der Priester; denn sie waren von Amts wegen verpflichtet, die Gotteserkenntnis, das heißt: das Wissen um Jahwes Werk und Wort, ihrem Volk weiterzugeben (Hos 4,1.6; Jer 2,8; Mal 2,7). Auch der von den Priestern zu Jerusalem gestaltete Tempelkult gehörte hierzu; denn er hatte, wie das Beispiel vieler Psalmen lehrt, zum Ziel, die Gemeinschaft mit Gott und die Versöhnung mit ihm zu vertiefen. In und gegenüber der Priesterschaft gewann sodann im Lauf der Zeit der Stand der Schriftgelehrten immer mehr an Profil. Der tiefen Verwurzelung dieser Schriftgelehrten in der Praxis des Rechts entsprach aufgrund ihrer Vertrautheit mit dem Offenbarungsgut ein intensives Interesse am Gemeinwohl des Volkes und ein wohlbedachter Kooperationswille im Dienst des Ganzen, wie es vor allem das Idealporträt eines solchen Weisen im Buch Jesus Sirach lehrt (Sir 39,1-11).

II. Die Vollendung von Gottes Herrschaft und Reich nach dem Schöpfungs- und Heilsplan Gottes

1. Der Anfang der Heilsgeschichte

Den Ausgangspunkt für den Glauben an die Vollendung von Gottes Herrschaft und Reich bildet nach alttestamentlicher Darstellung die Urgeschichte der Bibel in Verbindung mit der Berufung Abrahams (Gen 1-12). Es spielt hierbei keine Rolle, ob man die ältere vorpriesterschriftliche oder die jüngere priesterschriftliche Darstellung als Ausgangspunkt nimmt.[8] In jedem Fall

8 Die jetzige Form der biblischen Urgeschichte geht zurück auf die Zusammenfügung mehrerer Überlieferungsschichten durch den Endredaktor des Pentateuch. Während die ältere vorpriesterschriftliche Überlieferungsschicht etwa nach 700 v. Chr. ihren Abschluß gefunden hat, ist die jüngere priesterschriftliche Überlieferungsschicht im Verlauf der Wiederherstellung Israels nach dem babylonischen Exil um 500 v. Chr. abgefaßt worden.

erfolgt die Berufung Abrahams auf dem Hintergrund einer urgeschichtlichen Aussage, in der Gott den mit der Schöpfung gesetzten Anfang trotz der durch die Sünde verursachten Störung ausdrücklich bejaht (Gen 8,21 f.; 9,8-17). Nimmt man den Umstand hinzu, daß Gott die Schöpfung von ihrer Anlage her überhaupt erst durch die Geschichte zu ihrer geplanten Vollendung führt, dann erscheint die Berufung Abrahams, weil sie auf der Grundlage einer von Gott gnadenhaft bestätigten Schöpfung erfolgt, deutlich als die Setzung eines neuen Anfangs in der Welt, nämlich als des Anfangs der Heilsgeschichte, in der sich Gott als Schöpfer und Erlöser offenbart.

Nach der älteren vorpriesterlichen Darstellung geschieht die Setzung dieses Anfangs dadurch, daß Gott an Abraham die Aufforderung richtet, sich aus den ihn bisher tragenden menschlichen Bindungen zu lösen und in das Land zu gehen, das er ihm zeigen wird (Gen 12,1). Das Wort muß zunächst auf dem Hintergrund der noch zur Urgeschichte[9] gehörenden Erzählung von dem Turmbau zu Babel gehört werden, die in der älteren vorpriesterlichen Darstellung der Berufung Abrahams vorangeht (Gen 11,1-9). Während nach dieser Erzählung die Menschheit durch die Konzentration ihrer geschöpflichen Macht die Vollendung der Welt aus eigener Kraft erstrebt und während sich in diesem Geschehen schon der die Geschichte durchziehende Antagonismus von Religion und Kultur, von Glaube und Vernunft, aber auch von widergöttlicher Auflehnung und gottergebenem Opfergeist andeutet, begibt sich Abraham auf den Weg, den Gott ihm durch die Geschichte weist. Von Gott zum Stammvater einer neuen Menschheit bestimmt und ausgerüstet mit der die Heilsgeschichte bewegenden Kraft eines göttlichen Segens (Gen 12,2 f.), der den Fluch der Sünde aufheben soll (Gen 3,17-19), wird Abraham zum Träger der Hoffnung auf die Vollendung von Gottes Herrschaft und Reich, wie Gott sie in der Erschaffung des Menschen und seiner Welt am Anfang (Gen 2,4b-24) grundgelegt hat.

Kein Wunder, daß daher die biblische Überlieferung die paradigmatische Funktion Abrahams für das Gottesvolk aller Zeiten (Röm 4,1-25) immer wieder mit neuen theologischen Akzenten versehen hat. So besteht nach der Erfahrung Israels im Exil die »Gerechtigkeit« Abrahams, das heißt: die der Offenbarung Gottes und seiner Verheißung entsprechende Haltung im »Glauben« (Gen 15,6). Mit »Glauben« ist hier die in der ganzmenschlichen Selbstübereignung an Gott und seine Führung gründende Festigkeit des Berufenen gemeint, die ihn nicht nur zum Verzicht auf alle geschöpfliche Sicherheit (Gen 12,1), sondern auch zum Opfer (Gen 22,1-14) befähigt. Als Vater aller Glaubenden verkörpert somit Abraham beispielhaft die Haltung

9 Die biblische Urgeschichte bietet nicht einen historischen Überblick über die Vor- und Frühgeschichte der Menschheit, sondern eine unter geschichtstheologischem Aspekt abgefaßte Darstellung vom Wesen der Offenbarung Gottes in Schöpfung und Geschichte.

des Gottesvolkes aller Zeiten auf seinem Weg durch die Geschichte, in der und durch die Gott seine Herrschaft und sein Reich offenbart.

2. Die Vollendung der Heilsgeschichte

Die Vollendung von Gottes Herrschaft und Reich ist geprägt von der Offenbarung des Königtums Jahwes,[10] die zum Gericht an den Sündern (Jes 6,5), aber auch zum Heil an den Erlösten erfolgt (Jes 41,21; 43,15; 44,6; 52,7). Diese Ambivalenz der Offenbarung Jahwes kommt treffend in der Verwendung des Königstitels zum Ausdruck. Bedenkt man nämlich, daß nach der Auffassung des altorientalischen Mythos der Königstitel bei einem Gott nicht die Herrschaft über Menschen, sondern über Götter beschreibt, dann versteht man, daß die Übertragung des Königstitels auf Jahwe in doppelter Hinsicht für die Ankündigung seines Kommens in der Geschichte von Bedeutung gewesen ist. Auf der einen Seite hat die Rede von Jahwes Königtum in Fortsetzung des von ihm erhobenen Anspruchs auf Ausschließlichkeit zunächst zur Entmachtung, aber dann bald auch zur Leugnung der heidnischen Götter geführt, ein Vorgang, der die Gerichtsverkündigung der Propheten bewogen hat, die Durchsetzung des Königtums Jahwes gegenüber dem sich selbst vergötzenden Sünder zu betonen (Jes 6,5); auf der anderen Seite hat Israel selbst den von den Göttern geräumten Herrschaftsbereich besetzt (Dtn 32,8) und ist als Volk Jahwes zum Empfänger all jener Güter und Vollmachten (Dan 7,18) geworden, die Gott den Auserwählten als Ergebnis seiner Führung in Aussicht gestellt hat.

Die Offenbarung von Jahwes Königtum erfolgt in einem durch Neuschöpfung innerlich umgewandelten Volk (Ez 36,26-28), das mit seinem Gott in einer neuen (Jer 31,31-34), auf Ewigkeit (Jes 55,3) und in Frieden (Jes 54,10) gesicherten Bundesgemeinschaft lebt. Den Raum für diese Offenbarung von Jahwes Königtum und das zur Vollendung gelangte Gottesreich stellen der neue Himmel und die neue Erde dar (Jes 65,17). Als Ort der Offenbarung von Jahwes Heil erscheint der neue Zion in einem gewandelten Jerusalem, wo nicht mehr nur Israel, sondern auch alle gottesfürchtigen Heiden die für sie lebenswichtige Weisung Gottes erfahren (Jes 2,2-4; Jes 60,1-22). In diesem Zustand der Vollendung von Gottes Herrschaft und Reich haben Leid und Trauer keine Berechtigung mehr (Jes 25,8; 61,1); ja selbst der Tod scheidet als Hindernis und Bedrohung der Lebensgemeinschaft mit Gott für alle Ewigkeit aus (Jes 25,8; 26,19; Dan 12,1-3).

Als Mittler der Vollendung von Gottes Herrschaft und Reich ersteht ein messianischer Herrscher, dessen Bedeutung die Propheten im Gegensatz zu

10 Vgl. W. H. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes. Berlin ^{2}1966; ders., Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte. Neukirchen ^{4}1982.

der untergegangenen Monarchie, jedoch in Anknüpfung an die dem David zuteil gewordene Verheißung einer ewigen Herrschaft (2 Sam 7,1-16) beschreiben. So hat die Prophetie noch im babylonischen Exil in der Gestalt des Gottesknechts das Bild eines Mittlers entworfen, der die heilsgeschichtliche Führung Jahwes auch im Gericht, und zwar hier als stellvertretende Sühne, bezeugt (Jes 53,1-12). Andere Propheten haben von einem neuen David gesprochen (Ez 34,23f.; 37,24f.), der, wie sein Name Immanuel besagt, der Inbegriff des Mitseins Gottes bei der Vollendung seines Volkes (Jes 7,1-17) und der Repräsentant des neuen Menschen (Jes 11,1-9) ist. So kann auf dem Höhepunkt dieser Entwicklung die Vision von dem Menschensohn (Dan 7,1-14) den Mittler der Vollendung von Gottes Herrschaft und Reich direkt mit dem vollendeten Menschen selbst (Gen 1,26-28) identifizieren, der als das wahre Ebenbild Gottes in Ewigkeit über die Schöpfung herrscht.[11]

Abschließend darf man daher sagen, daß die Verwirklichung der allumfassenden Gottesherrschaft in der Tat das Proton und Eschaton Israels ist: Das Proton, insofern Gott dadurch, daß er Abraham, den Ahnherrn des Volkes Israel, zum Stammvater einer neuen, erlösten Menschheit berufen hat, gleichzeitig auch den Anfang einer Heilsgeschichte für diese Welt gesetzt hat, in deren Verlauf er die nach dem Sündenfall in Gnaden wieder angenommene Schöpfung vollendet; das Eschaton jedoch, insofern das mit der Berufung Abrahams aufgeleuchtete theokratische Ideal, für das Israel nach der Darstellung des Alten Testamentes ein über das eigene Volk hinausweisendes prophetisches Zeugnis abgelegt hat, erst in einer universalen Manifestation von Gottes Herrschaft und Reich seine unüberbietbare und bleibende Erfüllung findet. Die Beschäftigung mit diesem Zeugnis Israels für den Glauben an Gottes Herrschaft und Reich ist darum auch für den Christen von unschätzbarem Wert: Nicht nur, weil im Alten Testament schon das Christusereignis mit letzter Entschiedenheit festgelegt worden ist, sondern auch, weil hier die Möglichkeiten und Gefahren einer vom Menschen übernommenen Verwirklichung von Gottes Herrschaft und Reich ebenso wie die das Gottesvolk immer wieder inspirierende und korrigierende Führung Gottes als biblisches Paradigma deutlich geworden sind.

---

11 An dieser Stelle wird deutlich, daß nach biblischem Verständnis »Herrschaft« nicht Unterdrückung und Ausbeutung meint, sondern in Anlehnung an das Vorbild Gottes bei seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung: Sorge und Verantwortung für den anvertrauten Schöpfungsbereich.

Gottes Reich und die Wirtschaft in der Bibel[1]

Von Norbert Lohfink SJ

Unsere Frage lautet: Wie verhält sich das große und so zentrale menschliche Tätigkeitsfeld, das wir heute die »Wirtschaft« nennen, zu der Sache, um die es der Bibel geht: zu dem den Menschen von Gott zugedachten Heil – mit einem biblischen Begriff: zum »Reich Gottes«? Das ist eine außerordentlich grundsätzliche Frage.

Die katholische Theologie ist aber in unseren Jahren in eine Konstellation geraten, wo man so grundsätzlich fragen muß. Die Beurteilung der sogenannten »Theologie der Befreiung« hängt zum Beispiel teilweise an der Antwort, die man auf diese Frage gibt.

Gehen wir von einer zumindest in unserem mitteleuropäischen Raum geradezu selbstverständlichen Antwortvorgabe aus. Sie tritt in doppelter Form auf, bei den katholischen Theologen und bei denjenigen Bürgern unserer Gesellschaft, die mit der Kirche nicht viel zu tun haben.

Die zumindest dem Anschein nach traditionelle katholische, »vor-befreiungstheologische« Vorstellung geht vor allem einmal davon aus, daß das Ziel kirchlichen Tuns das übernatürliche, jenseitige, individuelle Heil der Menschen ist. Jetzt in dieser Zeit ergreift dieses Heil schon den Menschen, indem Gott ihn als einzelnen aufgrund der Verdienste Christi im Innern verwandelt. Die Kirche leistet dabei Hilfestellung. Als Verwandelter kann der Mensch neu in den anderen Bereichen der Welt handeln. Diese, und damit auch der ganze Bereich der Wirtschaft, gehören zu den Mitteln, mit denen der Mensch

---

1 Einleitungsvortrag bei einem Treffen von Wirtschaftlern und Theologen am 30. Oktober 1985 in Rom. Die Vortragsform wurde belassen. Es sei hier nur auf einige eigene Veröffentlichungen hingewiesen, die in dem Vortrag berührte Einzelthemen näher ausführen. Zur Rolle der Religion in unserer Gesellschaft vgl. Die messianische Alternative. Adventsreden. Freiburg i. B. 1981, S. 31-35. Zum Thema »Arbeitswelt am Anfang und am Ende des Buches Exodus« vgl. Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre. Freiburg i. B. 1977, S. 203-208. Zu den Anfängen Israels vgl. »Die segmentären Gesellschaften Afrikas als neue Analogie für das vorstaatliche Israel«. In: »Bibel und Kirche« 38 (1983), S. 55-58; »Die Verbindung des gesellschaftlichen Willens mit dem Jahweglauben im frühen Israel«, ebd., S. 69-72; »Warum wir weiter nach Israels Anfängen fragen müssen. Was läßt sich von der ›Landnahme‹ wissen?« In: »Katechetische Blätter« 110 (1985), S. 166-175. Zur Einstellung zum Grundbesitz in Israel und im Alten Orient vgl. Kirchenträume. Reden gegen den Trend. Freiburg i. B. 1982, S. 70-73. Zur »Nächstenliebe« vgl. »Die Bibel: Bücherei und Buch« In: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung – Jahrbuch 1983 II. Heidelberg 1984, S. 50-64, bes. 57-59. Zur Weiterführung der welthaften Dimension der alttestamentlichen Erwartung des Gottesreiches im Neuen Testament vgl. »Die Sorge Gottes um die rechte Gesellschaft – eine gemeinsame Perspektive von Altem und Neuem Testament« (erscheint in einem Sammelband 1986). »Der Begriff des Gottesreiches vom Alten Testament her gesehen«. In: J. Schreiner (Hrsg.), Unterwegs zur Kirche. Konzeptionen des Alten Testaments (Quaestiones Disputatae). Freiburg i. B. (erscheint 1986).

sein ewiges Heil wirkt. Die Wirtschaft ist eine eigene, natürliche Sinnwelt. Indem der Mensch in ihr entsprechend den ihr eigenen Gesetzen richtig und ethisch korrekt handelt, verdient er sich das ewige Heil. Es ist klar, daß auf diese Weise eine klare Trennung zwischen den Räumen des kirchlichen Wirkens und der Wirtschaft behauptet wird, so sehr die Wirtschaft der Raum ist, in dem der Mensch sich auf die Ewigkeit hin bewährt.

Das durchschnittliche Mitglied unserer Gesellschaft, selbst wenn es keinen christlichen Glauben hat, sieht die Dinge gar nicht so unterschiedlich. Wir haben eine sogenannte »komplexe« Gesellschaft – eine »Gesellschaft mit differenzierten Räumen« nennt sie der Bielefelder Soziologe Franz Xaver Kaufmann neuerdings. Das »Gesamtsystem« ist ein subtiles Zusammenspiel verschiedenster »Subsysteme«. Sie sind jeweils in sich stehende Sinnregionen mit eigenen Zielen, Aufgaben, Werten, Ablaufmustern, Sprachen und Symbolen. Da ist zum Beispiel das politische Subsystem, der Staat, das Subsystem der Freizeit, zu dem etwa das Sportwesen, die Kultur, der Tourismus gehören, das Kommunikationssystem (die Welt der »Medien«), das Intimsystem »Familie«, das Erziehungssystem, und vor allem die Wirtschaft. Diese dürfte seit einiger Zeit sogar die Führungsrolle im Zusammenspiel der Systeme haben. Sie ist zum Beispiel an internationaler Dimension dem politischen System längst weit voraus. Im Augenblick wird allerdings das Kommunikationssystem immer umfassender und einflußreicher. Entscheidend für das Funktionieren unserer vielräumigen Gesellschaft sind die schalldichten Wände zwischen den einzelnen Räumen. Auch die Religion hat einen eigenen Raum. Hier wird den Menschen an Krisenpunkten des Lebens, wo die Sinnfrage besonders stark aufkommt, etwa bei Geburt, Hochzeit und Tod, oder bei schwerem Leid, durch Riten und Deutung Sinn vermittelt. Gegen die graue Alltäglichkeit der Woche wird an Sonntagen und Festen Glanz angeboten. Durch moralische Belehrung werden die Menschen für das Leben in den anderen Systemen zugerüstet. Dies gelingt der Religion, indem sie einen Zusammenhang mit einem erhofften Lohn im Jenseits aufzeigt. Wegen dieser Leistungen ist sie für unsere Gesellschaft unentbehrlich. Ihre Unentbehrlichkeit geht jedoch damit zusammen, daß die anderen Subsysteme, was Ziel und innere Logik betrifft, unabhängig von ihr sind.

Der normale katholische Theologe und der normale Vertreter unserer Gesellschaft rechnen also mit einem sehr ähnlichen Verhältnis zwischen Kirche und Wirtschaft. Eine Differenz besteht, wie sich bei genauerem Zusehen zeigt, nur in der Frage, ob die Verwalter des religiösen Systems das Recht haben, doch noch so etwas wie eine letzte Kontrolle über die Werte, die die anderen Systeme leiten, auszuüben. Die Kirche beansprucht das. Die heutige Gesellschaft lehnt es ab. Das zeigt sich regelmäßig an bestimmten Streitfragen. So betrachtet das Subsystem der Familie heute die Kirche nicht mehr für zuständig, wenn es um Fragen der Geburtenregelung oder der

Abtreibung geht. Der Staat läßt sich nicht mehr in Friedens- und Rüstungsfragen hineinreden und betrachtet entsprechende amerikanische Hirtenbriefe als unangemessene Einmischung. Auch die Wirtschaft scheint sehr sensibel zu reagieren, wenn Bischöfe sich etwa zu lokal anstehenden Betriebsschließungen äußern. Dann sagt sie schlicht, zu deren Beurteilung fehle den Bischöfen sowohl der Sachverstand als auch die Zuständigkeit.

An solchen kritischen Punkten sieht man, daß die theologische Sicht und die in unserer Gesellschaft heimlich leitende Sicht sich doch nicht ganz decken. Sie kommen, so sehr sie einander angenähert sind, letztlich doch von ganz verschiedenen Ansätzen her. Aber für uns ist diese Differenz unwichtig. Wir wollen die *Bibel* nach dem Verhältnis von Reich Gottes und Wirtschaft befragen. Da gehören die beiden Sichten zusammen. Beiden zusammen müssen wir eine durchaus andere Auffassung der Bibel selbst gegenüberstellen.

Beide sind nämlich nur noch zwei Versionen einer Grundkonzeption: die allgemein verbreitete und ihre theologische Variante. Ich würde beide als die Eindämmung des Gottesreiches durch funktionale Partikularisierung bezeichnen. Die Bibel rechnet demgegenüber mit dem allumfassenden Charakter des Gottesreiches, und zwar jetzt in dieser Welt. Für das menschliche Wirtschaften würde das bedeuten, daß es zur Gottesherrschaft selbst gehören müßte und nicht nur so oder so darauf bezogen wäre.

Im Sinn der Bibel meint Gottesreich die Verwandlung dieser Welt, auch in ihrer wirtschaftlichen Dimension. Das bedeutet nicht, um es jetzt schon einmal zu sagen, daß es nicht um den einzelnen und nicht um das Jenseits gehe. Beides ist zentral. Wohl aber, daß Gott mit göttlicher Leidenschaft seine Herrschaft schon in dieser Zeit und in dieser Gesellschaft durchsetzen will.

Das möchte ich nun von der Bibel her zeigen. Das Material ist uferlos. Fast jede Seite der Bibel belegt die Behauptung. Ich muß auswählen. Ich will einfach drei Zugänge versuchen, drei aus den vielen, die möglich wären.

Ich beginne mit einer Reflexion darüber, wie eigentlich alles anfing: also mit der Entstehung Israels. Sagen wir: die wirtschaftlichen Aspekte der Entstehung Israels.

Dann greife ich etwas aus dem Alten Testament als Beispiel für die bleibende Kraft des Anfangs heraus: die wirtschaftlichen Implikationen des Jobeljahrs. Das sind zwei Themen aus dem Alten Testament.

Seitdem es unsere die Religion herausisolierende Form der Gesellschaft gibt, ist gegen die nicht zu leugnende alttestamentliche Lehre vom weltlichen Charakter des Reiches Gottes eine Art Immunisierungsstrategie entwickelt worden. Begonnen haben damit die frühen, noch biblisch argumentierenden Gesellschaftsphilosophen, etwa ein Thomas Hobbes. Aber später haben auch die Theologen, ja sogar die Exegeten, alles übernommen. Die immunisie-

rende Argumentation behauptet, das Neue Testament unterscheide sich gerade darin vom Alten, daß es dessen weltlichen Charakter aufhebe und das Reich Gottes neu bestimme als eine nur die Einzelseele betreffende und erst nach der Wiederkunft Christi zu erwartende Wirklichkeit. Die am Alten Testament gewonnenen Erkenntnisse über die wirtschaftlichen Implikationen des Reiches Gottes blieben also, auch wenn sie für die Zeit vor Christus wahr sein sollten, für uns gleichgültig. Denn wir leben nicht mehr im Alten Testament. Daher muß drittens unbedingt gefragt werden, ob der Unterschied von Altem und Neuem Testament wirklich in der Aufhebung des Weltgehalts der Gottesherrschaft zu suchen ist.

I. Die Entstehung Israels und die Wirtschaft

Israel selbst hat später rückblickend als sein eigentliches Gründungsereignis die Herausführung aus Ägypten betrachtet. Der »Exodus« ist der Inhalt seines Glaubensbekenntnisses geworden (vgl. Dtn 26,5-9). Dieses gipfelt in der Aussage, daß Gott das Volk in den Wohlstand geführt habe – biblisch formuliert: in ein Land, wo Milch und Honig fließen.

Die breite epische Darstellung dieser Dinge steht im Buch Exodus. Dieses Buch beginnt mit einer wirtschaftlichen Analyse: Der ägyptische Staat überführt die vor einigen Generationen ins Nildelta eingewanderten und dort als selbständige Viehzüchter lebenden Israeliten in Staatsfron und benutzt sie als Arbeitskräfte, um zwei neue Vorratsstädte zu bauen und die Staatsplantagen im Delta in Gang zu halten. Das Buch endet auch mit der Beschreibung eines wirtschaftlichen Vorgangs: Die Israeliten bauen in der Wüste ein neues Heiligtum. Dabei wird eine offenbar in bewußtem Kontrast zur ägyptischen Erfahrung stehende neue Arbeitswelt beschrieben. Betont werden die Freiwilligkeit der Arbeit, die Verwendung des einzelnen nach seiner besonderen Begabung und die Freude an der Zusammenarbeit. Zwischen diesen beiden Bildern zweier einander entgegengesetzter Welten wirtschaftlichen Tuns liegt der Exodus: der Auszug aus dem staatswirtschaftlichen System einer orientalischen Despotie und die Initiation in eine neue Gesellschaftsordnung freier Brüderlichkeit am Berg Sinai.

Diese Ereignisse, von denen das Israel des Alten Testaments sich herleitete und verstand, wären ohne ihre wirtschaftlichen Ingredienzen nicht denkbar. Das, was Israel »Erlösung« nannte, war konkret vor allem ein von seinem Gott bewirkter Wechsel des Wirtschaftssystems.

Wir Menschen des 20. Jahrhunderts haben natürlich das Bedürfnis, ein solches Glaubensbekenntnis historisch zu hinterfragen. Was geschah wirklich? Ich will wenigstens kurz andeuten, was die Forschung im Augenblick über die Entstehung Israels historisch sagen kann. Israel ist aus vielen und verschiedenen Gruppen zusammengewachsen. Das Glaubensbekenntnis

Israels faßt ihrer aller Erfahrungen, also sehr viele Ereignisse und Prozesse, in einem besonders markanten Erlebnis einer dieser Gruppen wie in einem großen Symbol zusammen, eben im Exodus. Das Symbol ist korrekt, gerade auch bezüglich des in ihm steckenden wirtschaftlichen Elements. Nun im einzelnen!

Die Zeit ist die um das Jahr 1200 v. Chr. Das war im Vorderen Orient der Übergang von der Spätbronze- zur Eisenzeit. Für diesen Zeitpunkt stellt die Archäologie einen Umbruch in der Besiedlungsstruktur Palästinas fest.

Bisher war das Hügel- und Bergland kaum besiedelt. Typisch waren die ummauerten kanaanäischen Städte in den Küsten- und Talebenen, die ihr jeweiliges Umland beherrschten. Die meisten dieser Städte werden nun irgendwann zerstört und dann nicht wieder aufgebaut. Oder auf den Ruinen entsteht nur noch ein Dorf. Dagegen werden im Hügel- und Bergland dörfliche (also nicht von Mauern beschützte) Siedlungen flächendeckend errichtet. Der früher von den Städten betriebene Import mykenischer Keramik und die Produktion verfeinerter Alabaster-, Elfenbein-, Fayance- und Glaswaren im Lande selbst hört auf. Es gibt nicht mehr die ägyptischen Inschriften, die in den Jahrhunderten vorher von der kolonialen Oberherrschaft Ägyptens zeugten. In den dörflich besiedelten Gebieten wird eine neue Hausform und ein neuer Typ von Keramik entwickelt.

Soweit der in den letzten Jahrzehnten mit hoher Sicherheit erhobene archäologische Befund. Er läßt sich, noch ohne jede historische Zuordnung, negativ als Entkolonisierung und Deurbanisation kennzeichnen. Positiv handelt es sich, zumindest im Hügel- und Bergland, um die Entstehung Israels. Ich sage »Entstehung«, und nicht »Einwanderung« oder »Landnahme«. Es gab auch Gruppen, die aus Mesopotamien oder dem Ostjordanland einwanderten (von ihnen erzählen uns die Patriarchengeschichten). Es gab die Gruppe, die den Exodus hinter sich hatte. Es gab auch Randnomaden und Söldnerbanden, »Hebräer« genannt, die seßhaft wurden. Es kam auch zu kriegerisch ausgetragenen Konflikten mit Städten, deren Nachhall im Buch Josua zu finden ist. Sie müssen aber nicht, wie dort dargestellt, immer mit Einwanderung zusammengehangen haben. Was damals an Menschen einwanderte, ergab nur den geringeren Teil der jetzt sich im Gebirge formierenden israelitischen Stämmegesellschaft. Die Einwandernden gehörten dazu. Sie dürften sogar die treibenden Kräfte des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Neubeginns gewesen sein. Deshalb erfahren wir auch von ihnen in der Bibel am meisten, und sie erscheinen als die Ahnen aller. Aber die Masse der Bewohner der neuen Dörfer waren Familien, die schon längst im Lande lebten. Sie waren aus ihren Städten oder aus der harten Botmäßigkeit im Umkreis der Städte emigriert und hatten mit andern zusammen in den Bergen eine neue Existenz gegründet. Die meisten waren schon vorher Bauern (und

Viehzüchter) gewesen, aber mit schweren Zins-, Fron- und Steuerpflichten und in ständiger Furcht vor obrigkeitlichen Konfiskationen. Jetzt waren sie freie Bauern in einer egalitären Gesellschaft.

Zu diesem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Neuanfang der Mehrheit einer Landespopulation wäre noch sehr viel zu sagen. Doch ich komme sofort auf die damit verbundene religiöse Revolution. In den altorientalischen Despotien und auch in den an ihnen sich orientierenden kanaanäischen Stadtstaaten waren die Götter und ihr Kult die Garanten und Sinnproduzenten des Systems. Aus einem solchen System auszuwandern war nicht möglich, wenn man nicht auch seinen Göttern abschwor. Das konnte nur, wer einen neuen Gott gefunden hatte, einen, der für eine andere Form des Lebens stand. Der war offenbar gefunden worden, als es zu Israel kam. Es war El, der Schöpfergott, selbst – deshalb der Name »Israel«. Er wurde bald vor allem unter dem Namen Jahwe angerufen, unter dem ihn die Gruppe verehrte, die er aus Ägypten befreit hatte. Er verlangte, daß man ihn allein verehrte, keinen mehr von den anderen Göttern, die in den Städten verehrt wurden. Tat man dies, dann lebte man in einem gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Wunder. Man brauchte keinen Staat mehr, keine Bürokratie mehr, keine Unterschiede von Arm und Reich mehr: Man konnte menschenwürdig leben – selbst wenn man dabei vorerst auf einige zivilisatorische Spitzenprodukte verzichten mußte, die aber vorher auch nur eine schmale Oberschicht besessen hatte.

Theologisch können wir diesen erstaunlichen Zusammenhang so formulieren: Der wahre Gott wird in dem Augenblick offenbar, wo die Gesellschaft menschliche Züge annimmt; die Gesellschaft verwandelt sich und wird human in dem Maße, in dem ihr der wahre Gott ansichtig wird. Beides spielt ineinander, und zumindest historisch wird es unmöglich sein, eine Priorität zu bestimmen. Die wirtschaftliche Veränderung ist ein wesentliches Element des Gesamtprozesses. Die Herrschaft des neuen Gottes vollzieht sich zwar nicht ausschließlich, aber doch ganz entscheidend auch in einer neuen Gestalt des menschlichen Wirtschaftens.

Das waren die Anfänge des Königtums Gottes, von denen die Bibel uns Zeugnis gibt. Israel ist im Gang seiner weiteren Geschichte aus den Maßen dieses Anfangs immer wieder herausgefallen. Immer wieder erlag es der Versuchung, zu sein wie die anderen Völker. Immer wieder hat Gott es zurückgeführt und auf dem Weg zur definitiven Offenbarung des Reiches Gottes weitergeführt, vor allem durch die Propheten. Und immer wieder ging es dabei entscheidend auch um wirtschaftliche Zusammenhänge. Aus den vielen Zeugnissen dieses alttestamentlichen Geschichtswegs sei, einfach nur als Beispiel, eines herausgegriffen.

II. Die wirtschaftlichen Implikationen des Jobeljahres

Der biblische Text, um den es vor allem geht, steht in Lev 25, im Rahmen des sogenannten »Heiligkeitsgesetzes« (Lev 17-26). Es ist ein legislativer Text. Er novelliert zur Zeit des babylonischen Exils oder bald darauf einen Teil des Boden- und Schuldrechts in Israel. Beides betrifft vor allem den ackerbauenden Teil der Bevölkerung. Der Ackerbau bestimmt auch jetzt, mehr als ein halbes Jahrtausend nach Israels Anfang, noch fast vollständig die ökonomische Landschaft.

Die Rechtsregelungen von Lev 25 setzen maßgebende Rahmenbedingungen für den agrarischen Wirtschaftssektor und greifen tief in seine Abläufe ein. Deshalb sind sie für unsere Fragen interessant. Es geht natürlich nicht um das Normale, sondern um die Bewältigung der typischen Krisensituationen. Landwirtschaftliche Betriebe können durch Mißernten oder geldschluckende Familienereignisse leicht in zu hohe Verschuldung geraten. Die Folge ist zunächst die Notwendigkeit, Grundbesitz zu veräußern, also die eigentliche Produktionsbasis nochmals zu schmälern, dann darüber hinaus – da damals Geld auch mit Personalhaftung verliehen wurde – der Zwang zur Selbstverdingung zwecks Abbezahlung der Schulden durch Arbeitsleistung.

Solche Abläufe führten zur Auflösung nicht nur der wirtschaftlichen Basis einer Familie, sondern zum Verschwinden dieser Familie selbst als einer eigenen Größe in der bürgerlichen und kultischen Gemeinde. So etwas hätte der Gesetzgeber aber offenbar als einen solchen Wertverlust für Israel betrachtet, daß er für die einmal in Bewegung gekommenen Wasser des wirtschaftlichen Unglücks hohe Dämme baute und den Fluß der Ereignisse so regulierte, daß die Wasser am Ende wieder zurückgeleitet wurden.

Ich kann jetzt nur die wichtigsten Punkte aus Lev 25 nennen. Grundlegend ist, daß Ackerland und dörflicher Hausbesitz letztlich kein Objekt von Grundstückshandel werden können. Man kann sie zwar verkaufen. Doch der Verkauf bedeutet nur die Übergabe der Nutzungsrechte. Diese ist noch durch zwei Festlegungen eingegrenzt. Einmal besteht ein jederzeit einforderbares Rückkaufrecht durch den Verkäufer selbst (falls er plötzlich irgendwie zu Geld kommt) oder durch jemand anderen aus seiner Sippe. Dieser Vorgang heißt »Erlösung« des Ackers *(g^{e}'ullah)*, der den Acker kaufende Verwandte ist der »Erlöser«*(go'el)*. Gelingt keine »Erlösung« des Ackers zurück in den Familienbesitz, so fällt er auf jeden Fall zu einem festen Termin, der alle 50 Jahre wiederkehrt, an die Eigentümerfamilie zurück. Das ist das sogenannte Jobeljahr (= »Rückkehrjahr«), das dem Gesetz den Namen gegeben hat.

Eine zweite Regelung betrifft die in diesem Zusammenhang vorkommende Gewährung von Darlehen. Sie darf zwischen Israeliten nicht mit Zinsnahme verbunden sein.

Die dritte Regelung setzt den Fall, daß ein Israelit seinem Gläubiger wegen

übergroßer Schulden die eigene Arbeitsleistung (und die seiner Familie) zur Verfügung stellen muß. Dann darf er nicht nach Sklavenrecht, sondern nur nach Lohnarbeiterrecht behandelt werden. Ferner gilt seine Schuld dann, wenn das Jobeljahr eintritt, auf jeden Fall für voll abgegolten. Von hier aus zeugt im übrigen das Schlagwort, Jesus habe nie etwas gegen die Sklaverei gesagt, von seltsamer Unkenntnis der Schrift. Jesus wollte Israel sammeln. Ein Israel, das sich an seine Thora hielt, durfte sich schon vor Jesus gar nicht gegenseitig versklaven.

Das Jobeljahr ist das Jahr des *d'ror*, der »Befreiung«, ein Wort, das Jesus als Zitat von Jes 61,1 bei seiner Antrittspredigt in der Synagoge von Nazaret wieder aufgreifen wird (Lk 4,18). Jesus beansprucht, das eschatologische, definitive Jahr der Befreiung zu bringen. Im ursprünglichen Jobeljahr des Heiligkeitsgesetzes wird das unter der Gottesherrschaft lebende Israel gewissermaßen periodisch wieder in seinem ursprünglichen Glanz hergestellt: in allen seinen Familien, und jede auf ihrem Erbbesitz.

Da ein großer Kulturgraben zwischen damals und heute liegt, vielleicht noch ein Hinweis auf zwei wirtschaftspolitische Mechanismen von damals, die im Jobeljahr, gewissermaßen ineinandergebaut, zum Zug kommen.

Die klassisch Gebildeten unter uns werden von der *Seisachtheia*, dem allgemeinen Schuldenerlaß des Solon, wissen, durch den dieser der völlig durcheinandergeratenen Wirtschaft Athens wie durch einen Währungsschnitt einen neuen Anfang ermöglichte. Diese Aktion ist nur ein ferner Nachhall ähnlicher Aktionen mesopotamischer Herrscher schon seit dem 3. Jahrtausend. Wenn wegen zu hoher allgemeiner Verschuldung und der Schuldversklavung des Großteils der Bevölkerung wirtschaftlich nichts mehr lief, wurde ein *anduraru*, eine »Befreiung«, ausgerufen. Der König stellte, wie es hieß, *mišarum*, die »Egalität« im Lande wieder her. Es konnte in einer langen Regierungszeit bis zu drei Reformedikte solcher Art geben. Die Effizienz der Edikte hing gerade an ihrer Nichtperiodizität und am Überraschungseffekt. Sie kurierten nur die Symptome. Sie änderten nichts am Ablauf der wirtschaftlichen Prozesse selbst.

In die Mechanismen des wirtschaftlichen Verhaltens selbst eingebaut sind dagegen bestimmte Techniken sogenannter segmentärer Gesellschaften, die sich noch bis in unser Jahrhundert bei manchen afrikanischen Völkern beobachten ließen. Sie dienten dazu, immer wieder wie von selbst eine gewisse Gleichheit im Besitz herzustellen. So hatte oft der jeweils reichste Hof im Dorf automatisch die Pflicht der Gastfreundschaft für durchreisende Fremde. In polygamen Gesellschaften pflegte man seinen Reichtum symbolisch darzustellen durch die Zahl der Frauen, die man hatte. Viele Frauen bedeuteten aber viele Kinder. Die Hochzeitsfeierlichkeiten und die Aussteuerverpflichtungen waren sehr kostspielig. Das ergab dann fast automatisch einen Abbau des Besitzstandes einer reichgewordenen Familie in der folgen-

den Generation. Ein solcher Mechanismus funktioniert, weil bestimmte Verhaltenserwartungen an die wirtschaftlich Mächtigeren zugunsten der Allgemeinheit und der wirtschaftlich Schwächeren von allen, auch von diesen selbst, geteilt werden. Werte wie die allgemeine Anerkennung und Hochschätzung im Dorf stehen höher als die Macht, die großer Besitz verleiht. Etwas ähnliches liegt auch bei der Institution des Jobeljahres vor, obwohl die Mechanismen selbst völlig anders sind und auch ein höheres Maß an Freiwilligkeit des Handelns im jeweiligen Einzelfall voraussetzen.

Diese beiden wirtschaftsgeschichtlich vergleichbaren Parallelen machen die Rechtsdispositionen von Lev 25 historisch verständlich und widerlegen auch die selbst in der Fachwelt oft geäußerten Zweifel an ihrer Praktikabilität. Dieses Rechtskonstrukt dämmt das völlig ungehinderte Spiel wirtschaftlicher Kräfte ein, vor allem durch eine andere Eigentumskonzeption bezüglich des damals entscheidenden Produktiveigentums, des Bodens. Diese hängt wiederum damit zusammen, daß die wirtschaftliche Unabhängigkeit der einzelnen Familie und eine gewisse Egalität des Besitzstandes als hohes Gut in Israel betrachtet wurde, ohne daß man andererseits das freie wirtschaftliche Handeln zugunsten eines staatsbürokratischen Systems aufzugeben bereit gewesen wäre.

Durch einen solchen Rahmen des freien Wirtschaftens hob man sich von der umgebenden Gesellschaft ab. Von einem Nichtvolksgenossen konnte man so, wie es überall üblich war, Zins nehmen. Man konnte, wie damals ebenfalls allgemein üblich, mit Sklaven aus anderen Völkern arbeiten. Und man ließ andere auf ihre Weise wirtschaften. Aber innerhalb Israels wollte Israels Gott, so war die Überzeugung, auch wirtschaftlich etwas Neues entwickeln.

Das Leitprinzip findet sich im Heiligkeitsgesetz schon einige Kapitel vorher, in Lev 19,18: »Du sollst deinen Nachbarn lieben wie dich selbst.« Was heißt das?

Die Liebe, also das Denken vom andern her und der Ausschluß gewaltsamer Durchsetzung eigener Rechtsansprüche, ist die typische Verhaltensweise innerhalb der Familie. «Ich selbst« ist Semitismus für »meine Familie«. Jemanden »lieben wie sich selbst« meint: ihn lieben wie ein Glied der eigenen Familie. Diese Liebe soll sich aber, innerhalb des Dorfes, ja des Volkes Israel, nun auf den »Nachbarn« erstrecken, das heißt auf den, der gerade nicht zur Familie gehört. Abstrakt gesagt: Die von Gott in Israel verwirklichte Gesellschaft soll statt typisch staatlich-rechtlicher typisch familiäre Charakterzüge aufweisen. Und das selbst in Daseinsvollzügen wie dem des Wirtschaftens. Dies ist an sich vom Menschen her nicht möglich. Aber die so sich verwirklichende Gottesherrschaft wurde auch immer als ein Wunder angesehen, das Gott selbst in der Geschichte wirkt.

Die andere Formel, mit der das Heiligkeitsgesetz dies alles mehrfach

ausdrückt, lautet: »Seid heilig, wie ich, euer Gott, heilig bin.« Von ihr hat die Rechtssammlung in der heutigen Bibelwissenschaft ihren Namen bekommen. Mit »Heiligkeit« ist hier nicht eine besondere moralische Höhe gemeint, sondern der gesellschaftliche Alternativcharakter gegenüber den anderen Gesellschaften der Welt. Gott als der Heilige ist der »ganz andere«. So soll das seiner Herrschaft unterworfene Israel im Vergleich zu den Völkern »ganz anders« sein. Da dies in alle Dimensionen reichen soll, ist selbst eine alternative Form von Wirtschaft impliziert.

Der Gedanke des »heiligen Volkes« ist allerdings nicht vollständig erklärt, wenn man nicht den darin steckenden universalen Anspruch bedenkt. In seinem heiligen Volk fängt Gott an, die ganze Welt zu verwandeln. Wenn einmal der Berg Zion alle anderen Berge und Hügel der Welt überragt, dann werden die Völker staunen, sich auf den Weg machen und in Zion lernen, wie man menschenwürdig leben kann. Das wird die »Wallfahrt der Völker« sein, das große Ereignis am Ende der Geschichte (vgl. Jes 2,1-5; 60-63). Durch sie wird das Reich Gottes hier in dieser Welt universale Dimensionen annehmen.

Das sind die Denkzusammenhänge, in denen wirtschaftsrechtliche Konzepte wie das des Jobeljahres in Israel standen, und ich möchte noch einmal auf mein Beweisziel hinweisen. Es ging nicht darum, die Jobeljahrmechanismen als Vorbild für uns hinzustellen. Sie hängen in einer vorwiegend agrarischen Wirtschaftswelt, von der sich die unsere zutiefst unterscheidet. Wir können sie also nicht imitieren. Sie sind außerdem schon im Ansatz als Wirtschaftsabläufe in Gottes heiligem Volk gedacht, und nicht in unserer Weltwirtschaft, der es völlig fern liegt, sich vom Reich Gottes her zu verstehen. Wer heute in der Wirtschaft führend tätig ist, hat zunächst einmal für sie Verantwortung. Der Gedanke einer wirtschaftlichen Alternative der Christen in unserer Welt, so nahe er von der Bibel her läge, kann auch uns allen, die Vertreter der christliche Gesellschaftslehre eingeschlossen, doch nur wie Aberwitz oder wie ein Kindermärchen vorkommen. Darzutun, daß gerade er in der Bibel steht, war meine einzige Absicht. Wie seine Verwirklichung heute aussähe, ist eine andere Frage.

Sie wird auch im dritten Teil meiner Darlegungen nicht beantwortet werden. Hier gilt es nur noch zu zeigen, daß das Neue Testament die Weltlichkeit (und darin die wirtschaftliche Dimension) des Reiches Gottes nicht etwa aufhebt.

III. Das Neue Testament und die Wirtschaft

Oft wird es so dargestellt, als sei erst durch das Neue Testament die Auferstehung der Toten und die Hoffnung auf das Jenseits in den Horizont des Glaubens getreten. Das ist schlicht falsch. Abgesehen davon, daß der Glaube an ein Weiterleben im Jenseits Gemeingut der meisten Religionen ist

und im Umkreis Israels etwa in Ägypten massiv repräsentiert war, findet sich die Hoffnung auf die Totenauferstehung auch schon in den späten Büchern des Alten Testaments. Man müßte das Neue Testament schon mit dem Buch Daniel, dem Jesajabuch, den Psalmen, den Makkabäerbüchern beginnen lassen, wäre die Auferstehung der Toten das Unterscheidende zum AT.

Noch seltsamer ist es, wenn behauptet wird, das Alte Testament sei nur am Kollektiv interessiert gewesen, erst im Neuen Testament komme das Individuum als eigentliches Subjekt des Heils in Sicht. Man kann sich fragen, ob jemand, der das sagt, jemals einen Propheten oder einen Psalm gelesen hat.

Verfeinernd wird hierzu dann jedoch oft gesagt, das Neue Testament sprenge den bisherigen nationalen Rahmen des Gottesreiches, und allein deshalb schon müsse sich die nun universal gewordene Botschaft notwendigerweise an die einzelnen wenden, sie könne nicht mehr eine bestimmte und vom Rest der Menschheit abgesonderte Gesellschaft ins Auge fassen.

Hier nähern wir uns zweifellos langsam dem wirklichen Sachverhalt. Aber auch hier ist er noch nicht sachgemäß formuliert. Der Eintritt universaler Gottesherrschaft ist nämlich ebenfalls schon im Alten Testament klar ins Auge gefaßt, wenn auch nur als Zukunftsvision für das Ende der Zeit. Dabei ist jedoch auch das Wie der Universalisierung des Gottesreiches längst vorausbedacht.

Wir können an das anknüpfen, was ich schon zum »Heiligkeitsgesetz« ausgeführt habe. Gott will alle Gesellschaften der Welt verwandeln, indem er ihnen im Gottesvolk eine alternative Gesellschaft vor Augen stellt. Die Universalisierung geschieht auf die Weise der Völkerwallfahrt. Sie braucht als auslösendes Medium eine konkrete, schon verwandelte Gesellschaft, und sie zielt über diese dann weitere gesellschaftliche Verwandlung an. Von einer um der Universalisierung willen nötigen Aufhebung der gesellschaftlichen Dimension des Gottesreiches kann also in der das Problem durchaus bedenkenden alttestamentlichen Vorausschau keine Rede sein.

Das Neue des Neuen Testaments ist die Aussage: Jetzt ist die Zeit der Erwartung zu Ende, jetzt beginnt das einzutreten, was bisher nur für das Ende der Tage erwartet wurde, jetzt ist das Ende der Tage.

Mit den Worten Jesu heißt das: »Das Reich Gottes ist nahe.« Jesus verkündete das »Daß« des Kommens des Gottesreiches, er brauchte nichts über sein »Was« zu sagen. Das kannten alle seine Hörer aus ihrer Bibel. An diesem »Was« änderte sich auch nichts.

Allerhöchstens mußte Jesus einige Mißverständnisse klarstellen. Das tat er zum Beispiel in seinen Gleichnissen. Dem apokalyptischen Mißverständnis, es käme zu einem äußeren Zusammenbruch des Weltgebäudes und zu einer spektakulären Vernichtung alles Widergöttlichen in einem einzigen Nu setzte Jesus seine Wachstumsgleichnisse und das Gleichnis vom Unkraut mitten im Weizen entgegen. Unkraut mitten im Weizen – das führt dann schon

unmittelbar zu den Leidensankündigungen (Mk 8,31; 9,30; 10,33 und Parallelen), die er ja offenbar bewußt vom »Menschensohn« macht, dem großen Symbol der vom Himmel kommenden Gottesherrschaft bei Daniel (Dan 7). Die Systeme dieser Welt werden sich wehren gegen das, was als Neues nun unaufhaltsam in ihrer Mitte entsteht. Sie werden es zu vernichten suchen, und sie werden zunächst immer die Siegreichen sein. Nur: Gott stellt sich auf die Seite seines getöteten Knechtes, weckt ihn auf und sendet den Geist, der sein Werk mit immer neuer Kraft in der Geschichte weiterführt.

Hier ist das Neue des Neuen Testaments: die Nachricht, daß nun eintritt, was bisher nur erwartet wurde. Und beigefügt allerhöchstens Klärungen von Mißverständnissen. Sie waren aber für den, der lesen konnte, auch alle schon aus dem Alten Testament her klärbar. Und sie laufen nirgends in die Richtung einer reinen Individualisierung oder einer reinen Verjenseitigung der Aussage vom Gottesreich. Vielmehr ist es das eigentliche Ziel des historischen Jesus selbst, Israel zu seiner endzeitlichen Gestalt zu bringen, damit es für alle Völker zur »Stadt auf dem Berge« werden kann, wie er selbst in seiner Bergpredigt formuliert hat (Mt 5,14).

So haben es nach Jesu Tod auch seine Jünger und die frühen Gemeinden verstanden. Die entscheidende Aussage, die Lukas in der Apostelgeschichte über die Jerusalemer Urgemeinde macht, ist die, daß es unter ihnen keinen Armen gab (Apg 4,34). Das ist in einem ein Hinweis auf die Sozialutopien griechischer Philosophen und auf das deuteronomische Gesetz, in dem schon dem alttestamentlichen Israel gesagt war, es dürfe bei ihm keinen Armen geben (Dtn 15,4). Die Schilderung des Lukas ist so, daß eindeutig nicht an Gütergemeinschaft gedacht ist, wie man oft sagt. Vielmehr bleibt es offenbar beim Privateigentum. Nur gehen diese Jünger Jesu damit auf eine völlig neue Weise um. Das Neue ist die Orientierung an der Gemeinde als neuer Gesellschaft Gottes und Zeichen anderer mitmenschlicher Lebensmöglichkeiten aus Gottes Initiative.

Wie sich das im konkreten wirtschaftlichen Verhalten auswirkte, wird im Neuen Testament nicht explizit entfaltet. Nur wie nebenbei begegnen wir etwa einem christlichen Unternehmerehepaar, Priska und Aquila, die im Zusammenhang mit Verfolgungen und zugleich im Zusammenhang ihrer Integration in den Wachstumsvorgang der christlichen Gemeinden ihren römischen Zeltmacherbetrieb in der Hand eines Verwalters lassen, in Korinth eine neue Firma gründen und nach wenigen Jahren, um gewissermaßen die ökonomischen Voraussetzungen für die Mission des Paulus zu schaffen, diesem voraus nach Ephesos in Kleinasien ziehen und dort abermals eine Firma gründen.

Aber es ist nicht nur so, daß die Reichen in den Gemeinden sich selbst und ihre Möglichkeiten ganz in diese neue Lebenswirklichkeit hineingeben. Es scheint auch ein ganz neuer Stil des Umgangs mit der Arbeit und dem Geld zu

entstehen. Es scheint, daß, wer Christ wurde, auch beschloß, von nun an zu arbeiten. In der Antike arbeiteten nur die Frauen und die Sklaven, eventuell noch arme Handwerker und Bauern. Das Verhältnis von Herren und Sklaven wandelte sich: Sie sprachen sich als Brüder und Schwestern an und aßen gemeinsam. All das muß eine völlige Veränderung der Betriebe von innen her bedeutet haben. Auch die gegenseitigen Geschäftsbeziehungen nahmen neue Formen an, da sie auf gegenseitigem Vertrauen beruhten. Dadurch entstand auch in der immer unsicherer werdenden wirtschaftlichen Welt der Spätantike so etwas wie eine Insel finanzieller Sicherheit. Das so sehr, daß hier ironischerweise eine der Ursachen für den Niedergang der christlichen Anfänge während des 3. und 4. Jahrhunderts liegt: Selbst wenn ein Wohlhabender bei der Taufe einen großen Teil seines Vermögens hergab, zahlte sich offenbar die innerchristliche Solidarität damals schon so aus, daß es auf die Dauer rein finanziell gesehen besser war, Christ zu sein als Nichtchrist. So scheinen von einem bestimmten Zeitpunkt ab viele Menschen ohne wirklichen Glauben und wirkliche Bekehrung in die Kirche gekommen zu sein, wodurch sich dann das vorbereitete, was man heute die »konstantinische Wende« nennt.

Eine neuere historische Monographie nennt die Christen der ersten Jahrhunderte unter wirtschaftlicher und rechtlicher Hinsicht in der Schlußzusammenfassung einen »Staat im Staate«. Dies ist sicher insofern falsch, als es sich bei den Christen gerade nicht um Staatswirtschaft, ja nicht einmal um eine Wirtschaft unter vom Staat gesetzten und garantierten Ablaufsbedingungen handelte. Es ist trotzdem richtig, weil hier mitten in der damaligen Gesellschaft eine Art Kontrastgesellschaft und in ihrem Rahmen auch eine Kontrastwirtschaft entstand und blühte.

Von hier aus zurückblickend wäre nun noch einmal neu in die Evangelien zu schauen. Vor allem wäre zu klären, wie das dort so prominente Thema der absoluten Armut derer, die Jesus in seine missionarische Nachfolge beruft, genau aus diesem Zusammenhang heraus verständlich, ja innerlich notwendig wird. Es wird von uns heute ebenfalls kaum noch begriffen, weil wir keine Erfahrungen mehr dafür haben, daß jemand, der um des Evangeliums willen »Haus oder Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder oder Äcker verlassen hat, jetzt in dieser Zeit das Hundertfache dafür empfangen wird: Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker, wenn auch unter Verfolgungen, und in der kommenden Welt das ewige Leben dazu« (Mk 10,29f.). Dieser Satz impliziert als integrierendes Moment des Gottesreiches eine andere Weise des Wirtschaftens.

So ist es sicher völlig falsch, das Neue des Neuen Testaments im Verzicht auf die wirtschaftliche Dimension zu sehen, die im Begriff des Reiches Gottes, wie ihn das Alte Testament mitbrachte, eine so große Rolle spielte.

Was folgt aus all dem? Ich komme zu einigen Schlußbemerkungen:

1. Die biblische Zusage der Gottesherrschaft als einer in dieser Zeit schon anhebenden kontrastierenden Gesellschaft impliziert in deren Rahmen auch so etwas wie eine kontrastierende Wirtschaft der Christen. Einem solchen Konzept schneidet aber die heute als selbstverständlich geltende komplexe Gesellschaftsgestalt von vornherein jede Lebensmöglichkeit ab. Sie ist ein vom Ansatz her gegen Gottesherrschaft immunisiertes Gesamtsystem. Christliche Ansätze sind in ihr nur denkbar, weil sie in manchen Teilen der Welt noch nicht in letzter Konsequenz durchgesetzt ist.

2. Unsere Gesellschaft rühmt sich des Pluralismus. Die Anerkennung des Pluralismus ist auch eine der großen Leistungen der Kirche in unserem Jahrhundert, vor allem im 2. Vatikanum. Pluralismus besagt jedoch nicht notwendig die Gesellschaftsgestalt der funktional komplexen Gesellschaft. Es lassen sich, und zwar durchaus aus neuzeitlichem liberalem Ethos heraus, auch Gesellschaftsgestalten denken, in denen nicht funktional differenziert wird, sondern eine Vielfalt von gesellschaftlichen Gesamtsystemen ineinanderspielt. Die Antike hatte unter ihren wirtschaftlichen und politischen Voraussetzungen ein derartiges pluralistisches System entwickelt. Es war die Voraussetzung dafür, daß das Christentum sich so schnell in der damaligen Welt einnisten und durchsetzen konnte. Die Überzeugung der meisten Gesellschaftstheoretiker von heute, unser jetziges System sei die Spitze der Evolution und die Entwicklung könne immer nur in der Richtung noch größerer funktionaler Differenzierung weitergehen, kann ein Christ von der Bibel her auf jeden Fall nicht übernehmen. Diese Überzeugung ist aber auch nur ein Postulat, kein wissenschaftliches Ergebnis.

3. Innerhalb der jetzt existierenden Systeme kann man sich darum mühen, möglichst sinnvoll und sozialethisch verantwortet zu wirtschaften. Es ist für unsere Welt außerordentlich wichtig, daß das geschieht. Aber man sollte das nicht schon als »christliches« Wirtschaften bezeichnen. Ein Christ kann hier durchaus seine Aufgabe haben, so wie der ägyptische Josef sogar in einem bürokratisch-staatswirtschaftlichen Zwangssystem eine von Gott gewollte Aufgabe hatte, die viele Menschen vor dem Hungerstode rettete. Aber die Bibel betrachtet das Tun Josefs in Ägypten als solches nicht als Teil der Heilsgeschichte. Es hat nur durch seine Nebeneffekte dazu beigetragen, daß auch die Heilsgeschichte mit Gottes Volk weiterging.

4. Einem Wirtschaften in unserem vorhandenen gesellschaftlichen Gesamtsystem ist auch die konkrete »Katholische Soziallehre« zuzuordnen. Sie ist insofern äußerst wichtig. Aber ihr müßte eigentlich noch eine im strengen Sinne des Wortes »christliche« Soziallehre an der Seite stehen. Offenbar kommt kein Theologe und kein Bischof auch nur auf den Gedanken, sich an einer solchen zu versuchen. Faktisch ist so etwas auch schwierig, so lange es so wenig entsprechende Erfahrungen gibt.

Gottes Reich und die Kirche

Von Hans Urs von Balthasar

Die Frage des Verhältnisses zwischen dem Reich Gottes und der Kirche Christi ist in der Geschichte sehr verschieden beantwortet worden. Nach Loisys bekanntem Wort hätte Jesus das Reich Gottes verkündet, gekommen aber wäre an dessen Stelle die Kirche. Im Verlauf der Kirchengeschichte gab es immer wieder gewisse Versuche, beide Begriffe bis an die Grenze der Identifikation einander anzunähern: im konstantinischen Gottkönigtum (Eusebius), in etwa auch bei Augustin und seiner Idee von der wandernden *Civitas Dei* und wiederum im Fränkischen Reich, wo Karl der Große sein Regiment als eine Teilhabe am göttlichen Königtum versteht; von Joachim an wird die Kirche weitgehend zu einer Vorstufe des (irdisch erwarteten) vollkommenen Reiches, ein Gedanke, der dann, unter Fallenlassen der endgültigen Bedeutung der Kirche Christi, im Idealismus von Kant bis Hegel sich durchsetzt; das Reich kann auch, gegenüber der sichtbaren Kirche, mehr in die Innerlichkeit des Glaubens oder frommen Gemütes verlegt werden (Pascal, in gewisser Weise Luthers Lehre von den zwei Reichen, aber auch, in anderer Weise, manche Vertreter der Tübinger Schule, in noch anderer jene Protestanten, die pietistisch oder nach Schleiermacher und Ritschl das Reich in die Gemeinschaft der fromm Glaubenden verlegen). Hier soll in Kürze der Versuch gemacht werden, die zentralen neutestamentlichen Ansichten über das Verhältnis von Reich und Kirche herauszustellen, wobei sich zeigen wird, daß die kurz umrissenen historischen Ausprägungen dieses Verhältnisses zumeist eine allzu einseitige Sicht davon vermitteln.

1. Jesus und das Reich Gottes

Jesu Verkündigung ist wesentlich die Verkündigung des »auf der Schwelle stehenden« Reiches Gottes (Matthäus ersetzt das Wort durchgehend mit »Reich der Himmel«). Er knüpft dabei an die lange Geschichte des Gottesreichsgedankens des Alten Testaments an: Spätestens seit der Königszeit kennt Israel seinen Gott als den wahren König des Volkes (der irdische König wird sein Sohn genannt: 2 Sam 7,14), und zunehmend dann auch der Völkerwelt, ja der Schöpfung im ganzen. Nachdem über Israel das Gericht der Verbannung ergangen war, verkünden die Propheten vor allem für die eschatologische Zukunft einen neuen Bundesschluß: Es wird einen neuen Auszug aus Ägypten geben (Dt-Jes 43,15), das alte Gesetz wird in die Herzen hineinverlegt werden (Jer 31,31 ff.), der Geist Gottes wird auf alle herabsteigen (Joel 3,1 ff.). Die nationalen und politischen Verengungen im Spätjuden-

tum werden von Jesus übergangen: Die endzeitliche Erwartung Israels aber hat in ihm selbst eine inchoative, doch wahre Gegenwart gefunden. Seine Gleichnisse sprechen davon: das Reich ist, äußerlich unfaßbar, wirklich dem Acker der Welt eingepflanzt, es wird wachsen, seine Kraft wird alles durchsäuern.

Aber Jesus weiß, daß die volle Ankunft des Reiches – das dem Vater gehört (Lk 12,32) – erst erreicht sein wird, wenn er selber seine Sendung (Passion und Auferstehung) vollendet hat. Dennoch gesellt er sich von Anfang an eine Jüngerschar bei, die vor ihm her das Kommen des Reiches ankündigen und die Zeichen, die er selber als Beweise für seine Ankunft wirkt (Mt 11,4), ebenfalls wirken soll (Mk 3,15), ein Beweis dafür, daß er, mit dem das Reich wahrhaft gegenwärtig geworden ist (Mt 12,28), wünscht, die Reichsverkündigung solle nach ihm weitergehen. Was nach seinem Sterben und Auferstehen allmählich den Namen christliche Kirche annehmen wird, ist von Anfang an eine Gemeinschaft, die von Jesus zuerst vorläufig, schließlich endgültig und zu allen Völkern gesandt wird, um das mit ihm, aber erst mit seiner Vollendung gekommene Gottesreich durch alle Räume und Zeiten zu verkünden.

2. Reich und Kirche

Da, wie eben gezeigt, Jesus, der vom Vater Gesandte, sich grundsätzlich als das im Kommen begriffene, mit der Vollendung seiner Sendung aber wahrhaft gekommene Reich versteht, wird die von ihm begründete Gemeinde mit vollem Recht als das Reich Gottes, vor allem als das Reich Christi verkündet. Sie konnte das tun, solange sie sich selbst als wesentlich missionarisch verstand, sie konnte sich selbst als den Raum verstehen, worin sich eine wahre Ankunft des Reiches – in Glaube, Hoffnung, Liebe, in der sakramentalen Taufe und der Feier der Eucharistie – ereignete, jedoch stets in der Erwartung einer für die Welt im ganzen vollendenden eschatologischen Ankunft, die in der Welt zu verkünden unverzichtbar zu ihrem innersten Wesen gehörte. Ihre Predigt konnte deshalb in beidem bestehen: in der Forderung des Glaubens an Jesus Christus, welcher Glaube aber Leben, Tod und Auferstehung einschließen mußte, um wahrer Glaube an das mit ihm begonnene, aber durch die Geschichte hindurch sich ausbreitende Reich zu sein.

So ist es verständlich, daß »Reich Gottes« und »Reich Christi« gleichgesetzt werden konnten (Eph 5,5), daß aber auch »Reich Christi« als eine in der Geschichte wachsende Wirklichkeit verstanden wurde, die am Ende der Zeit, nach Überwindung aller widergöttlichen Mächte, in das Reich Gottes des Vaters einmünden wird (1 Kor 15,24-28), daß der Geist, der die Anhänger Christi beherrschen soll, ebensowohl als »Geist Gottes« wie als »Geist Christi« (Röm 8,9) bezeichnet werden konnte. Wer sich nicht »vom Geist

Gottes leiten« läßt, kann »das Reich Gottes nicht erben« (Gal 5,18.21; vgl. 1 Kor 6,9.10), so wie ganz allgemein »Fleisch und Blut kein Erbteil am Reich Gottes erhalten kann«, da »die Verweslichkeit kein Erbteil an der Unverweslichkeit erhält« (1 Kor 15,50). Das ist vom Alten Testament übernommene Redeweise, während genauerhin Christus der Herr des Reiches ist (Kol 1,13), das er freilich bei der Vollendung, wenn »alle Macht und Gewalt zunichte gemacht« ist, dem Vater übergeben wird (1 Kor 15,24). Daß der Sohn damit aber in keiner Weise entthront wird, betont Paulus eigens, und die Apokalypse bestätigt es mehrfach, da sie das Lamm in Ewigkeit auf dem Thron des Vaters stehen, für Vater und Sohn die gleichen Loblieder erklingen läßt (Apk 5,13): »Unser Herr hat mit seinem Gesalbten die Herrschaft über die Welt angetreten« (Apk 11,15).

Und trotzdem gibt es in allem nachösterlichen Schrifttum die Kirche, die sich entschieden vom Reich Gottes und Christi, das sie verkündet, abhebt, aber dennoch dessen Keim in sich birgt, jedoch nur, um für dessen Wachstum in der Welt besorgt zu sein. In diesem Sinn nennt »Lumen Gentium« die Kirche »in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (1). Durch sie »werden alle Menschen zur Einheit mit Christus gerufen, der das Licht der Welt (und nicht das der Kirche) ist« (3). Sofern die Kirche Christi »die Gebote der Liebe, der Demut und Selbstverleugnung wahrhaft hält«, hat sie auch »die Sendung, das Reich Christi und Gottes anzukündigen und es bei allen Völkern zu begründen. Insofern stellt sie Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden dar« (5). »Vom Heiligen Geist angetrieben, wirkt sie mit, daß Gottes Ratschluß, der Christus zum Ursprung des Heils für die ganze Welt bestellt hat, tatsächlich ausgeführt werde« (17). In dieser Sicht gibt das Zweite Vatikanum die Sicht der Urkirche vom Verhältnis zwischen Kirche und Reich getreu wieder.

Diese Sicht erhält ihren letzten Akzent in den johanneischen Schriften. Auch sie können vereinzelt den traditionellen Begriff »Reich Gottes« verwenden (Joh 3,3), aber der Hauptakzent liegt auf der in Jesus Christus – und zwar im lebenden, sterbenden und auferstehenden Herrn – erschienenen Endgültigkeit von »Gnade« und »Wahrheit«. Damit gibt der letzte Evangelist jenen synoptischen Aussagen das Schwergewicht, daß in Jesus, und zwar schon im historisch lebenden, Gottes Reich grundsätzlich schon Gegenwart ist (vgl. Mt 12,28; Lk 11,20). Das hindert nicht, daß auch Johannes weiß: die Durchsetzung der in Jesus gekommenen Reichsgegenwart durch die Geschichte hindurch wird erst Sache des Heiligen Geistes sein (Joh 16,7-11) und mit dem Geist zusammen der kirchlichen Zeugen (ebd. 16,27), für deren Glaubhaftigkeit Jesus eigens betet, »damit die Welt erkenne, daß du, Vater, mich gesandt hast« (17,23).

Von hier aus werden die anfangs skizzierten Formen in der Kirchenge-

schichte verständlich, die das Geheimnis einer inchoativen Identität von Reich und Kirche bei bleibender Nichtidentität so verschieden betonen. Wer einzig auf das eschatologische Reich Gottes vorausblickt, kann die Kirche über Gebühr relativieren oder sogar hinter sich zurücklassen, aber er übersieht damit ihre missionarisch-werkzeugliche Funktion, die sie christlich nur erfüllen kann, wenn sie von einem Bewußtsein beseelt ist, daß der in ihr lebende Herr, ihr Haupt, sie in alle Welt zur Reichsverkündigung aussendet. Und da diese Sendung die ganze Existenz der Gesendeten anfordert und auch die ganze Existenz der geschichtlichen Welt meint, läßt sich in dieser Sendung die Innerlichkeit des Glaubens von der politischen und ökonomischen Dimension auf keinen Fall trennen. Ohne der Utopie zu verfallen, Kirche könne die irdische Welt in ein vollendetes Gottesreich verwandeln, immer bewußt, daß Reichsverkündigung in der widerstrebenden Welt nur unter Verfolgung und Martyrium vor sich gehen wird, läßt sich der kirchliche Auftrag – wie »Gaudium et Spes« zu zeigen versucht hat – von der Verwandlung auch der äußeren weltlichen Strukturen durch die Kraft des Geistes Christi keineswegs trennen. Damit ist ein wesentlicher Akzent des Alten Testaments, das den Einsatz für soziale Gerechtigkeit bei den Armen und Unterdrückten kategorisch fordert, aus dem neutestamentlichen Auftrag der Kirche nicht wegzudenken. »Politische Theologie« kann erneut den Finger auf dieses Moment legen, sie sagt in dieser Hinsicht nichts wesentlich Neues über den alttestamentlichen Auftrag Israels, fortgesetzt im neutestamentlichen Auftrag der Kirche, hinaus. Nur unterscheidet sich der letztere vom ersten wesentlich dadurch, daß Christus grundsätzlich »die Welt besiegt hat« (Joh 16,37), der Fürst dieser Welt schon gerichtet ist (ebd. 11), der aus dem Himmel auf die Erde gestürzte »Ankläger unserer Brüder« nur darum so große Wut entfalten kann, »weil er weiß, wie kurz seine Frist ist« (Apk 12,10-12). Die weltgeschichtliche Schlacht zwischen Kirche und Welt tobt nur darum so wild, weil der Herr dieser Geschichte es sich leisten kann, zur Rechten des Vaters sitzend, »nur noch zu warten, bis seine Feinde ihm als Schemel unter die Füße gelegt sind« (Hebr 10,13).

3. Zur Frage der »Naherwartung«

Man weiß, daß bestimmte Worte Jesu bei den Synoptikern Schwierigkeiten machen. Manche können vielleicht durch exegetische Erwägungen aus dem Weg geräumt werden, aber einige scheinen nicht übersteigbar. Was heißt Mk 9,1 par: »Wahrlich, ich sage euch, es sind einige unter den hier Stehenden, die den Tod nicht kosten werden, bis sie die Gottesherrschaft in Macht (ge-) kommen sehen«? Was heißt im Zusammenhang der Rede Jesu über die letzten Dinge das Wort: »Wahrlich, ich sage euch, dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschieht"? (Mk 13,30 par: »alles« fehlt bei

Lukas). Was heißt Mt 10,23: »Wenn sie euch in dieser Stadt verfolgen, flieht in eine andere, denn wahrlich, ich sage euch, ihr werdet mit den Städten Israels nicht fertig sein, bis der Menschensohn kommt«? Die Antwort, sofern eine zu finden ist, kann von der Exegese her jedesmal eine andere sein. Aber achten wir zuerst darauf, daß es andere und wichtige Aussagen Jesu gibt, die alle Berechnung oder überhaupt jede datenhafte Kenntnis der Ankunft des Gottesreiches ablehnen. Nur zwei der deutlichsten: »Das Reich Gottes läßt sich in seinem Kommen nicht beobachten. Man kann nicht sagen: hier ist es, dort ist es! Denn wißt: Das Reich Gottes ist unter euch« (Lk 17,21). Und was das Weltende angeht: »Über jenen Tag oder (Mt und) die Stunde weiß niemand etwas, auch nicht die Engel im Himmel und der Sohn, sondern einzig der Vater« (Mk 13,32 par). Dazu das Wort vom Kommen des Tages Gottes gleich einem Dieb in der Nacht, zur Stunde, da niemand ihn erwartet (Mt 24,43 par; übernommen in 1 Thess 5,2; 2 Petr 3,10; Apk 3,3; 16,15).

Es lohnt sich, zunächst einen Blick auf den Alten Bund zurückzuwerfen; man wird dabei zwei Bedeutungen der Nah-Ansagen des Kommens Gottes entdecken. Beide sind bei Ezechiel 12,21-28 beisammen. »Das Haus Israel sagt: ›Was dieser da sieht, ist für eine ferne Zeit, er weissagt für eine entfernte Zukunft.‹ Sag ihnen dann: So spricht Jahwe, der Herr: Es gibt keinen Verzug mehr für alle meine Worte. Was ich sage, ist gesagt und wird sich verwirklichen. Orakel des Herrn Jahwe« (V. 27-28). Hierin liegt erstens eine allgemeine Warnung: Gottes Wort darf nicht in eine unbestimmte Zukunft hinausgeschoben und damit sich selbst entfremdet werden. Wenn Gott spricht, dann immer für jetzt und sogleich. Doch liegt darin nicht nur eine allgemeine Wahrheit, sondern zweitens auch eine ganz bestimmte Ansage: Israel wird demnächst tatsächlich nach Babylon verschleppt werden. Die Israeliten sagen: »Die Tage reihen sich an die Tage, und die Visionen vergehen.« Gott dagegen: »Ich werde dieses Sprichwort zum Schweigen bringen. Sag ihnen: Es wird keine eitle Schau und keine trügerische Voraussage mehr geben inmitten des Hauses Israel, denn ich selber werde das Wort ergreifen. Was ich sage, das gilt, und es wird sich ohne Verzug erfüllen, denn zu euren Lebzeiten, ihr Rebellengelichter, werde ich ein Wort sagen und es erfüllen« (ebd. 12,21-25). Aber auch mitten während der Verbannung kann das Wort ertönen: »Unversehens werde ich meine Gerechtigkeit heraufführen« (Jes 51,4-5; vgl. 56,1). Oder nachexilisch: »Schlag Alarm auf meinem heiligen Berg, alle Bewohner des Landes sollen zittern: denn der Tag des Herrn kommt, denn er ist nahe« (Joel 2,1). Man versteht, daß solche Worte die jüdisch-apokalyptische Naherwartung (sei es der Ankunft des Messias oder des Weltendes) erwecken konnten.

Und doch sind die Worte Jesu nicht von daher abkünftig, wenn sie auch auf ein gewisses Erwarten der Urkirche miteinwirken konnten. Beides muß sorgsam unterschieden werden, aber keinesfalls kann die Naherwartung der

Urkirche die ganze Verantwortung für die Naherwartungsworte Jesu tragen. Schon deshalb nicht, weil ja für Jesus in anderen, klaren Worten das Erwartete schon gegenwärtig ist: »Viele Propheten und Gerechte sehnten sich danach zu sehen, was ihr seht, und sahen es nicht, zu hören, was ihr hört, und hörten es nicht: selig aber eure Augen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören« (Mt 13,17.16). »Wenn ich durch Gottes Geist die bösen Geister austreibe, dann ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen« (Mt 12,28). »Es ist mitten unter euch« (Lk 17,21). Woher hat Jesus diese Sicherheit? Daher, sagt Origenes mit Recht, daß er »das Reich selbst«, »Autobasilea« ist. Aber in seiner Gegenwart liegt eine sehnsüchtige, bange und zugleich brennende Erwartung: »Ich muß eine Taufe empfangen, und wie ängstigt es mich, bis sie vollbracht ist.« Ohne Zweifel ist sein Kreuz diese Taufe, und erst dann wird sich das andere Wort vollenden: »Feuer auf die Erde zu werfen bin ich gekommen, und wie wollte ich, daß es schon brennte« (Lk 12,50.49). In Jesus ist das Reich da, aber er erwartet seine eigene Vollendung; ganz wird es erst da sein, wenn sein Werk, die Versöhnung der Welt, vollbracht ist, durch sein Kreuz und seine Auferstehung. Erst dann wird der Vater das Wort, das er zur Welt sprechen wollte und das der Sohn ist, zu Ende gesprochen haben, so daß es – im gesendeten Heiligen Geist – der Welt verständlich werden kann. Bei Johannes heißen Kreuz und Auferstehung ineins die »Verherrlichung« des Sohnes oder auch des Vaters durch den Sohn. Das ist theologisch vollkommen richtig. Die Naherwartung Jesu betrifft seinen »Ausgang« oder seine »Hinwegnahme« (*analēmpsis* Lk 9,51), mit der er seine Sendung vollendet. Und da diese Sendung darin besteht, die Sünde der Welt in ihrer ganzen Dimension – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – zu tragen, gelangt er mit seiner Auferstehung in voller Wahrheit ans »Ende der Welt«, wo »das Zeichen des Menschensohnes« die noch wandernde Menschheit erwartet. Er hat deshalb, wenn man seine Naherwartungsworte unverändert stehen läßt, ohne Irrtum seine Auferstehung und das für ihn gekommene Weltende den »ihm Umstehenden« anmelden können: In beidem werden sie binnen kurzem das in Christus vollendete Reich kommen sehen. Das widerspricht nicht der anderen Wortreihe, in der er jede Vorausberechnung des Termins untersagt und, weil er die für ihn kommende Stunde ganz in die Händes des Vaters gelegt hat und sie deshalb auch nicht kennen will, ebenso wahrhaftig und irrtumslos sagen kann: »Den Tag und die Stunde weiß niemand, weder die Engel im Himmel noch der Sohn, sondern der Vater allein« (Mk 13,32). In Jesus fallen die beiden Seiten der alttestamentlichen Naherwartung überein: Da er die Stunde des Vaters nicht zu antizipieren sucht, hat der Wille des Vaters immer dieselbe formale Dringlichkeit und Imminenz, aber dieser Wille wird in einer nahen, weil menschlichen Zukunft zum materialen Willen der »Stunde« *katexochen*, des Kreuzes werden.

Da die Jünger in ihrer – einstweilen nicht verstehenden – Weise die

Naherwartung des Herrn miterlebten, ist es nicht verwunderlich, daß diese sich für sie in die andere Art der kirchlichen Naherwartung verwandelte. Wenn Jesus die eigene Vollendung erwartete, die in seiner tiefsten Erniedrigung und höchsten Erhöhung bestand, so konnte die Urkirche ihrerseits ihrer Vollendung entgegenharren, die sie nach dem Vorbild des Herrn auf die eigene Lebenszeit eingrenzte. Aber die erste Generation der Christen ist eben nicht die Kirche als ganze; dieser ist eine andere Lebensdauer zugemessen als dem einzelnen Menschen. Schon im Ersten Korintherbrief kann Paulus, ohne darob außer Fassung zu geraten, schreiben, Jesus sei fünfhundert Brüdern gleichzeitig erschienen, von denen einige entschlafen seien (1 Kor 15,6), ohne den Jüngsten Tag zu erleben. Daß er ihn zu erleben erhoffte, ist zumal aus den frühen Briefen klar, aber das Motiv tritt in den späteren stillschweigend in den Hintergrund. Nur an einer späten Stelle des Neuen Testaments, in 2 Petr 3, wird so etwas wie eine Erklärung versucht, weshalb der Herr noch nicht wiedergekehrt sei, im übrigen überwiegt die Aussage, die schon das Evangelium kennt, daß der Herr in einer Stunde, »die ihr nicht kennt«, ja in einer Stunde, »da ihr ihn nicht erwartet«, wiederkehren wird, wobei nur die Mahnung ergeht, sich stets auf die Stunde bereitzuhalten. Darin sollen die Christen sich von den andern unterscheiden: »Ihr wißt ja: Der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht. Wenn die Menschen sagen: Friede und Sicherheit!, dann bricht plötzlich Verderben über sie herein . . . Ihr aber, meine Brüder, seid nicht in der Finsternis, daß euch jener Tag wie ein Dieb überrasche . . . Laßt uns also nicht schlafen wie die andern, sondern wachen und nüchtern sein« (1 Thess 5,2-6). Dieses beharrliche Wachen aber verträgt sich sehr wohl mit der Fortsetzung der irdischen Arbeit: Naherwartung darf nicht Müßiggang sein (2 Thess 3,11 ff.). In der Erwartung der Kirche hat das erste, formale Element der alttestamentlichen Erwartung das Übergewicht. Was Israel tut: die Erfüllung der Worte des Herrn auf die lange Bank, in die ferne Zukunft verschieben, ist, nachdem Christus sein Beispiel gegeben hat, den Christen untersagt. Und innerhalb dieser formalen Imminenz des »Tages des Herrn« fällt immer auch die mögliche materiale, denn wie der Mensch endlich ist, so die Welt und damit die irdische Kirche. Es ist auch keineswegs gesagt, daß Gott von sich her ein plötzliches Ende herbeiführt: Jeder Mensch stirbt von selber mehr oder weniger unerwartet, und die Menschheit hat es heute in der Hand, über Nacht ihren eigenen Jüngsten Tag sich zu bereiten. Dann braucht sich der Richter nicht eigens vom Himmel her zur Erde hin zu bemühen, denn dann steht die ganze Welt plötzlich vor ihm.

Vernunftreich und Staat-Kirche

Das Reich Gottes im neuzeitlichen Denken

Von Peter Henrici SJ

In einer seiner Parabeln hat Jesus das Gottesreich mit einem Sauerteig verglichen, der alles durchsäuert. Zum Teig, der so durchsäuert wird, gehört auch das menschliche Denken. Seit Jesus das nahe Reich verkündet hat, ist seine Ankündigung auch in das philosophische Denken eingedrungen und hat es zu den wunderlichsten Ausgestaltungen angeregt. Denn das Denken ist ein »Teig« ganz eigener Art; was es aufnimmt, verwandelt es in Gedanken. So ist auch das von Jesus verkündete Gottesreich in der Philosophie sehr bald zu einem menschlich denkbaren Reich geworden – zu einer Idee, die das Denken beflügelt.

In diesem Aufsatz können wir die Geschichte dieser denkerischen Assimilation des Gottesreiches nicht einmal andeutungsweise nachzeichnen. Für den joachimitischen Topos vom dreifachen Reich hat das vor kurzem Henri de Lubac meisterhaft getan,[1] für die Geschichte des augustinischen Gottesstaats besitzen wir schon seit langem die anregende Studie von Gilson.[2] Hier möchten wir nur exemplarisch drei neuzeitliche Denker herausgreifen, die allerdings für das gesellschaftsphilosophische Denken der Neuzeit wegweisend geworden sind – und in die Gesellschaftsphilosophie gehört, wenn schon, der philosophische Blick auf das Gottesreich. Wir werden sehen, wie sich bei ihnen das Reich zu einem Vernunftideal sublimiert, während seine konkreten, irdischen Funktionen vom (ebenfalls idealisierten) Staat übernommen werden. Diese drei Denker sind Hobbes, Kant und Hegel – Kant stellvertretend für Rousseau, den er systematisiert hat.

Hobbes

Der Engländer Hobbes hat dem »Reich Gottes« die letzten vier Kapitel seines »De Cive« (1642) und fast die Hälfte des »Leviathan« (1651) gewidmet.[3] Woher kommt dieses Interesse am Gottesreich – in einer Philosophie, die

---

1 H. de Lubac, La postérité spirituelle de Joachim de Flore. 2 vol. Paris/Namur 1978-1981.

2 E. Gilson, Les métamorphoses de la Cité de Dieu. Louvain/Paris 1952. Weitere Literatur in der schon älteren, zusammenfassenden Darstellung von W. Nigg, Das ewige Reich. Zürich/Stuttgart 1954.

3 Buch II, cap. 31; Buch III und IV. Da diese Texte in den neueren deutschen Übersetzungen des »Leviathan« fehlen, zitieren wir nach dem englischen Text; »De Cive« dagegen in der Übersetzung von M. Frischeisen-Köhler. Leipzig 1917.

doch von den Zeitgenossen mit gutem Grund als atheistisch bezeichnet wurde? Die Erscheinungsdaten der beiden Werke lassen etwas von der Absicht Hobbes' erahnen. Es sind die Jahre, in denen in Deutschland die letzten Schlachten des Dreißigjährigen Kriegs geschlagen werden, in Hobbes' Gastland Frankreich die Herrschaft Richelieus zu Ende geht, während der junge Ludwig XIV. unter der Regentschaft Mazarins zur Herrschaft kommt; und Hobbes' Heimat ist zerrissen von den Machtkämpfen zwischen König und Parlament, England und Schottland, Episkopalisten und Presbyterianern. In dieser Zeit allgemeiner Unsicherheit entwirft Hobbes sein Modell des absoluten Machtstaats – mächtig genug, Leben und Gut seiner Bürger schützen zu können, weil er schlechthin allmächtig ist.[4] Diese Allmacht aber ist dem hobbesschen Staat nicht von Gottes Gnaden zugeflossen – denn Gottesgnadentum führt, wie die Geschichte zeigt, nur zu immer neuen Religionskämpfen. Er erhält sie aus dem Vertragswillen seiner Bürger, die im Staatsvertrag ihre ganze Macht und ihr ganzes Recht, sich selbst zu verteidigen und zu regieren, an den Träger der Staatsmacht abtreten. Dieser verfügt folglich über alle nur immer abtretbare Voll-Macht der Bürger – und das bildet den Schlüssel zu allen folgenden Überlegungen Hobbes'.

Im Laufe dieser Überlegungen stößt Hobbes schon bald auf den Begriff eines »Reiches Gottes«, und zwar zunächst in der Gestalt einer möglichen Begrenzung der Staatsallmacht, da man »Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen«.[5] Wenn dem so ist, dann gelten staatliche Gesetze nur solange und soweit sie »den Geboten Gottes nicht zuwiderlaufen«.[6] Mit dieser Einschränkung der Staatsmacht versucht Hobbes dadurch fertig zu werden, daß er den Begriff einer Gottesherrschaft hinausmanövriert und alle konkreten Aufgaben bei der Errichtung des Reiches Gottes dem Staat zuschanzt.

Hobbes unterscheidet zunächst, mit einer Unterscheidung, die sich in seiner Staatslehre immer wieder findet, zwischen einer auf der Natur und einer auf vertraglichen Abmachungen beruhenden Gottesherrschaft. Das »natürliche Reich Gottes« beruht darauf, daß die Vernunft Gottes Allmacht und ihre »Unwiderstehlichkeit« erkennt und damit einsieht, daß der Mensch immer schon dieser Allmacht unterworfen ist. Diese natürliche Herrschaft Gottes äußert sich in seinen Geboten, soweit sie von der Vernunft erkannt werden können. Doch diese Gebote sind nichts anderes als das natürliche

4 Leviathan II, 17: »This is more than Consent or Concord; it is a really Unitie of them all, in one and the same Person, made by Covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner . . . This is the Generation of that great Leviathan, or rather (to speake more reverently) of that Mortal God, to which we owe under the Immortal God, our peace and defence . . . «

5 Vgl. Apg 5,29, zit. De Cive cap. 18,1.

6 De Cive cap. 15,1.

Sittengesetz; und dessen Schutz und Auslegung sind im Staatsvertrag bereits dem Staat übertragen worden. »Hieraus ergibt sich der Schluß, daß die Auslegung aller Gesetze, der heiligen wie der weltlichen, in dem natürlichen Reiche Gottes von der Staatsgewalt abhängt . . . und daß Gott alles, was er befiehlt, durch ihren Mund befiehlt; und umgekehrt, daß alles, was von ihnen über Gottesverehrung und über weltliche Dinge befohlen wird, von Gott selbst befohlen wird«.[7]

Das vertragliche oder »prophetische« Reich Gottes dagegen, das auf der Offenbarung Gottes durch die Propheten gründet, ist in der jüdischen Theokratie zu suchen, angefangen vom Bund mit Abraham über die mosaische Bundeserneuerung hin zum Königreich Israel und zur nachexilischen Priesterherrschaft. Dieses Reich Gottes sollte Jesus durch einen »neuen Vertrag« »wiederherstellen«. In der Tat besteht »der Glaube an Christus . . . lediglich in dem Glauben, daß Jesus der Christus ist, nämlich der, welcher nach den Prophezeiungen des Mose und der israelitischen Propheten in diese Welt kommen werde, um das Reich Gottes einzurichten«.[8] Tatsächlich wird das Reich jedoch erst bei der zweiten Ankunft Jesu errichtet; in der Zwischenzeit geschieht nur das »Zusammenrufen« *(ekklēsía)* derer, die in das künftige Reich aufgenommen werden sollen. In der Jetztzeit ist Christus deshalb (noch) nicht »König« und »Richter«; er spielt als »Hirte« und »Lehrer«, ähnlich wie Moses, nur die »stellvertretende« Rolle eines Führers.

Die wirkliche Herrschaft aber fällt auch hier wieder dem Staat zu. Über die richtige Auslegung des offenbarten Gotteswortes muß durch bestallte Lehrer entschieden werden, und diese kann nur eine gesetzlich zusammengerufene Versammlung der Gläubigen, d. h. eine Kirche, bestellen. Die Kirche aber wird vom Staat und nach seinen Gesetzen zusammengerufen, ja sie ist nichts anderes als »ein Staat christlicher Menschen«. »Der Stoff ist für den Staat und die Kirche derselbe, nämlich dieselben christlichen Menschen. Auch ihre Verfassung, die in der rechtmäßigen Berufungsgewalt besteht, ist dieselbe; denn es ist klar, daß die einzelnen sich da versammeln müssen, wohin sie von dem Staate berufen werden. Staat heißt dabei die Verbindung, soweit sie aus Menschen, und Kirche, soweit sie aus Christen besteht«.[9] Aus diesem Grund umfaßte früher die eine Kirche das ganze Römische Reich; heute, in der Zeit der Nationalstaaten, müssen zahlreiche Nationalkirchen unabhängig nebeneinander bestehen. Eine Kirche, die sich mit staatsähnlicher Verfassung über und gegen die Staaten stellen wollte, ist folglich ein Unding; das vierte Buch des »Leviathan« entlarvt deshalb die römische Papstkirche, die die Menschen zu doppelter Untertanenschaft zwingt, als »Reich der Finsternis«.

---

7 De Cive cap. 15,17.

8 De Cive cap. 18,5.

9 De Cive cap. 17,21.

Hobbes' reduktionistische Auslegungskünste brauchten uns weiter nicht zu interessieren, wären sie nicht zum exegetischen Kanon für zwei Jahrhunderte Reich-Gottes-Theologie geworden – angefangen von Spinoza bis weit ins protestantische 19. Jahrhundert hinein. Drei Züge kennzeichnen diese Auslegung: (a) Die Wirklichkeit des Reiches Gottes wird zunächst in der jüdischen Theokratie gesucht und gefunden.[10] (b) Die von Jesus verkündete Universalisierung dieses Reiches wird erst am Ende der Zeiten hereinbrechen. (c) Doch besteht jetzt schon ein verborgenes, innerliches Reich, wo Gott über das sittliche, vernunftgemäße Gewissen der Menschen herrscht. In das so entstandene Vakuum an äußerer Herrschaft springt der Staat (oder eine staatsähnlich verfaßte Kirche) als Statthalter des Reiches Gottes ein. Dabei ist zu beachten, daß Hobbes seine Reich-Gottes-Lehre *nicht* zur Legitimation des Staates einsetzt. Der Staat legitimiert sich vielmehr selbst durch seine Notwendigkeit, und so wird es auch bei den nun zu betrachtenden Nachfolgern Hobbes' bleiben.

Kant

Als nächster Markstein in der Geschichte der Gesellschaftsphilosophie und als Gegenpart zu Hobbes wäre jetzt Rousseau zu nennen. Doch wollen wir dessen Gedanken über das Gottesreich nicht bei ihm selbst aufsuchen, sondern sie in jener philosophisch stringenteren Form darstellen, die ihnen Rousseaus großer Bewunderer Kant gegeben hat. Bei ihm ist die Idee eines »Reiches Gottes« zentral, doch in ganz anderem Sinne als bei Hobbes.

Kant kennt Hobbes' Staatsphilosophie und zitiert sie auf den ersten Seiten des 3. Stücks seiner Religionsschrift,[11] das über den »Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden« handelt. Doch das Zitat bezieht sich nur auf Hobbes' Ansicht über den Naturzustand und scheint vor allem anzeigen zu wollen, daß Kant seine nun folgenden Absichten nicht entwickelt, ohne von seinem Vorgänger Kenntnis genommen zu haben. Von Hobbes übernimmt Kant die Idee eines allgemeinen, auf Vernunft gegründeten Reiches Gottes; er erklärt dieses jedoch wesentlich anders und verwahrt sich vor allem gegen die Rückbindung der Gottesherrschaft an staatliche Anordnungen. Im Gegenzug zu Hobbes unterscheidet Kant vielmehr von Anfang an und durchgehend zwischen einer rechtlich-bürgerlichen, d. h. staatlichen Gesellschaft und einem ethischen Gemeinwesen, wie es die Idee des Reiches Gottes darstellt. Deshalb hat die jüdische Theokratie, als Staatsverfassung, mit dem Reiche Gottes nichts zu schaffen.

---

10 Vgl. den Überblick über diese Auslegungstradition bei P. Cornehl, Die Zukunft der Versöhnung. Göttingen 1971, S. 33f.

11 I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1793. S. 134f., Anm. (Wir zitieren nach den Seiten der Originalausgabe).

Zur Idee des ethischen Gottesreiches gelangt Kant, indem er sich in seiner Religionsschrift nach den konkreten Bedingungen fragt, unter denen das sittlich Gute denkbar ist. Dazu ist zuerst erfordert, daß auch das sittlich Böse möglich ist, wie es die allgemeine Erfahrung zeigt. Die Wahl des Guten muß demnach als »Sieg des guten Prinzips über das böse« angesprochen werden, und solch ein Sieg ist angesichts der Sozialnatur des Menschen und angesichts des gesellschaftlichen Drucks zum Bösen »nicht anders erreichbar als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben«.[12] Hieraus folgt die Pflicht, auf ein solches Gemeinwesen hinzustreben und es demnach (als »Idee«) auch als möglich zu denken. Nun kann aber ein solches ethisches Gemeinwesen nicht durch einen menschlichen Zusammenschluß in einer Art Staatsvertrag zustandekommen: Denn ein solcher würde immer nur Rechtsnormen, nie aber Tugendgesetze zum Inhalt haben. Vielmehr postuliert die Denkbarkeit eines solchen Gemeinwesens einen obersten Gesetzgeber, »in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen: welcher auch ein Herzenskündiger sein muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen und . . . jedem, was seine Taten wert sind, zukommen zu lassen. Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich«.[13] *A fortiori* kann die wirkliche Errichtung eines solchen Gemeinwesens »nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden«, so daß es der Wunsch aller Wohlgesinnten sein muß, »daß das Reich Gottes komme«.[14]

Dieses Reich, soviel ist hier schon deutlich, kann nur ein rein innerliches sein, eine »unsichtbare Kirche«.[15] Und doch muß es sich, eben als Gemeinwesen, auf Erden irgendwie sichtbar darstellen, und der Mensch muß zu seiner Heraufkunft alles Menschenmögliche beitragen. Das geschieht durch die Gründung einer Kirche, einer menschlich verfaßten, sich auf einen Offenbarungsglauben stützenden Gesellschaft, welche »die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden«[16] ist bzw. sein soll. Denn in ihren sichtbaren Strukturen, namentlich in ihrem auf Autorität gegründeten »Kirchenglauben« widerspricht jede Kirche dem ethisch allein relevanten, weil auf Vernunfteinsicht gegründeten »Religionsglauben«. So ist es die paradoxe Aufgabe jeder Kirche, ihren Kirchenglauben mehr und mehr in Religionsglauben übergehen zu lassen – und dadurch sich selbst aufzuheben. Erst in ihrem Verschwinden ist eine Kirche wirklich »Repräsentantin«[17]

12 Die Religion . . . , S. 129.
13 Die Religion . . . , S. 139f.
14 Die Religion . . . , S. 141.
15 Die Religion . . . , S. 142.
16 Die Religion . . . , S. 198.
17 Die Religion . . . , S. 144.

des Reiches Gottes, das, wie Kant mit einem Lukaszitat seine ganzen Ausführungen abschließt, »inwendig in euch« ist.[18] Das 4. und letzte Stück in Kants Religionsschrift ist denn auch einer unzimperlichen Kritik kirchlicher Lehre und Frömmigkeit gewidmet, unter dem lutherisch-kraftvollen Titel: »Von Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder von Religion und Pfaffentum«.

Etwas eleganter als bei Hobbes wird somit auch hier die Kirche schlußendlich hinauskomplimentiert – nicht zugunsten der Staatsmacht, sondern zugunsten einer reinen ethischen Vernunftreligion. Sollte der Staat für Kant bei der Errichtung des Reiches Gottes überhaupt keine Rolle spielen? Zwar zeichnet sich die ethisch-religiöse Gemeinschaft im Gegensatz zur rechtlich-politischen durch Zwangsfreiheit aus und gleicht, auch als sichtbare Kirche, »eher einer Hausgenossenschaft(Familie)« als einem Staate;[19] sie ist jedoch »immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen«.[20] Und hier erinnert man sich an das Ziel, das Kant in seinen geschichtsphilosophischen Entwürfen[21] den rechtlich-politischen Staatswesen setzt. Die ganze Geschichte soll mit all ihren Antagonismen, ja gerade durch sie (ein Gedanke, der an die klassische Nationalökonomie erinnert) auf einen »weltbürgerlichen« Staatenverband hinauslaufen, ja auf eine Art Weltstaat, in dem der »ewige Friede« gesichert wäre.

Dieser vernunftgemäße Weltstaat sieht nun dem kantisch verstandenen Reiche Gottes nicht nur zum Verwechseln ähnlich; er wird von Kant auch ausdrücklich mit dem Reich in Parallele gesetzt. Das Reich Gottes, so der Schlußsatz des ersten, theoretischen Teils in Kants Abhandlung über dieses Reich, wird »der Welt einen ewigen Frieden zusichern«; aber gleichzeitig bemerkt Kant in einer Schlußanmerkung, daß menschlich gesehen ebensowenig Hoffnung bestehe, »die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen«, wie auf die Verwirklichung »der politischen Idee eines Staatsrechts, sofern es zugleich auf ein allgemeines und machthabendes Völkerrecht bezogen werden soll«.[22] Kurz zuvor hatte Kant erklärt, der Übergang zur reinen Vernunftreligion sei nicht »von einer äußeren Revolution zu erwarten«; Revolutionen blieben »der Vorsehung überlassen und lassen sich nicht planmäßig der Freiheit unbeschadet einleiten«,[23] während er fünf Jahre später, im Postskript zur Religionsschrift, die Französische

18 Luk 17,22, zit. Die Religion . . . , S. 206.

19 Die Religion . . . , S. 144, vgl. ebd., S. 132.

20 Die Religion . . . , S. 133.

21 Vgl. vor allem Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784; Zum ewigen Frieden, 1795; Der Streit der Fakultäten, Zweiter Abschnitt. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? 1798.

22 Die Religion . . . , S. 183.

23 Die Religion . . . , S. 180.

Revolution als eine Begebenheit interpretiert, »welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset« und Zuversicht gibt, daß »das menschliche Geschlecht in beständigem Fortschreiten zum Bessern sei« – in politischer wie in ethischer Hinsicht.[24] Mehr noch: Den Übergang vom Kirchenglauben zum Religionsglauben erhofft sich Kant (nur) von der »Aufklärung«, und diese Aufklärung zu fördern ist, wie wir wissen, Sache des Staates.[25]

So mag man sich schließlich fragen: Wer fördert hier wen? Das kommende Gottesreich den vernunftgemäßen Weltstaat, oder der aufgeklärte Staat das Kommen des Reiches? Kant spricht wiederholt von der Vorsehung, die eingreifen müsse, damit sich die normative Vernunftidee des Idealzustands zu verwirklichen beginne.[26] Empirische Anzeichen eines solchen Eingreifens findet er jedoch nicht in der Kirchengeschichte – diese fällt unter das Verdikt des »tantum religio potuit suadere malorum«–,[27] sondern in der politischen Geschichte. So wird das Vernunftreich Gottes letztlich (wenn überhaupt) seinen Ausdruck und seine Wirklichkeit nur im Vernunftstaat finden.

Hegel

Der junge Hegel ist nach Ausweis seiner ersten philosophischen Entwürfe, den sogenannten »Theologischen Jugendschriften«[28], zunächst fast reinrassiger Kantianer. Er hat Kants Religionsschrift schon bald nach ihrem Erscheinen mit Interesse durchstudiert und schließt im Januar 1795 einen Brief an seinen Studienfreund Schelling mit den bezeichnenden Worten: »Das Reich Gottes komme, und unsre Hände seien nicht müßig im Schoße! . . . Vernunft und Freiheit bleiben unsre Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche«.[29] Das Reich Gottes ist für ihn in jenen Jahren ein Tugend- und d. h. ein Vernunftreich, und Jesus ein Tugendlehrer.

Doch bald schon ändern sich seine Ansichten, zum Teil unter dem Einfluß von Schiller und Hölderlin, vor allem aber durch ein historisches Studium der Evangelien und des Alten Testaments, an denen er Kants Lehren nachprüft. Bei dieser geschichtlichen Nachprüfung kommt zwar das Judentum kaum besser weg als bei Kant und bei Hobbes: Es bleibt für Hegel eine Religion der Zerrissenheit zwischen Mensch und Gott, Mensch und Gesetz. Doch gerade

---

24 Erneuerte Frage . . ., § 6.

25 I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1784.

26 Die Religion . . . , S. 153. Anm., S. 200 ff.; Idee einer allgemeinen Geschichte, 8. Satz; Erneuerte Frage . . . § 10.

27 Die Religion . . . , S. 197.

28 H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften. Tübingen 1907.

29 J. Hoffmeister, Briefe von und an Hegel. Bd. I. Hamburg 1952, S. 18.

in diese Zerrissenheit hinein bringt Jesus die »Versöhnung«, und die Ankündigung dieser Versöhnung ist die Verkündigung vom Reiche Gottes. Das Reich ist somit nicht mehr ein ethisches Vernunftreich: Es ist das religiöse Reich der Harmonie, der Liebe, das Innewohnen des göttlichen, versöhnenden und vereinenden Geistes in einer menschlichen Gemeinschaft.[30] Jesus verkündet dieses Reich und führt seine Jünger zu solcher Liebesgemeinschaft zusammen, erleidet aber selbst das geschichtliche Schicksal, daß seine Botschaft von der Masse und den Führern des Volkes nicht angenommen wird, so daß er dafür in den Tod gehen muß. Was von seiner Reichsverkündigung übrig bleibt, ist die kleine (kirchliche) Gemeinde, die an Jesu »Auferstehung« glaubt bzw. sich selbst als seine Auferstehung im Geist versteht.[31]

Damit sind, im Gegensatz zu Kant und Hobbes, Reich Gottes und (kirchliche) Gemeinschaft wieder zusammengebunden – wobei allerdings auch für Hegel die institutionelle Kirchwerdung einen Abfall vom ursprünglichen Gemeindeideal bedeutet, da dieses nur in einer kleinen Liebesgemeinschaft gelebt werden kann.[32] Ohne den jugendlich-romantischen Unterton und auf den späteren Hegel hin ausgelegt, heißt das: Das Reich Gottes ist gegenwärtig in der kirchlichen Gemeinschaft, sofern sich diese im Geist als Gottes-Gemeinde versteht. Nur um diese, ihrer eigenen Göttlichkeit bewußte Gemeinde wird es in Hegels späterem Denken gehen – zuerst im religionsphilosophischen Teil der »Phänomenologie des Geistes« und dann jeweils in den Schlußpassagen seiner Geistphilosophie.

Zugleich verschwindet aber auch der Ausdruck »Reich Gottes«. Er findet sich in keinem der von Hegel selbst veröffentlichten Werke, jedenfalls nicht an prominenter Stelle, und taucht erst wieder, und auch da nur beiläufig, in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion und über die Philosophie der Geschichte auf. In diesen Vorlesungen findet sich zugleich die Erklärung, warum Hegel nicht mehr vom Reich Gottes spricht. Die (kirchliche) Gemeinde, »als das Reich Gottes«,[33] muß sich nämlich objektivieren, das Selbstbewußtsein ihrer Göttlichkeit muß sich in der Wirklichkeit darstellen. Die erste dieser Objektivierungen ist der Staat. In den den Staat aufbauenden

30 Nohl, S. 321: » . . . nicht eine Versammlung . . . , sondern eine Gemeinde, weil sie nicht in einem Allgemeinen, einem Begriffe, etwa als Glaubende, sondern durch Leben, durch die Liebe vereinigt sind – diese lebendige Harmonie von Menschen, ihre Gemeinschaft in Gott, nennt Jesus das Königreich Gottes . . . Im Reiche Gottes ist das Gemeinschaftliche, daß alle in Gott lebendig sind, nicht das Gemeinschaftliche in einem Begriff, sondern Liebe, ein lebendiges Band, das die Glaubenden vereinigt, diese Empfindung der Einigkeit des Lebens, in der alle Entgegensetzungen, als solche Feindschaften, und auch die Vereinigungen der bestehenden Entgegensetzungen – Rechte aufgehoben sind.«

31 Nohl, S. 334f.

32 Nohl, S. 322f., 335f.

33 Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Berlin 1832, S. 276. (Wir zitieren nach der ersten, von Marheineke allein besorgten Auflage, die in manchem noch den Vorlesungston Hegels hören läßt.)

Formen der Sittlichkeit – »die Sittlichkeit der Ehe gegen die Heiligkeit des ehelosen Standes, die Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbstätigkeit gegen die Heiligkeit der Armut und ihres Müßiggangs, die Sittlichkeit des dem Rechte des Staates gewidmeten Gehorsams gegen die Heiligkeit des pflicht- und rechtlosen Gehorsams, der Knechtschaft des Gewissens« – hat »der göttliche Geist das Welthafte immanent durchdrungen«.[34] So kann Hegel in den Vorlesungen zur Rechtsphilosophie sagen: »Es ist der Gang Gottes durch die Welt, daß der Staat ist: sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft«.[35] Daß Hegel diesen gottdurchtränkten Staat nicht als Reich Gottes bezeichnet, kommt nur daher, daß er in Wirklichkeit ein *verweltlichtes* Reich Gottes ist. Einstaatlichung erfordert Entkirchlichung, wie Hegel ein paar Paragraphen weiter unten ausführlich darlegt.[36] Nur weil und insofern sie entkirchlicht ist, kann die hegelsch verstandene Reformation zur inneren Stütze des hegelschen Staates werden. »So wird zuletzt das Prinzip des religiösen und des sittlichen Gewissens ein- und dasselbe, in dem *protestantischen* Gewissen – der freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend . . . Die Sittlichkeit des Staates und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich so die gegenseitig festen Garantien«.[37]

Hier scheint auch schon auf, wie die andere Objektivierung aussieht, die der religiösen Gemeinschaft abgefordert wird. Die Gemeinde muß das Selbstbewußtsein ihrer Göttlichkeit in einen begrifflichen Denkprozeß, in die Philosophie hinein objektivieren. So und nur so wird sie die *Notwendigkeit* dieses ihres Selbstbewußtseins erkennen. Diese Erkenntnis ist sicher nicht mehr religiöser Glaube; sie ist aber auch nicht einfach das kantische Vernunftreich. In seinen religionsphilosophischen Vorlesungen[38] stellt Hegel vielmehr die philosophisch-begriffliche Objektivierung des Gemeindeglaubens als Überwindung des aufklärerischen Vernunftkampfs gegen den Aberglauben dar, mit deutlichen Anspielungen an das entsprechende Kapitel in der »Phänomenologie des Geistes« und mit einer Spitze gegen Kant.

Damit kommt, ohne daß es hier genannt würde, ein letztes Leitmotiv hegelschen Denkens ins Spiel: die dialektische Konstruktion von Tod und Auferstehung Gottes.[39] Im philosophischen Begriff Hegels aufersteht Gott,

---

34 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß. ^{3}1830, § 552 Anm.

35 Grundlinien der Philosophie des Rechts. 1821, § 258 Zusatz. Alle Aussagen über die Göttlichkeit des Staats finden sich bemerkenswerterweise nicht in den von Hegel selbst redigierten Texten, sondern nur in den aus seinen Vorlesungen übernommenen »Zusätzen«.

36 Ebd., § 270 Anm.

37 Enzyklopädie, § 552 Anm., Ende.

38 Philosophie der Religion, S. 279-288.

39 Belege für die hier vorgelegte Deutung finden sich in meinen Aufsätzen: Reich Gottes und Tod Gottes. In: »Kerygma und Mythos« VII.1 (1979), S. 129-138, und: Der Tod Gottes beim jungen Hegel. In: »Gregorianum« 64 (1983), S. 539-559.

der im aufklärerisch-reflektierenden Denken gestorben war,[40] genauso wie im hegelschen Vernunftstaat der Gott aufersteht, der im irrationalen Wirtschaftssystem der »bürgerlichen Gesellschaft« gestorben war. Wenn wir deshalb fragen, was im Denken des reifen Hegel aus dem »Reich Gottes« geworden ist, dann dürfen wir zur Antwort nicht nur auf die wenigen und unsicheren Texte hinweisen, wo das Reich mit der kirchlichen Gemeinde gleichgesetzt wird, und auch nicht nur auf die (mehr aufgeklebte) Einteilung der christlichen Dogmatik in das »Reich des Vaters« (Gott in sich), »Reich des Sohnes« (Schöpfung, Fall und Erlösung) und »Reich des Geistes« (die Gemeinde) –, wir müssen vielmehr einzusehen versuchen, daß und wie die Lehre vom (transzendenten) Reich Gottes durch eine Immanenztheologie von Tod und Auferstehung Gottes abgelöst wurde.

Folgerungen

Wie die Geschichte weiterging, ist bekannt. Marx stellte Hegels Gesellschaftsphilosophie »auf die Füße«, indem nicht mehr der Staat die geschichtlich maßgebende Größe sein soll, sondern die bei Hegel dem Staate vor- und untergeordnete »bürgerliche Gesellschaft« mit ihren wirtschaftlich bestimmten Gesellschaftsstrukturen. Auf unser Thema hin gesehen heißt das, daß Marx den Tod Gottes festschreibt, ohne jede Aussicht auf Auferstehung; denn gerade im irrationalen Wirtschaftssystem der »bürgerlichen Gesellschaft« ist ja für Hegel Gott tot, und erst im Vernunftstaat ereignet sich seine Auferstehung. Konsequenterweise sieht Marx den (feuerbachschen) Atheismus als Voraussetzung und Grundlage seiner Gesellschaftsphilosophie an. Vom Reich Gottes redet er nur noch, um die Entwürfe der utopischen Sozialisten als »Duodezausgabe des neuen Jerusalem« zu apostrophieren.[41] Was einst eschatologische Hoffnung auf das Gottesreich war, ist jetzt geschichtliche Erwartung der klassenlosen Gesellschaft.

Was aber läßt sich aus dieser ganzen Entwicklung lernen? Sie schlicht als Säkularisierungsvorgang zu kennzeichnen und *ad acta* zu legen, wäre zu einfach. Es ist für einen Christen immerhin interessant zu erfahren, nach welchem inneren Mechanismus die Säkularisierung der Reichsverkündigung Jesu vor sich gegangen ist. Zwei Beobachtungen drängen sich auf: Die Säkularisierung geschah dadurch, daß die Reichsverheißung auf die zwei Instanzen der Vernunft und des Staates aufgeteilt wurde (die Hegel dann wieder zu synthetisieren versuchte), und diese Aufteilung wurde möglich, insofern die sichtbare Kirche (und vor ihr schon die jüdische Theokratie) nicht mehr als Träger der Verheißung akzeptiert wurde.

40 Dies ist der Sinn des bekannten Schlußsatzes aus »Glauben und Wissen« (1802).

41 Das Manifest der kommunistischen Partei, III.3.

Als Reaktion auf diesen Säkularisierungsprozeß wäre es deshalb wiederum zu einfach, nur mit der Faust auf die Kanzel zu hauen und auf die unverzichtbare Rolle der sichtbaren Kirche zu pochen. Wenn Kirche und Judentum zugunsten eines Vernunftreichs und der Staatsmacht beiseite geschoben wurden, dann mußte dieses Beiseiteschieben zumindest möglich sein. Es wurde möglich, weil man zuvor das Gottesreich einfachhin mit der sichtbaren Kirche und mit der jüdischen Theokratie identifiziert hatte. In dieser Identifikation erweisen sich Kirche und Judentum unvermeidlicherweise dem unangemessen, was sie sein sollen, und können so als unzulänglich beiseite geschoben werden.

Tatsächlich aber ist weder die Kirche noch die jüdische Theokratie das Gottesreich selbst: Beide sind nur Träger der *Verheißung* des Reiches – »Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden«, wie es im Zweiten Vatikanum heißt.[42] Das bedeutet, daß das Kommen des Reiches letztlich nicht vom Dasein der Kirche, sondern das Dasein der Kirche vom Kommen des Reiches abhängt. Das Reich selbst ist eine streng theologische Größe, zum inneren Geheimnis Gottes selbst gehörig – und die Kirche erhält eigentlich erst vom Ausgerichtetsein auf das Reich ihr theologisches Statut. Als zum Geheimnis Gottes selbst gehörig übersteigt jedoch das Gottesreich in seinem Wesen jede nur mögliche Vernunftidee, und sein Kommen kann nur Gottes ureigenes, unberechenbares Werk sein. Hierin gründet die Unrückführbarkeit des Reiches auf Vernunft und Staat, und darin gründet wiederum die Kirche mit ihrer unverzichtbaren und unaufhebbaren Rolle. Daher kommt es auch, daß die Kirche, durch ihr bloßes Dasein, das stärkste innergeschichtliche Bollwerk gegen jeden politischen oder ideologischen Totalitarismus darstellt – der sich ja immer, versteckt oder offen, als eine Art Reich Gottes auf Erden versteht.

Ein eigenes Wort ist hier noch zur Rolle des Judentums zu sagen. Die jüdische Theokratie erwies sich, sofern sie als bereits verwirklichte Gottesherrschaft verstanden wurde, als besonders anfällig dafür, geschichtlich beiseite geschoben bzw. vernünftelnd umgedeutet zu werden – wie etwa bei Spinoza. Im Gegenzug dazu gilt es, das Judentum in seiner heilsgeschichtlichen Wahrheit zu nehmen: als Verheißung des Reiches, aber nicht als das Reich selbst. Für das Christentum ist es wichtig, sich der geschichtlichen und geistigen Kontinuität mit der alttestamentlichen Wirklichkeit zu versichern; sie erst gibt der Reichsverheißung geschichtliche Tiefe und damit gottgewirkte Wahrheit. Gegenüber der geschichtlichen Kontinuität der Verheißungen Gottes ist der Staat zu ephemer und die Vernunft zu ewig.

---

42 *Lumen Gentium*, n. 5.

Gegenwärtiges und kommendes Reich Gottes

Von John McDermott SJ

In der jüdischen Tradition zur Zeit Jesu war die Spannung zwischen gegenwärtiger und künftiger Herrschaft Gottes grundgelegt. Jesus dagegen sah in seiner Verkündigung beide Gesichtspunkte als eine Einheit. Seine Sicht war nicht die eines Mannes, der aus Scherenschnitzel und Bruchstücken die verschiedenen Ströme der Tradition zu einen sucht. Seine Verkündigung vermied nicht nur eine Erklärung des Nebeneinander von Gegenwärtig und Zukünftig, sie richtete vielmehr auf der Grundlage dieses gegenwärtig-zukünftigen Reiches Gottes an seine Hörer die Forderung, Gottes Souveränität hier und jetzt anzuerkennen. In seiner Person verband Jesus die beiden Pole, den gegenwärtigen und zukünftigen, dieses Reiches, und darin gründete seine Forderung nach der bedingungslosen Umkehr zu Gott.

Es gab viele einseitige Versuche, das Geheimnis des Gottesreiches zu erklären. Alle übersahen die Spannung zwischen dem Vergangenen und dem Künftigen, zwischen Gottes Ruf und der Antwort des Menschen. So meint Harnack unter Berufung auf Jesu Wort »Das Reich Gottes ist in euch« (Lk 17,21), das Reich Gottes sei der höchste innere Wert in der Seele des einzelnen, der ihm die Gewißheit des unendlichen Wertes der Seele unter Gottes Vaterschaft gebe. Die apokalyptische Begrifflichkeit habe Jesus nur benutzt, um angesichts der materialistischen Einstellung seiner Hörer diesen den Vorrang des Geistigen vor dem Materiellen klarzumachen. Loisy bemerkt, daß das griechische »in« nichts anderes bedeute als »in eurer Mitte« und daß es sich auf die mächtige soziale und sichtbare Macht des Reiches beziehe, das sich in der Geschichte entwickle. Der Begriff »Entwicklung« ruft frühe, von Hegel beeinflußte Theologien ins Gedächtnis, die das Reich Gottes als eine Kraft verstanden, die die Menschheit dazu führt, am Ende der Geschichte mit Gott eins zu werden. Ebenso läßt er an Deutungen der Gleichnisse durch konservative katholische Theologen denken, für die das wachsende Gottesreich mit der Kirche identisch war. Der Begriff des Wachstums kann gewiß Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges in eine organische Entwicklung einbinden. Doch übersieht eine solche Sicht, daß die Gegenwart des Reiches Gottes in der Verkündigung der Evangelien die Umkehr fordert (Mk 1,15). Nicht weniger verkennt sie die radikale Verschiedenheit von Gott und Welt, die durch den kosmischen Konflikt von Gut und Böse gekennzeichnet ist, wenn Gott am Ende der Zeiten eingreift (Mk 13; Lk 17,22-37). Albert Schweitzer verstand das Gottesreich als ausschließlich künftige Wirklichkeit, die allein Gott auf apokalyptische Weise

herbeiführen wird. Jesus ist nur ihr Herold, und er wird unmittelbar vor seinem Kommen zum Messias erhoben.

Keiner von ihnen fragte, wie die Kirche die Katastrophe des Todes Jesu überstand, keiner, wie Jesus zur radikalen Umkehr rufen konnte, wenn das, was er verkündigte, noch nicht voll gegenwärtig war. So schied Bultmann mit Hilfe der Existentialphilosophie alles Eschatologische aus. Apokalyptische Bezüge waren Erfindungen oder Mythos, die nur zu einer existentialen Deutung aufforderten, Gottes Liebe anzunehmen, wie sie uns im Kerygma entgegentritt. Etwas davon verschieden und unter Ablehnung des Existentialismus lehnte C. H. Dodd jegliche Künftigkeit des Reiches Gottes ab und sprach von einer »realisierten Eschatologie«. In seinem Kommentar zu den Gleichnissen sieht Dodd Jesus als den, der die volle, hier und jetzt wirksame, sakramentale Gegenwart des Reiches Gottes als dessen rettendes Heil herbeiführt und garantiert. Aber eine derartige existentiale oder sakramentale Deutung beraubt die Geschichte ihres Sinnes und die Christen ihrer Hoffnung auf eine wesentlich bessere Welt jenseits von Sünde und Enttäuschungen dieser Gegenwart.

Das Studium der Evangelien zeigt die tiefverwurzelte Spannung zwischen dem Vergangenen und dem Künftigen. Zweifellos bezieht sich die Mehrzahl der Texte auf die eschatologische Erfüllung. Das Vaterunser bittet um das Kommen des Reiches Gottes (Mt 6,10). Die Seligkeiten weisen auf die Vollendung am Ende der Zeiten (Mt 5,49). Das kommende Reich wird oft mit einem Festmahl verglichen (Mt 8,11; 25,1-13; Lk 14,15-24). Es wird ein Gericht stattfinden mit Strafe für die Bösen und Belohnung für die Guten (Mt 8,12; 13,24-30.40-43.47-50; Lk 12,32.37). Viele werden am Ende in das Reich eintreten, andere werden zurückgewiesen werden (Mk 10,15.23; Mt 7,21; 18,3; Lk 13,28).

Neben diesen Texten gibt es eine Reihe von Worten, die die Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes bezeugen. Neben Lk 17,21 steht das Wort, das die Dämonenaustreibung Jesu deutet: »Wenn ich die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen« (Lk 11,20). Auch wenn durch dieses Reich die Macht des Satans schon gebrochen ist, so fahren die Jünger doch weiter, Jesu Botschaft weiterzutragen und Dämonen auszutreiben (Mk 6,7-13). Neben Aussagen über das künftige Eintreten ins Reich Gottes gibt es andere, die dieses und die Zugehörigkeit zu ihm als gegenwärtig beschreiben (Mk 4,11; 9,47; 10,14; Mt 5,3.10; 11,11; 18,14; Lk 12,32).

Besonders aufschlußreich dürfte der Text von Mk 1,15 sein: »Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!« Der griechische Text verwendet die Zeitform des Perfekt, das im Griechischen ein Geschehen der Vergangenheit bezeichnet, das in die Gegenwart nachwirkt und so gegenwärtig ist. Es ist zu übersetzen: Es hat sich genaht und

ist jetzt da. Die Wirkung dieses Nahens und Daseins ist die Umkehr, zu der Jesus aufruft. So kann er dem Schriftgelehrten, der ihn nach dem höchsten Gebot fragt, sagen: »Du bist nicht fern vom Reich Gottes« (Mk 12,34). In der Gegenwart und Wirkmächtigkeit des Gottesreiches gründet die Umkehr und das sittliche Leben, das Paulus von denen verlangt, die das Reich Gottes erben wollen.

In der Gefolgschaft Schweitzers glaubten manche Theologen annehmen zu müssen, daß sich Jesus mit seiner Erwartung des Gottesreiches geirrt habe. Neue Studien haben jedoch gezeigt, daß die fraglichen Stellen (Mt 10,23; Mk 9,1) aus ihrem Kontext herausgerissen und damit falsch interpretiert wurden. Jesus ließ den Zeitpunkt seines Kommens im Unbestimmten (Lk 17,20; Mk 13,5-8.32). Das Wissen darum blieb dem Vater vorbehalten. Jesus genügte es, seine Jünger in der Wachheit ihres Glaubens und ihrer Liebe zwischen dem Geschehenen und dem Kommenden zu halten.

Der Staat – Regnum Christi oder Instrumentum Diaboli?

Zu Karl Barths und Oscar Cullmanns Theologie des Staates

Von Lutz Pohle

Es gibt kaum eine Periode politischer Kulturgeschichte, in der nicht das Ideal der Einheit von weltlicher und göttlicher Macht, von staatlicher und religiöser Ordnung gedacht und in mehr oder weniger ausgeprägten Modellen verwirklicht oder doch angestrebt wurde. Ob altorientalische Theokratie oder römischer Kaiserkult, »Cäsaropapismus« oder päpstlicher Primat, ob – in den protestantischen Gebieten – Einheit von »Thron und Altar« (Summepiskopat) oder Bezogenheit von Christengemeinde und Bürgergemeinde – in allen Gestaltungen drückt sich, sehr unterschiedlich, der Gedanke eines inneren Zusammenhanges der staatlich-diesseitigen und der religiös(kirchlich)-jenseitigen Sphäre aus.

Die christokratische Theorie Karl Barths und Oscar Cullmanns

Bis in unsere Zeit gibt es, trotz völlig entgegenstehender gesellschaftlicher Entwicklungen, Versuche, dieses Thema theologisch neu zu bedenken und für das politische Handeln wirksam zu machen.

Ein durchaus konsequentes und wirkmächtiges Beispiel ist die christokratische Konzeption der Einheit der Herrschaft Christi über Kirche und Staat.[1] In Abgrenzung gegenüber dem innerweltlichen Heilsoptimismus der liberalen Theologie wie dann auch gegenüber der aufkommenden Gefahr eines Staatstotalitarismus unter nationalsozialistischem Vorzeichen postulierten Barth und Cullmann und eine Reihe anderer, die ihnen folgten, die uneingeschränkte Herrschaft Christi über alle Mächte und Gewalten und so auch über den Staat. Ziel dieser Konzeption ist es, keinen christusfernen Eigenbereich entstehen zu lassen, sondern alles werkzeuglich auf Christus und die Kirche, seinem »Vermittlungsorgan« in der irdischen Welt, hinzuordnen und eine der Rechtfertigung in Jesus Christus gemäße irdisch-menschliche Wirklichkeit zu schaffen.

---

1 Siehe hierzu insbesondere: Karl Barth, Rechtfertigung und Recht. In: Theologische Studien 1. Zollikon-Zürich ^{3}1948 (Rechtfertigung). Christengemeinde und Bürgergemeinde. In: Theologische Studien 20, Zollikon-Zürich 1956 (Christengemeinde). Kirchliche Dogmatik, II/2, S. 797ff. Zollikon-Zürich ^{4}1959. Kurze Erklärung des Römerbriefs, S. 189ff. München ^{3}1964. Oscar Cullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament. In: Theologische Studien 10. Zollikon-Zürich ^{3}1950 (Königsherrschaft). Der Staat im Neuen Testament. Tübingen ^{2}1961 (Staat).

Die hier implizierte Staatsauffassung ist bis heute in politischen Stellungnahmen reformatorischer Kirchen zu erkennen, wie sich leicht in der öffentlichen Diskussion um Frieden und Abschreckung, Rüstungspotential und Atomwaffen, Umwelt und Wirtschaft und anderem feststellen läßt.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Tatsache, daß Jesus Christus durch seinen Sieg am Kreuz alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist (Mt 28,18). Auch der Staat hat es daher, ob er es weiß oder nicht, mit der Enderwartung des Reiches Gottes zu tun. In seinem Handeln ist er daher, will er »rechter Staat« sein, auf die Kirche als der Gemeinschaft der um das kommende Reich Wissenden und dieses Reich in der Welt Verkündenden und Vorauslebenden verwiesen. Freilich nicht im Sinne einer ihm gegebenen Vollmacht zur aktiven (Mit-)Verwirklichung jenes Reiches, sondern im Raum- und Schutzgeben für die Kirche und ihren endzeitlichen Auftrag in einer sich chaotisch-eigenmächtig gebärdenden Welt. Ein über diesen formal bestimmten Legitimationsrahmen hinausgehender Wirkungsbereich kommt dem Staat nicht zu.

Auch deshalb nicht, weil er, wie alles Irdische, mit Anbruch der Herrschaft Christi seine frühere Bedeutung verloren hat. Von Gott zwar für die Dauer dieses Äon noch gewollt, ist er nur Erscheinung des Vorläufigen. Provisorium. Aus seiner endzeitlichen Beschränktheit folgt ein Defizit hinsichtlich des inhaltlichen Gestaltens der Welt heute. »Temporäre« und sachliche Beschränktheit des Staates stehen in engstem Zusammenhang. Im letzten ist der Staat ein Unwissender, und der Christ, in der Einheit seines Glaubens und Lebens allein am Maßstab der endgültigen Gottesherrschaft ausgerichtet, kann, von diesem Letzten her, dem so vorkommenden Staat nur kritisch begegnen. Nur unter der Voraussetzung des vom Eschaton bewirkten Kritischen, d.h. nur aus der Sicht des Christlichen heraus, kann der Staat in seiner noch bestehenden Gegebenheit angemessen gewürdigt und das Verhältnis der Christen zu ihm beschrieben werden.

Besiegte Engelmächte als »Originale« der politischen Herrscher

Dieses Ergebnis wird in doppelter Weise begründet, einmal gewissermaßen ontologisch, zum anderen von der paulinischen Theologie her.

»Ontologisch« wird eine Doppelnatur des Staates als irdisch-politische Obrigkeit und als überirdisch durch Engelmächte ausgeübte Herrschaft angenommen.[2] Das bedeutet nicht Identität der beiden Sphären, wohl aber sind die Staatsmächte auf die Engelmächte als ihre »von Gott aufgezeichneten Originale bezogen«.[3] Der Staat erscheint hier als Ausführungsorgan der hinter ihm stehenden, eigentlich die Macht ausübenden unsichtbaren Gewalten. Durch den Sieg Christi werden die unterworfenen Gewalten unausweichlich für das nun anbrechende »Regnum Christi« in Dienst genommen. Dieses Regnum umfaßt nicht nur die unsichtbare, kosmische Welt, sondern auch den irdischen Bereich, wo es seine Herrschaft über Kirche und Staat ausübt. Freilich nicht in derselben Weise: Während Regnum Christi und Kirche

---

2 Äußerer Anknüpfungspunkt für diese Vorstellung ist die Pluralbildung »exousiai« (»Gewalten«), die an verschiedenen Stellen des Neuen Testaments Engelmächte bezeichnet und häufig in Verbindung mit anderen himmlischen Wesen – »archai«/»Mächte« (1 Kor 15,24; Kol 1,16; 2,10; Eph 1,21; 3,10; 6,12; Tit 3,1), »thronoi«/»Throne« (Kol 1,16), »kyriotetes«/»Herrschaften« (Kol 1,16; Eph 1,21), »aggeloi«/»Engel« (Röm 8,38), »dynameis«/»Kräfte« (1 Kor 15,24; 1 Petr 3,22) – genannt wird, in Röm 13 aber, ebenso Tit 3,1 und Lk 12,11 erkennbar die staatlichen Gewalten meint.

3 Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, III/3. Zollikon-Zürich ^{2}1961, S. 535.

»wesenhaft zusammengehören«, Kirche der »Herzpunkt« des Regnum Christi ist, gehört der Staat, vermittelt durch die Engelmächte, in eine »sekundär-christologische Sphäre«. Er »hat also keine vom Reich Christi abstrahierte, eigengesetzlich begründete und sich auswirkende Existenz, sondern ist – außerhalb der Kirche, aber nicht außerhalb des Herrschaftsbereichs Jesu Christi – ein Exponent seines Reiches«.[4] Allerdings ist der Sieg Christi und damit seine Herrschaft noch nicht vollendet, so daß bis zur endgültigen Vernichtung aller Gegner in der Parusie sich die Mächte durch »Emanzipationsbestrebungen« aus ihrer grundsätzlichen Unterstellung unter Jesus Christus – freilich nur zeitweilig und provisorisch – lösen und so eine dämonische Eigenmacht entfalten können. In ihre eigene Dämonisierung ziehen sie den Staat, ihr irdisches Ausführungsorgan, hinein.

Die Hereinholung des Staates in die Lebensordnung der Christen

Von der paulinischen Theologie her sieht man eine »Gesamtschau« vom Leben des Christen im Raum der Gemeinde und seine Bewährung in der Welt und hierin sein verantwortliches Mitwirken im politischen Bereich. Zwischen den beiden Lebenssphären, der kirchlichen und der gesellschaftlich-staatlichen, herrscht nicht Trennung, sondern »notwendige Kontinuität«.[5]

Entnommen wird diese Sicht vor allem dem Römerbrief, besonders den paränetischen Kapiteln Röm 12-15. Das Grundthema wird durch den Begriff der *»agape«*, »Liebe« (12,9 und 13,8-10), bestimmt, der die ganze Reihe der Mahnungen prägt und alles von den Christen geforderte Tun einschließt. Davon ist das Verhältnis zur Staatsgewalt unmittelbar betroffen. Der Staat steht nicht als ein Fremdes in der Reihe christlicher Mahnungen, etwa als naturrechtlich-außerchristlicher Sonderbereich, vielmehr findet er sich ganz im Raum »spezifisch christlicher« Prägung. Nicht die Christen werden einem Allgemeinbereich zugewiesen, wie es Röm 13,1 nahelegen könnte – »Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt« –, vielmehr wird dieser in die Sphäre christlich erneuerten Denkens einbezogen. »Die Mahnung erhebt sich, wo sie zur politischen Verantwortlichkeit wird, ohne ihren christlichen Adressaten auch nur einen Augenblick aus den Augen zu verlieren, ausdrücklich zur Rede an jedermann.« Der Staat ist gleichsam hereingenommen in den Zug der Ordnungen, in dem die Christen ihren Gehorsam Gott, und zwar dem in Jesus Christus offenbaren Gott gegenüber zu betätigen haben.[6]

Die Frucht des Hereingenommenseins des Staates in die Ordnung Gottes, das ihm hier Zukommende, ist nicht allein das Enthobensein aus einer naturrechtlich konstruierten Eigengesetzlichkeit, sondern – komplementär hierzu – die zu bewährende Verantwortung der Christen gegenüber dieser von Gott eingesetzten Gemeinschaftsordnung. In dieser Verantwortung werden die Christen dem Kaiser das Seine geben (Mk 12,17; Röm 13,7). Das ist nicht eine »neutrale moralische Bravheit«, sondern einfach ihr im Glauben an Jesus Christus gelebtes Leben, ihr Leben als Kinder Gottes.

4 Cullmann, Königsherrschaft, S. 28; Barth, Rechtfertigung, S. 30; Christengemeinde, S. 10.

5 Barth, Kirchliche Dogmatik, II/2. S. 797.

6 Barth, Kirchliche Dogmatik, II/2. S. 797; Rechtfertigung, S. 33; vgl. Cullmann, Staat, S. 45.

Im Gebet für die Herrschenden (1 Tim 2,1ff.), in der Verkündigung der göttlichen Rechtfertigung, im Erinnern des Staates an die umfassende Herrschaft Christi werden die Christen dem Staat das geben, was er bedarf, um »rechter Staat« zu sein. Das heißt: Die entscheidende Leistung der Kirche für den Staat besteht darin, daß sie ihren Raum als Kirche behauptet und ausfüllt. Indem sie das Ihre tut, sorgt sie aufs beste auch für das Seine.

Die Hinordnung des Staates auf die Sendung der Kirche

Diese »ontologisch« und von einer bestimmten Auffassung paulinischer Theologie her gewonnene Sicht wird nun weiter spekulativ und zu pragmatischer Nutzanwendung ausgebaut.

Da die Geltung des Staates für alle Menschen es ursprünglich mit der Herrschaft Christi zu tun hat, ist der Staat inhaltlich ganz auf die Kirche und ihre Sendung verwiesen, denn die Kirche allein ist es, die die Herrschaft Christi in der sichtbaren Welt repräsentiert. Der Staat, vorläufig-vergängliche Größe, muß stets für den eschatologisch-endgültigen Anspruch der Kirche verfügbar bleiben, weil im Reich Christi auch »seine Sache des einen Gottes Sache ist«. So hat der Staat in der einen und einzigen Herrschaftswirklichkeit Christi, in der Christus selbst das Zentrum aller Bewegung ist, die Stelle des äußeren Kreises, der in Aufgabe und innerer Legitimation auf die Kirche als inneren, eng mit Christus verbundenen Kreis hin zentriert ist, indem er ihr im Raum aller Menschen Schutz und Entfaltung gewährt. Die Geltung des Staates hat es daher entscheidend mit der Kirche zu tun, von der alles ausgeht und zu der alles zurückführt. Nur von ihr her läßt sich das, worin er für die Welt Geltung hat, bestimmen.

Radikaler noch: Von der Zukunftserwartung der Kirche her ist der irdische Staat »Analogon« zur eschatologischen Wirklichkeit, Vorabbildung der himmlischen Polis. Denn die Hoffnung der Kirche zielt auf Staatliches hin, auf die Ordnung des neuen Äon als einer politischen Ordnung. Als »wahrer Staat«, der der irdische Staat sein und bleiben soll, bedarf er des Gleichnisses des himmlischen Staates, der die Kirche konstituierenden Wahrheit (Gleichnisbedürftigkeit), ist aber auch fähig, jener eschatologisch-politischen Ordnung in sich und seinen Rechtsordnungen Entsprechung zu geben, Spiegelbild dessen zu sein, was den Inhalt des Bekenntnisses und der Botschaft der Kirche ausmacht (Gleichnisfähigkeit).

Die Kirche als das politische Kontinuum

Freilich steht solcher Gleichnisfähigkeit die Unwissenheit des Staates um seine eigentliche Bestimmung entgegen. Er bedarf daher des Dienstes der Kirche, die in ihrem Wissen um das Eschaton den Willen Gottes auch für die Ordnung menschlichen Zusammenlebens in diesem Äon erkennt und den Staat aus seiner Unwissenheit herausführt. »Sie will, daß die vom Himmel her offenbar gewordene und tätige Gnade Gottes in dem auf Erden allein möglichen Material äußerlicher, relativer und vorläufiger Handlungen und Handlungsweisen der politischen Gemeinde abgebildet werde«; sie wartet nicht beziehungslos und umsonst auf die künftige Polis, sondern verkündet die irdisch-vorläufige Rechtsordnung »primär und ultimativ in dieser

ewigen Gestalt«. Alle Initiative zur gleichnishaften Entsprechung des Staates geht daher von der Kirche aus. Sie »erinnert« den Staat an seine Gefährdung, sie »stößt« ihn an mit ihrer »heilsam beunruhigenden Gegenwart«, sie »verteidigt« den Staat gegen den Staat, wo er die Erwartungen nicht erfüllt. Im Rahmen der politischen Möglichkeiten »unterscheidet«, »urteilt« und »wählt« sie, und zwar immer zugunsten des Zusammenhangs mit Gottes Heils- und Gnadenordnung.

In all dem verharrt die Kirche nicht in bloßem Zuwarten, in stiller Hoffnung darauf, ob vielleicht ihrer Verkündigung in der staatlichen Rechtsordnung entsprochen werde, vielmehr greift sie aktiv in die politischen Vorgänge ein: Sie »beteiligt« sich an der Aufgabe des Staates im tätigen Eintreten für die Bürgergemeinde, ist im Raum der Bürgergemeinde »mit der Welt solidarisch« und setzt diese Solidarität »resolut ins Werk«, »macht sich für die Sache der Bürgergemeinde verantwortlich« und »ruft« den Staat mit ihrem Zeugnis »aus der Neutralität, aus der Unwissenheit, aus dem Heidentum heraus in die Mitverantwortung vor Gott«, sie »wacht« über ihn, daß er nicht aus der göttlichen Ordnung herausfalle. Das Voraus der Kirche (eschatologischer Vorgriff) bestimmt das Worin der Geltung des Staates. Ihr eschatologisch-politischer Anspruch schon für das Jetzt macht ihn zum »Annex« und »Außenposten« ihres Dienens in der Welt. Nur in seiner »Verkirchlichung« kann der Staat legitim Geltung beanspruchen. Die Kirche ist die schlechthin maß-gebende Instanz, und der Staat, sofern er wirklich Staat ist, läßt sich von ihrem Eschaton ganz durchdringen. Sein Recht ist nichts als Freiheit für die allumfassende Dimension der Rechtfertigungsbotschaft und dies so sehr, daß man die Gleichung: Staatliches Recht = Freiheitsrecht für die Verkündigung = Inhalt der Rechtfertigungspredigt aufstellen kann. Solches Recht erst, von der Kirche bewirkt und in Anspruch genommen, bedeutet Begründung, Erhaltung und Wiederherstellung allen Menschenrechtes. Mehr noch: In der Verkündigung dieses Rechtes ist es die Kirche, die den Staat im geschöpflichen Raum begründet und erhält. »Wie die göttliche Rechtfertigung das rechtliche Kontinuum ist, so ist die Kirche das politische Kontinuum.«

In diesem geschlossenen System der Entsprechung von Kirche und Staat, in dem die Kirche zugleich Initiator, Katalysator und Wächter des staatlichen Lebens ist, besteht, und das ist nur selbstverständlich, kein Raum für ein Eigenrecht des Staates, das über den Dienst am »wahren Recht« hinausgehen könnte. Indem der Staat zum Reich Christi gehört, hat er »keine der Kirche und dem Reich Gottes gegenüber selbständige Natur«.

Der Staat als Garant der Kirche und ihrer Rechtfertigungsfreiheit

Der Staat kann somit nur Instrument der Kirche für ihren Auftrag in der Welt sein. Das ist auch dort bestimmend, wo der Staat in »relativer Selbständigkeit« zu walten, wo er am ehesten ein Eigenes seines Auftrags wahrzunehmen hätte: im Vorgang des Raumschaffens und der Bereitstellung selbst, d. h. im ordnenden Tun gegenüber dem Chaos einer Welt, in der Gottes Gnadenwirken noch nicht – oder nicht mehr – Gehorsam findet. Im Raum des nicht erneuerten Denkens (Röm 12,2) gilt es der zerstörenden Kraft menschlichen Nach-oben-Strebens zu wehren, gilt es zwischen Gut und Böse, und zwar eines sich am Rechtfertigungsgeschehen erweisenden Gut und Böse, zu unterscheiden und das Böse durch eine Ordnung des Schwertes, des Zwangs

und der Furcht in die Schranken zu weisen. Im strafenden und vergeltenden Tun, das jenen geordneten, für die Verkündigung benötigten Raum schafft, gelangt der Staat zur tiefsten, göttlichen Bedeutung seiner selbst: Er bezeugt Gottes Zorngericht und erfüllt darin seinen möglichen, ihm aufgetragenen »Gottesdienst«, einen Gottesdienst freilich, der gegenüber einer übermütig andrängenden Welt gnadenlose Gestalt annimmt. »Wo es sich nur darum handelt, für die Verkündigung und die Erkenntnis der Gnade Zeit und Freiheit zu schaffen . . ., da muß die Gnade selbst die Gestalt einer gnadenlosen Ordnung annehmen und aufrechterhalten.«

Seine so näher qualifizierte »relative Selbständigkeit« übt der Staat ganz in werkzeuglicher Bindung an die Kirche aus. Das Erwirken äußerer Ordnung und relativen Friedens geschieht nicht um ihrer selbst, um des bloßen menschlichen Wohlseins willen, so daß die Kirche lediglich im Rahmen einer gegebenen selbstzwecklichen menschlichen Ordnung handeln könnte, vielmehr sind sie orientiert an der alle Menschen betreffenden Funktion der Kirche selbst. Staatliches Raumgeben ist nicht einfach Gewährenlassen der Kirche unter vorhandenen Bedingungen, sondern aktives Geben der von ihr je benötigten Freiheit. Es trägt somit das Merkmal dynamischen Sich-Anpassens an die Erfordernisse kirchlich vermittelten Rechtfertigungsgeschehens.

Im werkzeuglichen Schutz vor einer eigenmächtigen Welt und in der Gestaltung seines Rechts nach den Bedürfnissen der Rechtfertigungsfreiheit einschließlich ihrer institutionell-kirchlichen Dimension »garantiert« der Staat die Existenz der Kirche. Das ist ihre »allen Ernstes« an den Staat gerichtete Erwartung. Dazu gehört auch die Sorge des Staates für sich selbst. Nur wenn der Staat nicht zuwenig Staat ist, wenn er sich nicht seiner legitimen relativen Gewalt begibt, positiv gewendet: nur wenn er sich als Schwert- und Furchtordnung treu bleibt, wird er seiner unchristlichem Chaos wehrenden Aufgabe gerecht werden. Dazu gerade ist ihm seine Gewalt von Gott gegeben, darin ist er Gestalt der gnädigen Geduld Gottes.

Damit ist zugleich eine Grenze des Staates bezeichnet: die Unterschreitung seines Auftrags, die, im Zurückweichen vor der Eigenmacht der Welt, nötige und mögliche Freiheit für die Kirche vergibt. Die andere Grenze liegt im Überschreiten seiner Bestimmung als Werkzeug, worin er sich, von Christus und Kirche unabhängig, einen Bereich eigenständigen Gestaltens schafft und – mehr sein wollend als gesicherter Raum für das Wirken der Kirche – ihr zustehende und beanspruchte Freiheit vorenthält. Dann ist der Staat widergöttlich. Einen geschöpflich verantworteten Raum selbständigen Handelns zwischen willenloser Verfügbarkeit für Christus-Kirche und Dämonie gibt es nicht. Der Staat ist entweder »Diener Gottes«, »Instrument Gottes«, »Analogon« der himmlischen Stadt, »wahrer Staat«, einfach »Staat als Staat«, oder er ist »Instrument des Teufels«, »das Tier« aus dem Abgrund (Off 13), »Entartung und Zerfall«, »unrechter Staat«, »Anarchie« u. ä.[7]

7 Die Einordnung des Staates in eines der beiden Extreme gehört zum Charakteristischsten der christokratischen Theorie. Vgl. die zahlreichen Beispiele bei Barth, Christengemeinde, S. 16, Rechtfertigung, S. 36, 37, 39, 45 und bei Cullmann, Staat, S. 37, 40, 47, 52, 63.

Die Einheit des christlichen Lebensvollzugs als politischer Gottesdienst

Der Einheit der Herrschaft Christi über Kirche und Staat entspricht seitens des gehorsamen Menschen die Einheit eines ungeteilten christlichen Lebensvollzugs im Kirchlichen wie im Politischen. Der Christ scheidet nicht zwischen christlicher und bürgerlicher Verantwortung – das wäre »dualistische Mythologie«, schizophrene »Doppelexistenz« –, sondern vollzieht die eine Verantwortlichkeit in der anderen jeweils mit. Er wird sich dem Staat als in den christlichen Lebensvollzug hereingeholte politischen Ordnung, innerhalb der ihm hier zugewiesenen Funktion, selbstverständlich unterordnen (Röm 13,1). Er entspricht damit einfach der Bestimmung, die Gott dem Staat und ihm, dem Christen, in ihrer Zuordnung für die Dauer dieses Äons gegeben hat. Konkret heißt dies, daß er den Staat in allem, was er für das Reich Christi tut, unterstützt. Das ist zuerst das Erstreiten und Bewahren des für den speziellen Auftrag der Kirche erforderlichen Freiraums gegenüber einer sich dem christlichen Anspruch (Röm 12,1-2) verweigernden Welt. Der Christ tut hier das Seine, indem er das raumschaffende Wirken des Staates, auch in seiner Gnadenlosigkeit als Gestalt der Gnade Gottes, als Gottesdienst des Staates begreift und die dem göttlichen Auftrag entsprechende Ehre und Anerkennung gewährt. Dazu gehört die Erhaltung der Existenz des Staates als solcher, denn er weiß, daß die Kirche um ihrer eigenen Sendung willen jenes antichaotischen Dienstes bedarf. So gibt sie dem Staat Steuern und Zölle, Furcht und Ehre und alles zur Erhaltung seiner Institutionalität als solcher Notwendige (Röm 13,7).

Im übrigen bleibt die Kirche nicht indifferent gegenüber einer christlichen oder unchristlichen Verwirklichung des Staates, nimmt die staatlich-gesellschaftlichen Abläufe nicht einfach hin – das wäre falsche Untertanengesinnung –, sondern ihre Unterordnung stellt sich als Einordnung in die Aufgabenrelation Kirche - Staat dar. Das heißt, da die Kirche als Wissende den Staat besser versteht als er sich selbst, Wahrnehmung »politischer Pflichten«: Mitgestalten und Mitverantworten der durchaus »profanen Aufgabe« der Aufrichtung des weltlichen Rechts. Genauer noch: zuerst und eigentlich nicht Mitverantworten, sondern Verantworten, indem sie sich betend für den Bereich aller Menschen – auch staatsbürgerlich – verantwortlich macht, dann den Staat in die Mitverantwortung vor Gott stellen, Verantwortung für den Staat übernehmen und ein »prophetisches Wächteramt« über ihm ausüben. Die Kirche, ganz künftige Polis, entflieht nicht aus der irdischen Polis. Sie ist in ihrer irdischen Fremdlingschaft für den Staat »mithaftbar«, aber im ganzen Ernst der neutestamentlichen Weisung: indem sie im Raum aller Menschen politisch mitwirkend und mithandelnd das Irdisch-Menschliche dennoch nicht zu dem Ihrigen macht, sondern es nach dem Bild ihrer eigenen Zukunftserwartung vorausgestaltet.

In diesem allseitigen Umgestalten beteiligt sich die Kirche prinzipiell kritisch an den Fragen um das am meisten sachgemäße System des politischen Wesens, scheidet sie die Geister, unterscheidet rechte und schlechte staatliche Ordnung und prüft in ihrem Unterscheiden, Urteilen, Wählen und Wollen das von Fall zu Fall Erforderliche, »das dann wohl auch politischen Kampf bedeuten kann und muß«. Barth zieht diese von Röm 13 hergenommene Linie – »in einer sinnvollen Verlängerung der dort gegebenen Antworten« – ins politische Tagesgeschehen aus, wo sich die politische Pflicht des Christen konkret zu bewähren hat an Fragen wie Eidesleistung und Militärdienst, wie

Richtigkeit von Gesetzen, wie Rechtsstaatlichkeit und soziale Gerechtigkeit, wie Freiheit und Gleichheit, wie Geheimpolitik, Nationales und Internationales, wie christliche Parteigründung und Äquidistanz von Kirche zu politischen Parteien. Auch geeignete Mittel werden genannt: Eingaben, Proklamationen, Stellungnahmen und – mit mehr oder weniger kirchlicher Autorität – christliche Journalistik und Schriftstellerei. Selbst die konkrete Staatsform ist aus der Tendenz von Röm 13 herauszulesen: Sie hat die Gestalt der Demokratie, wie sie in den freien Völkern, »wenn nicht verwirklicht, so doch mehr oder weniger ehrlich und deutlich gemeint und angestrebt ist«. Es gibt eine »Affinität« zwischen Christengemeinde und demokratisch verfaßter Bürgergemeinde.

In ihrem christlich-politischen Unterscheiden, Wählen und Sich-Einsetzen steht die Kirche in Treue zu ihrem ureigenen Auftrag, ist auch ihr politisches Handeln »Bekenntnis« zu der einen Herrschaft Christi. Das ist ihr »politischer Gottesdienst«, den sie dem Staat und allen Menschen als Teil des ihr aufgetragenen »vernünftigen Gottesdienstes« (Röm 12,2) leistet. Es ist das »Gebet« für die weltliche Ordnung, das sie, in priesterlicher Funktion, politisch wirksam als »verantwortliches Eintreten der Christen für den Staat« einbringt. Indem die Kirche so betet und ganz den ihr gebührenden Raum ausfüllt, Kirche und nichts als Kirche ist, leistet sie ihren schuldigen Dienst für den Staat, damit er Staat und nichts als Staat sei. Darin »garantiert« die Kirche das politische Wesen, darin achtet sie das »Gut ihrer eigenen Hoffnung«.

Das tut sie nicht aus Furcht vor der richtenden Gewalt des Staates – sie ist ja in die Gnadenordnung einbezogen –, sondern um des Gewissens willen (Röm 13,5), »um der Erkenntnis Gottes und seiner Herrschaft willen, weil er (der Christ) weiß und will, daß Gott durch die Begründung und Aufrechterhaltung auch dieser Ordnung gepriesen wird.«

Überschreitet der Staat seine Grenzen, beansprucht er mehr zu sein als nur Staat, nämlich Gott, und das ist immer schon gegeben mit der Verweigerung des von der Kirche erwarteten Raumschaffens und Rechtgebens (nicht zu reden von der aktiven Bekämpfung der Kirche), wird sie das Ihre gleichwohl nicht versäumen, wird dem Staat auch dann noch das Seine geben: das Notwendige zu seiner Existenz, finanzielle Mittel, Achtung und Ehre. Wesentlicher aber noch wird sie den unabdingbaren Fortgang ihrer Verkündigung, ihres Mahnens und Erinnerns und gegebenenfalls des aktiven Entgegentretens sicherstellen. Dabei wird sie nicht selbst zur Gewalt greifen, unter Umständen aber – als *ultima ratio* zur Wiederherstellung rechter Obrigkeit – gewaltsame Konfliktlösungen »gutheißen«, »unterstützen« und sogar »anregen«. Sie wird keinesfalls diesen ihren schuldigen Dienst dem Staat gegenüber aufgeben und durch Schweigen oder Fügsamkeit mit einem entarteten Staat kollaborieren, sie wird besser Leid, Verfolgung und sogar das Martyrium auf sich nehmen und so den Staat zurückrufen, jedenfalls aber Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apg 5,29), weil jede menschliche Autorität nur Geltung haben kann, soweit sie der Ordnung Gottes entspricht.[8]

---

8 Siehe zum Ganzen Lutz Pohle, Die Christen und der Staat nach Römer 13. Mainz 1984, insbesondere S. 73-99, 111-118, 131-138, 149-156; zur Beurteilung 167-170.

Kirche und modernes Bewußtsein

Von Ernst-Wolfgang Böckenförde

Will man sich über das Verhältnis der Kirche zum modernen Bewußtsein Gedanken machen, bedarf es zunächst einer Vergewisserung darüber, was dieses moderne Bewußtsein (man kann auch sagen: das moderne Denken) spezifisch kennzeichnet (I.). Sodann ist zu fragen, ob und in welcher Weise die Kirche als ein Faktor der Hervorbringung des modernen Bewußtseins (II.) oder als ein solcher der Abwehr dieses Bewußtseins (III.) wirksam geworden ist. Auf dieser Grundlage soll dann überlegt werden, welche Position der Kirche angesichts der gegenwärtigen Krise des modernen Bewußtseins zukommt, inwieweit von ihr hier Hilfe und Orientierung ausgehen kann (IV.).

I.

Eine Kennzeichnung des modernen Bewußtseins kann an dieser Stelle nicht umfassend gegeben werden. Sie wird nur, aber auch insoweit versucht, als es für die Behandlung des Themas von Bedeutung ist.

1. Das moderne Bewußtsein ist ein durchaus weltliches und säkularisiertes Bewußtsein. Es betrachtet die umgebende Welt und die Ordnungen menschlichen Zusammenlebens weltlich-rational, als »natürliche« Gegebenheiten im Unterschied zu »übernatürlichen« Wirklichkeiten. Weltlich-natürlicher und religiös-übernatürlicher Bereich bilden keine Einheit, sondern stehen nebeneinander. Die Fragen der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens werden in einer Weise behandelt und zu lösen gesucht, daß die Gottesfrage und was aus ihr folgt offenbleiben und dahinstehen kann.[1] In diesem Sinn ist das moderne Bewußtsein nicht theozentrisch, sondern anthropozentrisch; und dies in einer Weise, die von der religiös-theologischen Bestimmung des Menschen abstrahiert. Darin liegt zugleich sein emanzipatorischer Zug.

2. Die Anthropozentrik des modernen Bewußtseins ist aus sich heraus nicht gemeinschaftsbezogen, sondern auf das einzelne Individuum ausgerichtet. Im Mittelpunkt steht der isolierte Einzelmensch, seine Freiheit, sein Recht, seine individuellen Lebenszwecke und Bedürfnisse. Von dort her wird die politisch-soziale Ordnung gedacht und legitimiert: Ausgangs- und Zielpunkt ist der Einzelmensch als auf sich gestelltes, selbstbestimmtes, in vorgegebene Ordnungszusammenhänge nicht eingebundenes Individuum. In dieser Ausrichtung auf den Einzelmenschen ist das moderne Bewußtsein zugleich *gleichheitlich* orientiert. In ihrer Freiheit, Selbstbestimmung und ihren Bedürfnissen sieht es alle Menschen gleichberechtigt: Von Natur oder von Blutes wegen gibt es nicht hoch und niedrig, nicht Überordnung und Unterordnung. Es ist ein Ethos einzelmenschlicher Freiheit und Gleichheit, woraus sich das Zusam-

1 Vgl. E.-W. Böckenförde, Politische Theorie und politische Theologie. In: Taubes (Hrsg.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, 1983, S. 16f.

menleben gestalten soll.[2] Das schließt, wie die Erfahrung zeigt, kollektive Verwirklichungsformen verschiedenster Art nicht aus; diese bleiben jedoch in einer Mittelfunktion, ändern den individualistischen Bezugspunkt nicht in Richtung auf transpersonale, überindividuelle Güter und Ordnungen, die die einzelmenschliche Bedürfnisnatur überschreiten.

3. Das moderne Bewußtsein ist, und dies in mehrfacher Hinsicht, durch einen Zug zur Rationalität bestimmt.

Diese Rationalität wendet sich einmal gegen vor-rationale Bindungen und Unbefragbarkeiten, wie sie etwa im Mythos und in Tabus bestehen. Sie zielt dabei auf die Irrelevanz übergeordneter, nicht von der Vernunft selbst legitimierter Autoritäten für das Fragen und Denken der Menschen.

Die Rationalität versteht sich zum andern nicht als vernehmende, an einer geglaubten oder überlieferten universalen Ordnung der Zwecke ausgerichtete Vernunft (Ratio im Sinne der mittelalterlichen Scholastik), sondern als von solcher Ausrichtung und Einbindung im vorhinein befreite, auf sich selbst gestellte, autonom-zwecksetzende Vernunft. Sie unterwirft, aufgrund von ihr selbst festgelegter leitender Zweckideen, durch das ihr zu Gebote stehende Erkenntnisvermögen alle Lebensbereiche ihrem eigenen Ordnungs- und Geltungsanspruch. In diesem Sinne versteht sie sich als universal. Alle öffentlichen Geltungsansprüche müssen sich in einem prinzipiell unbegrenzten Diskurs behaupten und als konsensfähig herausstellen.[3]

Diese Rationalität formt sich drittens als wissenschaftliche Vernunft i. S. einer instrumentellen und funktionalen Rationalität aus. Als solche trägt sie den universalen Anspruch der naturwissenschaftlich, d. h. kausal-gesetzlich und hypothetisch-funktional argumentierenden Vernunft, in dem das wissenschaftlich Aussagbare auf das empirisch Verifizierbare und Quantifizierbare sowie das Funktionale beschränkt wird. Sie drängt das teleologische, an substantiellen und Sinngegebenheiten orientierte Denken als nicht-rational, weil nicht in ihrem Sinn objektiv bestimmt, in die Defensive und verwehrt ihm den Anspruch der Rationalität.

4. Dem modernen Bewußtsein ist – als Folge und Erscheinungsform seiner Rationalität – ein sachhaftes, instrumentelles Verhältnis zu den Gütern und zur umgebenden Welt eigentümlich. Die Dinge der Welt und die Kräfte der Natur erscheinen als bloßes Material für die Entfaltung und Ausdehnung des Menschen, Objekt der Beherrschung und Ausnutzung. Dieses Bewußtsein ist komplementär zu der selbstbezogenen, auf das Individuum und seine Entfaltung ausgerichteten Freiheitsvorstellung, die auch die Mitmenschen lediglich als Grenze der eigenen Entfaltung sieht (vgl. 2.). Zwei Ausprägungen dieses Bewußtseins seien besonders erwähnt:

a) Ein ganz und gar sachhaftes, auf beliebige Verfügbarkeit zielendes Eigentumsdenken. Eigentum erscheint nur als Objekt, Material des eigenen Gestaltungswillens und der eigenen Interessenbefriedigung, nicht als etwas Anerkanntes, das dem Subjekt auch gegenübersteht. Von dieser Art Eigentumsdenken werden heute nicht

2 Programmatisch insofern Art. 1 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 4. 8. 1789: »Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede können nur auf den gemeinsamen Nutzen gegründet sein.«

3 Dies ist der Grundsatz der Theorie des kommunikativen Handelns und herrschaftsfreien Diskurses bei J. Habermas.

nur bewegliche und unbewegliche Sachen umgriffen, sondern alles, was dem Menschen nützlich sein kann: hergestellte Waren ebenso wie Bodenschätze, Pflanzen, Tiere, Natur und Umwelt, schließlich auch die Freiheit selbst und das wachsende Maß an Freizeit, das in den westlichen Industriegesellschaften verfügbar ist.

b) Die Freisetzung des individuellen Erwerbsinteresses als motorisches und strukturierendes Prinzip des wirtschaftlichen Prozesses. Nicht die Befriedigung der notwendigen oder auch gehobenen Lebensbedürfnisse der Familie, der engeren und weiteren sozialen Gemeinschaft, bildet den Ausgangs- und strukturierenden Bezugspunkt des wirtschaftlichen Geschehens, sondern das ›natürliche‹, als Recht anerkannte Erwerbsinteresse der einzelnen, das keiner weiteren inhaltlichen Orientierung unterliegt.[4] Die Befriedigung der Lebensbedürfnisse tritt dabei zwar ein – mit erstaunlichem Effekt, wie die westlichen Industriegesellschaften zeigen, aber als Nebenfolge, sozusagen »hinter dem Rücken«. Und es geschieht um den Preis, daß die unbegrenzte Ausdehnung, sei es im Gebrauch und Verbrauch der Bedarfsgüter, der Produktion und Konsumtion von Leistungen und Gütern, der Vergrößerung von Erwerb und Besitz fortschreiten kann. Wachstum ist nicht teleologisch, durch Beziehung auf ein bestimmtes Gut bestimmt, es erscheint als in sich selbst legitimierter Prozeß quantitativer Ausdehnung (exponentielles Wachstum).

5. Grundlegend für das moderne Bewußtsein ist ein charakteristisches Fortschrittsdenken. Die Entwicklung der Welt und die Entfaltung des Menschen schreitet fort, in einem kontinuierlichen, jeweils Verbesserung und höhere Entwicklung bringenden Prozeß. Sein Ziel ist unbestimmt, aber der Weg führt immer weiter aufwärts. Fortschritt ist der Modus des Geschehens in grenzenloser Ausdehnung der geistigen, technischen und materiellen Möglichkeiten des Menschen. Die einzelmenschliche Perfectibilité bringt sich zu voller Entfaltung und Ausdehnung hin zu einer universalen Freiheit, Gleichheit und Wohlfahrt der einzelnen Menschen ermöglichenden und sichernden wissenschaftlich-technischen Zivilisation.

6. Ungeachtet seiner Prägung durch eine individualistisch konzipierte, von vorgegebenen und vorfunktionalen Bindungen freisetzenden Rationalität und deren Ausprägung ist das moderne Bewußtsein *anfällig* für den Umschlag in den Totalitarismus. Totalitarismus wird hierbei verstanden werden als die totale, auch gesinnungsmäßige Inpflichtnahme der Menschen und die unbegrenzte, die personale Freiheit nicht achtende Disposition über sie für bestimmte kollektive Zwecke, die sich ihrerseits ideologisch ausweisen. Solcher Umschlag in den Totalitarismus tritt schon in der Französischen Revolution (in der Form der Jakobiner-Herrschaft) hervor. Insbesondere im 20. Jahrhundert erweist er sich in der Form faschistischer Bewegungen, des Nationalsozialismus und des bolschewistischen Kommunismus als geschichtsprägende politische Kraft. Seine kontinuierliche Wiederkehr verbietet es, das Auftreten des Totalitarismus nur als »Relikt« früherer, durch das moderne Bewußtsein prinzipiell überwundener politisch-sozialer Strukturen und Bewußtseinsformen anzusehen. Im

4 Typisch insofern die Eigentumstheorie von John Locke, Two treatises on government, Teil 2, §§ 24 u. 46. Die Güter der Erde sind den Menschen insgesamt zugewendet, damit sie ihr Leben führen können. Gerechtes Eigentum hat deshalb dort seine Grenze, wo jemand etwas von seinem Besitz ungenutzt verderben läßt und es damit anderen entzieht. Da jedoch Geld, Metall und Diamanten nicht verderben, können sie unbegrenzt angehäuft werden. Der Weg zur unbegrenzten Kapitalakkumulation ist freigegeben.

modernen Bewußtsein selbst muß eine Disposition für solchen Umschlag enthalten sein. Dahinter steht die Frage, ob und inwieweit individualistisch-funktionale Rationalität und Totalitarismus prinzipiell entgegengesetzt oder in der Wirklichkeit menschlicher Lebenswelt einander komplementär zugeordnet sind.

II.

Entgegen einer heute vielleicht verbreiteten Perspektive lassen sich mehrere Wirkungsfaktoren aufzeigen, vermöge deren die Kirche[5] die Herausbildung des modernen Bewußtseins gefördert, wenn nicht gar erst ermöglicht hat. Dafür ist es freilich erforderlich, nicht erst in der Gegenwart anzusetzen, sondern ein gutes Stück in die Geschichte zurückzugehen.

1. An erster Stelle ist die Herausbildung der Unterscheidung und Trennung von »geistlich« und »weltlich« in den Auseinandersetzungen zwischen Kaiser und Papst im Investiturstreit zu nennen. Sie bedeutete die Aufsprengung der religiös-politischen Einheitswelt des frühen Mittelalters vom Grunde her, auch wenn sich das in der realgeschichtlichen Auswirkung erst später darstellte. Indem Augustins Unterscheidung von Weltreich und Gottesreich, die er einer frühchristlichen Theologie der religiös-politischen Einheitswelt entgegengestellt hatte, aufgenommen und theologisch wie kirchenpolitisch fortgeführt wurde,[6] ergab sich vom Ansatz her eine Delegitimation der religiös-politischen Einheitswelt, wie sie im frühen Mittelalter bestimmend war. Politik wurde als eigener, aus dem Begründungszusammenhang christlicher Geschichtstheologie und Endzeiterwartung gelöster Bereich konstituiert, der einer weltlich-rationalen Begründung ebenso fähig wie bedürftig war.

Dem steht nicht entgegen, daß die erste und unmittelbare Auswirkung der Trennung von »geistlich« und »weltlich« die Grundlegung des kirchenherrschaftlichen (hierokratischen) Systems des hohen und späten Mittelalters war. Denn die Voraussetzung hierfür war eben die Anerkennung der Weltlichkeit, die prinzipielle Säkularisation der Politik. Gerade und erst als weltliches Herrscherhandeln, das nicht mehr konstitutiv einen Teil des »reichskirchlichen Weltganzen« bildete, konnte das Tun des Herrschers den Geboten des christlichen Glaubens unterstellt werden und konnten die Träger der geistlichen Gewalt, da es ihnen zukam, über die Auslegung und Einhaltung dieser Gebote *ratione salutis* zu wachen, eine Bestimmungsgewalt gegenüber der Politik in Anspruch nehmen.

Das Verhältnis konnte sich indes auch umkehren. Denn mit der gleichen Logik, mit der das weltliche Herrscherhandeln *ratione salutis* in den Zuständigkeitsbereich der

---

5 Hier und im folgenden meint »Kirche« nicht lediglich die hierarchische Kirche in ihren Ämtern und Amtsträgern, vielmehr die Glaubensgemeinschaft im ganzen, das pilgernde Gottesvolk in der Zeit; dazu gehört auch das in der Kirche lebendige Glaubensgut, das Wirkungen im Denken und Handeln der Gläubigen – zuweilen auch gegen das kirchlich-institutionelle Denken gerichtet – hervorruft, sowie die Theologie als Reflexion und geistige Entfaltung der göttlichen Offenbarung.

6 Albert Mirgeler, Rückblick auf das abendländische Christentum, 1961, S. 109ff.; Friedrich Kempf SJ, Die innere Wende des christlichen Abendlandes während der gregorianischen Reform. In: Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Band III, 1, 1966, S. 497-506.

geistlichen Gewalt gezogen worden war, konnte das geistliche Handeln wegen seiner fraglosen weltlichen Auswirkungen *ratione ordinis politici* der Zuständigkeit der weltlichen Gewalt unterworfen werden. Die Argumentationsbasis war beide Male die nämliche: die Entzweiung und der daraus hervorgehende Dualismus von geistlichem und weltlichem Bereich, ungeachtet der zwischen ihnen bestehenden Beziehungen, sowie die darin eingeschlossene ›Freisetzung‹ des weltlichen Bereichs zu sich selbst.[7] Von daher ergibt sich die Frage, inwieweit Theorie und Praxis des weltlichen Staates, Religionsfreiheit als Prinzip der Zuordnung von geistlichem und weltlichem Bereich, auch der damit gegebene notwendige Verzicht der christlichen Religion auf die Existenzform des öffentlichen Poliskults, nicht von der Kirche selbst und aus ihrem Denken heraus grundgelegt worden sind.

2. Von kaum geringerer Bedeutung ist die christlich-kirchliche Begründung der Subjektstellung und Personwürde des einzelnen. Indem die christliche Lehre den einzelnen Menschen als Ebenbild Gottes begreift, ihm eine unsterbliche, von Gott geschaffene Seele zuschreibt und seine endgültige Bestimmung im ewigen Heil, d. h. der Anschauung Gottes sieht, verleiht sie ihm einen unverlierbaren Status, das Dasein um seiner selbst willen. Zwar hatte der Gedanke der Individualität und Unverfügbarkeit der Person schon in der antiken Philosophie, nicht zuletzt der Stoa, eine Ausformung erfahren; aber seine Unabdingbarkeit erhielt er erst durch die christlich-kirchliche Lehre vom Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes. In ihr wurde jeder einzelne Mensch ›unmittelbar zu Gott‹ gestellt und ihm in der Ebenbildlichkeit Anteil (im analogen Sinn) an seiner Herrlichkeit zugesprochen. Es ist nicht bloße philosophische Spekulation, sondern hat seinen Grund in erfahrbarer geschichtlicher Wirklichkeit, wenn Hegel sagt, das Prinzip der Subjektivität, die Subjektstellung und Unverfügbarkeit des einzelnen, sei mit Jesus Christus in die Welt gekommen.[8] Auch hier ist es kein Einwand, daß kirchliche Doktrin und Praxis sich zu diesem Prinzip über Jahrhunderte hinweg immer wieder in Widerspruch gesetzt haben. Als Tatsache kann dies schwerlich bestritten werden; es sei nur an Inquisition und Ketzerverbrennung, Verweigerung der Anerkennung der Glaubensfreiheit im äußeren Rechtsbereich bis in das 19. Jahrhundert hinein, für die katholische Kirche bis ins 20. Jahrhundert, Distanznahme gegenüber Prinzip und Inhalt der Menschenrechte als Freiheitsrechten der einzelnen um ihrer selbst willen bis ins 20. Jahrhundert erinnert. Aber dies beweist noch nichts dagegen, daß diese kirchlichen Positionen und Verhaltensweisen von *innen* her, d. h. von dem in der Kirche wirksamen und lebendigen christlichen Glauben und Glaubensvollzug aufgesprengt und ihrer Rechtfertigung beraubt wurden und daß dies in den weltlichen Bereich hinein eine bewußtseinsbildende und umbildende Kraft entfaltete. Thomas von Aquin, der einerseits die Bestrafung der Ketzer durch den ›weltlichen Arm‹ rechtfertigte, vertrat andererseits entschieden die These, daß das

7 E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. = Ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit, 1976, S. 47ff.

8 G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Ausgabe Glockner, 3. Aufl., 1949, S. 409-430 (427f.); ders., Grundzüge der Philosophie des Rechts, Ausgabe Glockner, 3. Aufl. 1952, S. 185, 266.

persönliche Gewissen, auch das objektiv irrige persönliche Gewissen, für das Handeln des einzelnen die letztverpflichtende und ihn rechtfertigende Instanz sei.[9] Und in den Ordensregeln der Franziskaner aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts ist niedergelegt, daß der Mönch nächst seinem Oberen seinem Gewissen verantwortlich sei.[10] War es etwas anderes als eine weitere Entfaltung dieses Prinzips und seine Reklamation auch für die äußere Rechtssphäre, wenn die protestierenden Reichsstände in Speyer sich 1529 darauf beriefen, daß »in den Sachen Gottes Ehr und unser Seelen Seeligkeit belangend, ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben muß«? Das Prinzip der Subjektivität, die Unverfügbarkeit des Gewissens und der Person für den Staat, aber auch für die Kirche, waren hierin schon beschlossen.

3. Ein weiterer Faktor ist die vom kirchlich-christlichen Denken ausgehende Entsakralisierung (Entheiligung) der Welt. Die Welt insgesamt erscheint nicht mehr als etwas Heiliges, in sich Göttliches, sie ist vielmehr Werk und Schöpfung Gottes und als solche den Menschen anvertraut: »Machet Euch die Erde untertan«.[11] Gott selbst ist *außerhalb* der Welt, ist nicht ihr Teil, sondern ihr Schöpfer, der über sie verfügen kann, und die Welt als solche hat keinen Anteil am Göttlichen. Die so zur (bloßen) Natur gewordene Welt kann für die Menschen sachlicher Gegenstand, Objekt ihrer Betätigung werden, verfügbar für die eigenen, selbstgesetzten Zwecke.

Die Tragweite dieses neuen Weltverhältnisses bedarf keiner weiteren Erklärung. Der Mensch weiß und fühlt sich nicht mehr eingebunden in ein ihn umgreifendes, göttlich durchwirktes Weltganzes, das für ihn unverfügbar ist und das anzutasten Frevel wäre. Er weiß sich selbst Gott zugehörig und nicht der Welt, aber beauftragt und ermächtigt, sich die Welt zum Besitz zu machen, sie seinen Zwecken zu unterwerfen. Es ist kaum zu weit gegriffen, hierin eine wesentliche geistige Voraussetzung für die Freisetzung von Naturwissenschaft und Technik, ja für die grandiose Erschließung und Ausnutzung der Natur für die Zwecke der Menschen zu sehen, wie sie für das moderne Bewußtsein charakteristisch ist.

4. Tragende Bedeutung für die Hervorbringung des modernen Bewußtseins hat ferner die durch das kirchliche Denken erfolgte Annahme des Naturrechts als ethisch-rechtlicher Normgrundlage des sozialen und politischen Handelns. Durch diesen Rezeptionsvorgang wurde nicht nur das Recht, sondern das soziale und politische Handeln allgemein aus einer sakralen ebenso wie einer unmittelbar religiösen Einbindung gelöst; es fand und erhielt eine *rationale* Legitimationsgrundlage. Als im Naturrecht grundgelegt soll das Recht und soll soziales und politisches Handeln das der menschlichen Natur Gemäße zu seinem Inhalt haben. Das Recht und die soziale und politische Ordnung bestimmen sich nicht mehr als etwas Heiliges, das aus göttlicher oder prophetischer Weisung hervorgeht, sie sind etwas rational Erkennbares, vernünftig Gestaltbares.

Der damit entbundene Verweltlichungs- und Rationalisierungsvorgang bleibt frei-

9 Thomas v. Aquin, Summa theologiae, I, qu 19 art. 5 u. 6; II. II qu 104 art. 1. ad 1; H. Welzel, Vom irrenden Gewissen, 1949, S. 8ff.

10 Leo Moulin, Historia non facit saltus. MS, S. 18. Demnächst in: Böckenförde/Spaemann (Hrsg.), Menschenrechte in christlich-theologischem und säkularem Verständnis. Stuttgart 1986/87.

11 Romano Guardini, Das Ende der Neuzeit. 1951. S. 15ff., 21ff.; Joseph Ratzinger, Schöpfung. In: Lexikon für Theologie und Kirche. 10. Aufl. Band IX 1964, S. 460-466 (463f.).

lich zunächst verborgen oder noch rückgebunden, weil dabei die Natur selbst als Schöpfung Gottes begriffen wird. Dadurch ist Gott auch der Urheber des Naturrechts. Gleichwohl darf ein prinzipieller Schritt und Einschnitt nicht übersehen werden. Denn Natur- und Vernunftbegriff, einmal als Norm-Instanz anerkannt, entwickelten aus sich selbst eine forttreibende Kraft, um sich von solch religiös-theologischer Vorbestimmtheit abzulösen. Die Vorbestimmtheit war auf der Argumentationsgrundlage von Vernunft und Natur kein *essentiale* mehr; beide Begriffe konnten auch unabhängig von einem religiös-theologischen Bezug bestimmt werden. Sie *waren nicht mehr durch eine religiöse Weltordnung konstituiert, sondern allenfalls auf sie hin vermittelbar.* Dies wird an nichts so deutlich wie an dem Umstand, daß schon alsbald das Religiöse als das *Übernatürliche* bestimmt wurde; das Natürliche, mit den Mitteln der Vernunft Erkennbare wurde als das davon Unabhängige, in sich selbst Stehende begriffen und abgegrenzt.[12] Auch die berühmte Frage, ob die Gebote des Naturrechts nicht auch dann gelten würden, wenn es Gott nicht gäbe (was zu denken im übrigen schrecklich sei), ist entgegen einer verbreiteten Meinung nicht erst von den Vertretern des Vernunftrechts, sondern bereits in der späteren Scholastik, genauer zu Beginn des 15. Jahrhunderts, gestellt worden.[13] Ist es, so gesehen, wirklich das Heraufkommen von etwas ganz anderem, wenn im Vernunftrecht des 17. und 18. Jahrhunderts die Natur ihre theologisch-metaphysische Bestimmung zunehmend und ausdrücklich verliert, zur ›reinen‹, in sich stehenden, schließlich von den empirischen Gegebenheiten her erschlossenen (Bedürfnis-)Natur wird, die Vernunft aus der vernehmenden zur autonomen, auf sich selbst und ihre leitenden Zwecksetzungen gestellten Vernunft?

III.

Das Verhältnis der Kirche zu Grundlagen und Inhalt des modernen Bewußtseins ist indessen keineswegs ein einseitig-positives. Die Kirche ist nicht nur als Faktor der Hervorbringung, sondern auch als Faktor der Abwehr des modernen Bewußtseins aufgetreten und wirksam geworden. Die wichtigsten dieser Abwehrpositionen sollen ebenfalls kurz geschildert werden.

1. Eine erste Abwehrposition zeigt sich in der jahrhundertelangen Ablehnung der Toleranz und der Religionsfreiheit als äußeres, weltliches Recht. Zwar gibt es hier gewisse Unterschiede zwischen der katholischen Kirche auf der einen, den reformatorischen Kirchen auf der anderen Seite; in dem entscheidenden Zeitraum, während Reformation und Gegenreformation und bis ins 18. Jahrhundert hinein, betrafen diese Differenzen aber nur die Intensität und Modalität der Durchsetzung (z. B. Verbrennung oder nur Verbannung), nicht das Prinzip als solches.

Martin Heckel hat darauf hingewiesen, daß der Freiheitsbegriff, wie er sich im modernen Grundrecht der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit ausspricht, eher bei den Sekten, nicht aber bei den Reformatoren und der reformatorischen Kirche zu finden

---

12 Vgl. Otto Hans Pesch, Übernatürlich. In: Lexikon für Theologie und Kirche, 10. Aufl., Band X 1965, S. 437-440 (438f.); Robert Spaemann, Natur. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Band II 1973, S. 961f.

13 Franz Wieacker, Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, 2. Aufl., 1967, S. 240 mit Anm. 39.

war.[14] Religiöse Toleranz und Religionsfreiheit sind zwar nicht ohne die Mithilfe einiger Theologen, aber sie mußten ohne und gegen die Kirchen und ebenso gegen die anerkannte kirchlich-beglaubigte Theologie errungen und durchgesetzt werden. Sie wurden zu einem Kriterium des modernen Staates und moderner Staatlichkeit, gerade in Abgrenzung von und in Auseinandersetzung mit den Kirchen. Die Verwirklichung der Modernität durch den Staat vollzog sich in diesem Bereich dann um so nachhaltiger und radikaler, als durch den Widerstand der Kirchen Vermittlungslösungen, etwa die Anerkennung voller Glaubensfreiheit bei Aufrechterhaltung des gemeinchristlichen Charakters des Staates, nicht zum Zuge kommen konnten, solange sie politisch tragfähig und erreichbar waren.

2. In gleicher Weise haben sich katholische Kirche und reformatorische Kirchen auf breiter Front der Entflechtung der institutionellen Verbindung von Kirche und politischer Ordnung entgegengestellt und ebenso der Auflösung des Ineinander von geistlicher und weltlicher Ordnung. Ihre innere Logik gewann diese Abwehrposition aus dem Versuch, die Konsequenzen der Trennung von »geistlich« und »weltlich«, wie sie im Investiturstreit aufgebrochen war, abzublocken. Wie nachhaltig das kirchliche Denken und Handeln hiervon bestimmt worden ist, zeigt sich daran, daß die katholische Kirche die institutionelle Verbindung und sachliche Einheit von religiöser und politischer Ordnung bis weit in das 19. Jahrhundert hinein, besonders markant durch Papst Leo XIII., als die eigentlich gottgewollte Ordnung des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Gewalt, religiösem und politischem Bereich verteidigte.[15] Erstmals die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils versteht die institutionelle Trennung von Kirche und Staat nicht mehr als Ausdruck der Kirchen- und Glaubensfeindschaft, sondern – auf der Grundlage der Religionsfreiheit der Bürger – als mögliche Form kirchlicher Freiheit.

Für die reformatorischen Kirchen folgte diese Abwehrposition nicht in gleichem Maße aus einer formulierten kirchenamtlichen Doktrin oder theologischen Lehre. Entscheidend wurde vielmehr die politische Ausgangssituation für die Durchführung der Reformation und der rein geistliche Kirchenbegriff der Reformatoren. Ihre Abwehrposition wurde so – im Unterschied zu der der katholischen Kirche – primär eine institutionell vorgegebene, nicht eine doktrinär entwickelte; sie war dadurch zwar weniger offensiv, aber nicht weniger effektiv. Dies gilt jedenfalls für die europäischen Staaten.

3. Vor allem die katholische Kirche hat bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts – nach dem Episode bleibenden und zudem regional begrenzten Zwischenspiel der sogenannten katholischen Aufklärung – eine geschlossene Abwehrfront gegen nahezu sämtliche geistigen und politischen Grundpositionen der Aufklärung und deren Verwirklichungsformen aufgebaut. Das bedeutete zugleich eine Oppositionshaltung gegen die Grundelemente des modernen Bewußtseins. Sie war aktuell veranlaßt durch die

---

14 Martin Heckel, Zum Sinn und Wandel der Freiheitsidee im Kirchenrecht der Neuzeit. In: ZS der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt., Band 55 (1969), S. 408ff.

15 Papst Leo XIII. lehnt in seiner Enzyklika »Immortale dei« (1885) nicht nur die Trennung von Staat und Kirche, sondern die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates ab und vertritt den katholischen Staat als These; der Text bei Schnatz (Hrsg.), Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft, 1973, S. 125-129, 164ff.

Ereignisse und Erfahrungen der Französischen Revolution, der Säkularisationen und auch der Auflösung des alten Reichs, der tragende Grund lag indessen tiefer: die Abwehr des modernen, zentral an der subjektiven Freiheit orientierten Freiheitsbegriffs, der als Auflösung jedweder objektiven, auf Wahrheit bezogenen Ordnung erschien. Es gibt wenig Beispiele dafür, daß eine angestrebte geistige Immunisierung und der Aufbau einer eigenen Bewußtseins- und Lebenswelt in Absonderung vom allgemeinen Zeitbewußtsein so erfolgreich gewesen ist und so nachhaltig gewirkt hat.[16] Die einzelnen Stationen dieses Weges: Neuorganisation der Seelsorge und Reform der Priesterausbildung; systematische päpstliche Lehrverkündigung unter Verurteilung des liberal-aufklärerischen Zeitgeistes; eigene soziale und politische Ordnungsideen in Anknüpfung an vorrevolutionäre und vorindustrielle Ordnungsbilder; Erhebung des scholastischen Naturrechts von einer theologischen Doktrin zu einer kirchenamtlichen Lehre können hier nicht weiter verfolgt werden. Das Ergebnis war jedenfalls eine intensive Integration des katholischen Kirchenvolkes in bewußter – nach Ländern und Staaten verschieden stark ausgeprägter – Absetzung von dem, was sich in Verwirklichung der Ideen von 1789 als Geist und Struktur der modernen Welt realisierte. Dies währte bis in die Tage des Zweiten Vatikanischen Konzils. Mit dessen Öffnung gegenüber der modernen Welt vollzog sich dann freilich der Einbruch der Aufklärungsideen um so unvermittelter, und er traf innerkirchlich auf ein Bewußtsein, das darauf nicht vorbereitet und dafür geistig nicht gerüstet war.

4. Die konsequente Absetzung gegenüber Aufklärung und liberalem Zeitgeist hat auch dazu geführt, daß die Kirche in besonderer Weise die ungelösten Probleme und sozialen Ausfallstellen der liberalen und kapitalistischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts gesehen und aufgegriffen hat.[17] Bei den Wirkungen, die hierzu von der Kirche ausgegangen sind, wird man unterscheiden müssen zwischen Wirkungen auf dem Feld der Sozialpolitik und Wirkungen auf dem Feld der Sozialreform. Die ersteren sind stark und nachhaltig gewesen, haben die soziale Anreicherung von Liberalismus und Kapitalismus (ohne deren Überwindung) mit herbeigeführt; die letzteren blieben eher unfruchtbar. Dies gilt sowohl für die grundsätzlichen Reformvorstellungen, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus der noch lebendigen Erinnerung an die vorrevolutionäre Welt vorgetragen wurden, als auch für die späteren, in der Auseinandersetzung mit der entstandenen liberal-kapitalistischen Gesellschaft enwickelten, die auf Rückgewinnung einer organischen Volksordnung gegenüber der Emanzipationsstruktur der modernen Gesellschaft zielten und auf Überwindung des sozialen Antagonismus durch Stand-Bildungen leistungsgemeinschaftlicher Art. Es lohnte sich, den Gründen gerade hierfür näher nachzugehen. Das starke antikapitalistische und antiindividualistische Potential, das innerhalb der Kirche – im Sozialkatholizismus und der katholischen Soziallehre ebenso wie (etwas schwächer) in der evangelischen Sozialbewegung – lebendig war, hat sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in seinem reformerischen Impetus zunehmend abgeschwächt und in Anpassungsstrategien weithin verbraucht.

---

16 E.-W. Böckenförde, Zum Verhältnis von Kirche und moderner Welt, in: Studien zum Beginn der modernen Welt (Illustrierte Welt, Band 20). 1977, S. 171 f.

17 Immer noch informativ die Darstellung bei Wilhelm Schwer/Franz Müller, Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus, 1932.

IV.

1. Die Auffassung, daß das moderne Bewußtsein sich in einer Krise befinde, ist weit verbreitet und erscheint in der Sache begründet. Ein deutliches Symptom dafür ist zunächst das allgemein festzustellende Erlahmen des Fortschrittsglaubens. Die ehedem allgemeine Annahme, daß die Menschheit sich auf dem kontinuierlichen Weg zu weiterer Entfaltung, besseren Lebensformen und höherer Lebensqualität befinde, ist erschüttert. Diese Erschütterung hat angebbare Gründe. Sie liegen darin, daß die Hervorbringungen des modernen Bewußtseins – das, was es als moderne Welt geschaffen hat und zu schaffen anstrebt – Probleme, Konstellationen und Gefahren hervorgerufen haben, deren Auflösung oder Abwehr nicht mehr gewiß, vielleicht überhaupt nicht möglich ist, jedenfalls aber unsicher erscheint. Damit wird auch das Ziel, das sich das moderne Bewußtsein – sei es ausdrücklich, sei es implizit – gesetzt hat, in sich fraglich und bedroht: eine nach dem Anspruch moderner Vernunft zu ordnende und geordnete Welt zu schaffen, in der Not stufenweise überwunden, das Übel und Unrecht abgewehrt und jedem einzelnen die Möglichkeit verschafft wird, in Frieden und Freiheit seine Lebensbedürfnisse zu befriedigen und sich als Individuum zu entfalten.

Die Ursachen des Krisenbewußtseins sind mehrere. Dazu gehören einmal die Folgeprobleme des unbegrenzten Gebrauchs und Verbrauchs von Natur und Umwelt, die nicht mehr beherrschbar erscheinen. Das erwachte ökologische Bewußtsein hat die Realisierbarkeit des Projekts der Moderne, des Projekts progressiver Naturbeherrschung durch Vergegenständlichung der Natur in sich selbst, fraglich werden lassen.[18] Eine zweite Ursache liegt in den Errungenschaften der modernen Wissenschaft und Technik, die sich, je länger je mehr, der Beherrschung und Kontrolle durch die Menschen entziehen. Anstatt, wie gewohnt, dem Leben der Menschen zu dienen und es zu erleichtern, ihm größere Möglichkeiten zu verschaffen, werden sie zu einer Bedrohung des Menschen, sei es in seinem Überleben, sei es in seiner Identität. Die schon zur Alltagsmünze gewordene Frage: Darf der Mensch alles, was er kann? zeigt einerseits die Ratlosigkeit, andererseits die Distanz zu sich selbst an, in die das moderne Bewußtsein geraten ist. Und ebenso symptomatisch ist der Versuch, diesem Problem durch Ethikkommissionen beizukommen.

Eine dritte Ursache schließlich ist die Krise der subjektiven Freiheit oder des Emanzipationsgedankens selbst. Nach der Emanzipation von allen vorgegebenen Bindungen, Autoritäten und Traditionen steht die subjektive Freiheit des Individuums nunmehr ganz bei sich selbst, ohne Orientierung an objektiven Gehalten, auf die hin sie sich vermitteln und aus denen sie Inhalt und Form gewinnen kann. Man ruft und sucht nach »Werten« oder »Grundwerten«, die ganz abstrakt bleiben und schon von daher ohne konkrete Normierungs- und Orientierungskraft sind. Emanzipation, die nur bei der Emanzipation verbleibt, nicht auch zu neuen Möglichkeiten der Bindung und Identifikation führt, bringt nicht individuelle Selbstverwirklichung, sondern gefährdet sie. Das Problem wird dann schließlich die Emanzipation von der Emanzipation, die das moderne Freiheitsbewußtsein an seinem Kern trifft, es instabil und anfällig für Ideologien verschiedenster Spielart macht.

---

18 Dazu Robert Spaemann, Das ökologische Bewußtsein als Krisensymptom der Modernität. Demnächst in: Koslowski (Hrsg.), Moderne oder Post-Moderne, 1986.

2. Kann die Kirche in dieser Krise des modernen Bewußtseins eine Hilfe sein? Aufgrund der dargestellten, teils positiv hervorbringenden, teils kritisch abwehrenden Positionen, die sie gegenüber dem modernen Bewußtsein eingenommen hat, scheint das nicht von vornherein ausgeschlossen. Die Antwort auf diese Frage kann nicht ein einfaches Ja oder Nein sein. Sie muß zwiespältig ausfallen.

a) Im kirchlichen Denken und seiner Tradition stehen – gerade wegen des zweiseitig-differenzierten und nicht einlinigen Verhältnisses zum modernen Bewußtsein – Ansätze und Positionen zur Überwindung der Ursachen für die Krise des modernen Bewußtseins und damit zu dessen Stabilisierung bereit. Das kann hier nicht im einzelnen ausgeführt werden, sei aber an drei Beispielen näher erläutert.

Erstes Beispiel: Im kirchlichen Denken war seit je grundgelegt, daß Natur und Umwelt, aber auch die Bodenschätze und Rohstoffe der Erde nicht beliebiges Material, sondern dem Menschen als Güter anvertraut sind zum Gebrauch für die Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse, aber auch zur Pflege und Erhaltung für nachfolgende Generationen. Dies entspricht der Erde als – teleologisch strukturierter – Schöpfung Gottes. Als solche steht sie dem Menschen gegenüber – mit einem eigenen Sinn, ist ihm indes zugleich überantwortet: zur Bearbeitung, zur Erschließung und zum Gebrauch. Der Mensch ist damit zur Herrschaft über die Natur und die Güter der Erde berufen, steht ihnen insofern als Subjekt gegenüber; aber Herrschaft begreift in ihrem alten, wiederum teleologischen Verständnis gerade die Sorge und Verantwortung für das Wohl und die Fortexistenz der Beherrschten mit ein. Die Stellung des Menschen gegenüber Natur, Umwelt und Bedarfsgütern der Erde erscheint danach als die eines Regenten, der eine ihm übertragene Herrschaft als verantwortliches Amt ausübt. Im kirchlichen Denken ist dies im Zeichen des Siegeszugs moderner Wissenschaft und Technik zwar einige Zeit vergessen oder verdrängt worden, aber es liegt als Ausfluß biblischer Schöpfungstheologie und nicht als bloß zeitangepaßter Einfall zu neuer Aktualisierung bereit.[19]

Zweites Beispiel: In der Tradition kirchlichen Denkens bilden nicht Individualismus oder Kollektivismus, sondern bildet Solidarität den Ausgangspunkt und das strukturierende Prinzip des menschlichen Zusammenlebens. Im Zeichen anerkannter Gemeinschaftsgebundenheit und -bedingtheit des einzelnen in seiner personalen und individualen Existenz geht das Solidaritätsdenken von *vorab* bestehenden personalen und sozialen Verantwortlichkeiten und Pflichten aus. Von ihnen her bestimmt sich der Rahmen, in dem sich das Individualinteresse entfalten kann und soll, in den es aber auch eingebunden bleibt. Das erlaubt es auch, fruchtbar die Frage zu erörtern, ob und inwieweit Organisationsformen von Wirtschaft und Gesellschaft, die das freigesetzte selbstbezogene Erwerbsinteresse zu ihrem Ausgangspunkt und bewegenden Prinzip machen und damit einen Prozeß der quantitativen Ausdehnung ohne Ziel und Maß zum Motor des Geschehens erheben, der »conditio humana« eigentlich entsprechen.

Gleiches gilt für das Eigentumsdenken. Christlich-kirchliches Eigentumsdenken ist seit jeher davon ausgegangen, daß die Erde und ihre Güter, Schätze und Kräfte nicht ohne weiteres schon dem gehören, der sie zuerst in Besitz nimmt und sich unterwirft, sondern den Menschen insgesamt gewidmet sind, damit sie ihr Leben führen und ihre

19 Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und Energieversorgung, 1980.

Lebensbedürfnisse befriedigen können. Erst in diesem Rahmen und davon abgeleitet begründet sich individuelles, privates Eigentum, und es bleibt rückgebunden an diesen Zweck, der ihm vorausliegt. Thomas von Aquin hat das Privateigentum nicht apriorisch, sondern pragmatisch im Rahmen des allgemeinen Widmungszwecks der irdischen Güter begründet und es nicht dem primären, sondern nur dem sekundären Naturrecht des *jus gentium* zugerechnet.[20] Auch die personale Begründung des Eigentums, die Leo XIII. (*Rerum novarum*, Nr. 5-10) gegeben hat, fügt sich dem ein. Wenn das private Eigentum aus seiner Notwendigkeit für die Existenzsicherung und Entfaltung der Person und Familie begründet wird, so trägt diese Begründung; aber sie trägt auch nur soweit, als Eigentum nach seinem Umfang wie der Art der Eigentumsgüter diesen personalen und familiären Bezug auch aufweist. Sie ist keine Legitimation für die unbegrenzte Ausdehnung besitzindividualistischer Eigentumsherrschaft.

Drittes Beispiel: Kirchliches Denken versteht die Freiheit des Menschen nicht isoliert als nur subjektive Freiheit, im Sinne von Wahlfreiheit und Selbstbestimmung, die um ihrer selbst willen ohne Orientierung an objektiven Gehalten bleiben muß. Sie versteht sie auch und primär von der Bestimmung des Menschen her. Freiheit als Selbstbestimmung ist dem Menschen zu eigen als sittliche Person, und sie ist daher für ihn unverlierbar; aber sie besteht nicht als inhaltlich leere subjektive Freiheit, sondern damit der Mensch seine Bestimmung erreichen kann. Dies wird ganz deutlich in den Reden des jetzigen Papstes, der in seinem unablässigen Eintreten für die Rechte des Menschen und seine Freiheit diese stets von der theologischen und metaphysischen Bestimmung des Menschen her und auf sie hin begründet.[21] Diese Bestimmung tritt dem Menschen in seiner Freiheit als objektive Orientierung und Verbindlichkeit gegenüber.

b) Beobachtet man nun die heutigen kirchlichen Lebensäußerungen, so findet eine Aktualisierung dieser und anderer Grundbestände kirchlichen Denkens und ihre Umsetzung in das allgemeine Bewußtsein zwar statt, aber nur vereinzelt und ohne daß davon eine prägende Kraft ausgeht. Das kirchliche Denken erscheint, vor allem in den Äußerungsformen der Theologie und des öffentlich artikulierten christlichen Bewußtseins, überwiegend in starker Konsonanz mit dem Zeitgeist. In seiner öffentlichen Wirksamkeit fehlt ihm, aufs Ganze gesehen, die Ausrichtung und die Kraft, dem modernen Bewußtsein als Widerlager gegenüberzutreten, das dieses zwar nicht zerstört, ihm aber doch Rückbindung und Rückhalt gegenüber seinen eigenen Extremen vermittelt. Die Frage nach den Gründen für diesen »Ausfall« der Kirche und ihres Denkens kann an dieser Stelle nicht erschöpfend beantwortet werden. Auf einige Gründe, die mir bedeutsam erscheinen, möchte ich jedoch hinweisen.

Ein erster Grund ist der Nachholbedarf der Kirche in der Anerkennung der subjektiven Freiheit. Dieser Nachholbedarf ist eine Folge der mehr oder minder globalen Ablehnung der subjektiven Freiheit als unverrückbares Prinzip und der sich darauf gründenden Rechte des Menschen bis weit ins 19., ja teilweise bis ins 20. Jahrhundert hinein. Dem folgt nun eine weithin ebenso globale Anerkennung des modernen Freiheitsgedankens und der durchaus individualistisch konzipierten modernen Freiheitsrechte. Dabei bleibt das Problem der Vermittlung von subjektiver und

20 Summa theologiae II. II. qu 66 art. 1, 2 u. 7.

21 Enzyklika *Redemptor hominis*, Nr. 11 u. 13.

objektiver Freiheit außer Ansatz. Dem kirchlichen Denken fehlt eine wirkliche Aufarbeitung und Auseinandersetzung mit dem Gedankengut der Aufklärung. Im Nachvollzug neuzeitlicher Philosophie ist es womöglich bis Kant gelangt, an Hegel geht es indessen nach wie vor vorbei.[22] Das von Hegel unüberholbar gestellte Problem der Vermittlung von subjektiver Freiheit, die, einmal errungen, unaufgebbar ist, und objektiver Freiheit (Vernünftigkeit), die ihr Inhalt und Form verleiht und sie dadurch vor leerem Subjektivismus bewahrt, ist als zentrales Problem, wenn überhaupt gesehen, jedenfalls so gut wie nicht aufgenommen. Es bleibt in der Regel bei einem unverbundenen Nebeneinander von – undifferenzierter – Anerkennung des subjektiven Freiheitsbegriffs auf der einen und moralischen Postulaten auf der anderen Seite.

Das Fehlen einer solchen Vermittlung, die freilich den Mut zur Metaphysik voraussetzte, zeigt sich auch im innerkirchlichen Bereich. Weder Theologie noch kirchliches Lehramt haben sich bislang um eine Aufarbeitung des Widerspruchs zwischen der lehramtlich ausgesprochenen Ablehnung der Religionsfreiheit bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, die dem Topos des Vorzugs der objektiven Wahrheit vor der Freiheit folgte, und ihrer naturrechtlich begründeten Anerkennung durch das Zweite Vatikanische Konzil bemüht. Offenbar herrscht die Meinung vor, darüber lasse man am besten Gras wachsen und man brauche nur den Erzbischof Lefebvre wie ein rohes Ei zu behandeln, um dem Problem zu entkommen. Die Frage ist berechtigt, ob nicht bestimmte Richtungen der Befreiungstheologie und des Lefebvrianismus in der Weise zusammengehören, daß sie beide, wenngleich auf verschiedenen Ebenen, Ausdruck und Folge nicht geleisteter Vermittlung zwischen subjektiver und objektiver Freiheit sind. Kirchliches Denken ist heute, wenn ich recht sehe, gekennzeichnet durch ein Ausweichen vor der Metaphysik. Dies hat – im Nachholbedarf in der Anerkennung subjektiver Freiheit – seinen Grund wohl nicht zuletzt darin, daß Metaphysik nur als objektive oder objektivistische bekannt ist, die die Personalität des Menschen und die ihr zugehörige unabdingbare personale Freiheit nicht hinreichend in sich aufgenommen hat. Die Konsequenzen einer unvollständigen und daher in ihrer praktischen Umsetzung potentiell freiheitsfeindlichen Metaphysik fordern aber nicht die Abwehr von Metaphysik überhaupt, sie fordern die Entwicklung einer vollständigen Metaphysik, in der die personale Freiheit als unabtrennbarer und nicht übergehbarer Teil der objektiven, in seinem Sein gegebenen Bestimmung des Menschen aufgewiesen und anerkannt wird.

Ein zweiter Grund liegt darin, daß das kirchliche Denken der modernen Rationalität nacheilt und den Versuch macht, in der modernen säkularisierten Welt das Christliche als das allgemein und immanent Vernünftige, das eigentlich jedermann zugänglich ist, auszuweisen. Das führt im Ergebnis zur Adaption der modernen, weltlich-immanenten, in ihrem Kern funktionalen »Vernünftigkeit«, bei der das christlich-kirchliche Proprium sich hinter dem Rücken zur Geltung bringen soll, in Wirklichkeit aber seine Eigenständigkeit verliert und verblaßt. Das läßt sich ebenso am Beispiel der gegenwärtigen Moraltheologie, jedenfalls der katholischen Moral-

22 Dabei kommt es nicht darauf an, etwa Hegels Lösungen zu übernehmen – ob diese von ihren Voraussetzungen und der inzwischen gegebenen soziokulturellen Lage her auf die heutigen Verhältnisse anwendbar sind, sei dahingestellt –, sondern darauf, das von ihm gestellte Problem aufzunehmen.

theologie, verfolgen wie an den Versuchen, christliche Gehalte des politischen Handelns zu bestimmen.

In der Moraltheologie ist man nicht nur vereinzelt zu der Vorstellung gekommen, »daß die Moral einzig auf der Grundlage der Vernunft aufzubauen«,[23] und diese Vernunft schon die natürliche allgemein menschliche, nicht erst die konstitutiv von den Aussagen der göttlichen Offenbarung geleitete sei. Daß eine so aufgebaute Moraltheologie leicht zu einer Gott vergessenden Moraltheologie wird, die sich zumeist über immanent-eudämonistische Abwägungen nicht hinausbewegt, liegt auf der Hand.[24]

Die Begründung christlichen Handelns in der Politik orientiert sich immer noch an der Unterscheidung von »christlichen Grundsätzen« für politisches Handeln auf der einen und der »relativen Autonomie der Sachbereiche« auf der anderen Seite. Danach unterliegt das christliche politische Handeln einer eigenen, immanent bestimmbaren Sachrichtigkeit, die freilich ihre Begrenzung an den Grundsätzen und Handlungsgeboten findet, die sich aus der christlichen Botschaft ergeben und den Rahmen der Autonomie abstecken. Es ist unvermeidlich, daß auf diese Weise der christliche Gehalt von Politik parzelliert wird und einer Regression unterliegt.[25] Denn die Aussagen und Gehalte der christlichen Botschaft verbleiben nicht im Bereich abstrakter inhaltlich weithin offener Grundsätze, sie wirken, werden sie ernst genommen, vielmehr als umfassende und übergreifende Orientierung und Vorgabe auf die Sachbereiche ein und in sie hinein. Sie geben der sogenannten Sachgesetzlichkeit und den sachbezogenen Argumentationsweisen allererst die Fragestellung und Zielausrichtung vor, auf die hin sie bezogen sein müssen und von woher sie dann ihre Richtigkeit erhalten. Die außernaturwissenschaftlichen, auf menschliches Handeln und das Zusammenleben der Menschen bezogenen Sachbereiche sind stets in eine übergreifende Zielausrichtung und Sinnorientierung eingebunden, an der sie ihren nichtautonomen (normativen) Bezugspunkt haben und von der formende und prägende Kraft im Hinblick auf die Sachrichtigkeit ausgeht. Entscheidend ist daher, welcher Art diese Zielausrichtung und Sinnorientierung ist: eine traditionale, rationalfunktionale, utilitaristisch-behavioristische oder eben eine christliche.

Ein dritter Grund: Die Kirchen – beide Kirchen – tragen die Last der eigenen Geschichte. Durch ihre beharrliche Weigerung, die Glaubensfreiheit als äußeres Recht anzuerkennen, haben die Kirchen es unmöglich gemacht, daß die Freiheit der

---

23 Joseph Kard. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens, 1985, S. 89. Siehe dazu etwa G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philososphischen Wissenschaften (1830), Hrsg. Nicolin/Pöggeler. Hamburg 1959, § 552: »Indem die Religion das Bewußtsein der absoluten Wahrheit ist, so kann, was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, d. h. als *wahr* in der Welt des freien Willens gelten soll, nur insofern gelten, als es Teil an jener Wahrheit hat, unter sie subsumiert ist und aus ihr folgt. Daß aber das wahrhaft Sittliche Folge der Religion sei, dazu wird erfordert, daß die Religion den wahrhaften Inhalt habe, das ist die in ihr gewußte Idee Gottes die wahrhafte sei.«

24 Robert Spaemann, Wovon handelt die Moraltheologie? In dieser Zeitschrift 3/77, S. 289ff., sowie die kontroverse Diskussion über deontologische oder teleologische Moralbegründung zwischen R. Spaemann und deutschen Moraltheologen in »Herderkorrespondenz« 1982, S. 345-350, 403-408, S. 509-512, 603-606, 606-609; 1983, S. 79-84.

25 E.-W. Böckenförde, Staat – Gesellschaft – Kirche. In: Christlicher Glaube und moderne Gesellschaft, Band 15, 1982, S. 102ff.

Person mit der öffentlich-verbindlichen Existenzform der christlichen Religion zusammen bestehen konnte. Sie pochten abstrakt auf den Vorrang der Wahrheit vor der Freiheit, ohne sich dabei von der Negation des Rechts der Person, die sie unternahmen, in Frage stellen zu lassen. Dies hat den Staat dazu geführt, sich gegenüber dem Wahrheitsanspruch der christlichen Religion, der solche Folgen zeitigte, zu neutralisieren.[26] Kirche, kirchliche Verkündigung und kirchliches Denken sind dadurch in den Status eines von mehreren pluralistischen Sinnorientierungs-Angeboten gerückt, denen der Rückhalt und die Stütze fehlt, die eine notwendige Teilhabe am Allgemeinen der öffentlichen Ordnung vermittelt. Zu akzeptieren, in dieser Weise auf sich gestellt zu sein, verwiesen auf einen bloßen Angebotsstatus ohne öffentliche Verbindlichkeit, fällt der Kirche schwer. Lieber hält man sich an die ehedem gegebene christliche Grundlage des Staates, sucht sie fortzutragen und fortzudenken, als sich auf diese neue Situation spirituell, existentiell und in der eigenen Argumentationsweise einzustellen. Indem so etwas festgehalten wird, was real nicht mehr ist, trägt dies mehr zur fortschreitenden Legitimation des Säkularismus bei, der das moderne Bewußtsein auszeichnet, als daß ihm seine Ausfallstellen und Aporien bewußt gemacht werden. Wenn Kardinal Ratzinger – mit Recht – sagt, es wäre an der Zeit, »daß sich der Christ wieder bewußt wird, einer Minderheit anzugehören und oft zu dem in Kontrast zu stehen, was für jene Mentalität selbstverständlich, natürlich und plausibel ist, die das Neue Testament . . . ›den Geist der Welt‹ nennt«,[27] so gilt dies erst recht für die Kirche. Erst von daher könnte eine produktive, herausfordernde und durchsäuernde Kraft ausgehen.

3. Die hier geäußerten Überlegungen zur möglichen Aufgabe der Kirche gegenüber der Krise des modernen Bewußtseins und zu den Gründen, warum die Kirche diese Aufgabe so wenig wahrnimmt, müssen am Schluß freilich selbst einer Infragestellung ausgesetzt werden. Wird die Kirche – in ihren verschiedenen Lebensäußerungen – mit einer solchen Aufgabe nicht hoffnungslos überfordert? Kann von ihr überhaupt und insbesondere unter den gegenwärtigen Bedingungen der westlichen Zivilisation erwartet werden, die Krise des modernen Bewußtseins irgendwie zu steuern, es in Orientierungen zurückzuführen, die es verlassen hat, ohne dadurch seine fraglosen Errungenschaften, insbesondere die Anerkennung der Subjektivität und des Rechts der Person, aufzugeben? Vollzieht sich nicht kirchliches Denken und Leben – in kirchlichen Verlautbarungen ebenso wie in der Theologie und im Bewußtsein der Gläubigen – stets in Auseinandersetzung und in Amalgamierung mit dem geistigen Bewußtsein und den kultur- und epochegebundenen Denkformen und Grundhaltungen der Zeit? Wird es nicht notwendig durch dieses Bewußtsein, diese Denkformen und Grundhaltungen mit geprägt und davon erfaßt, so daß es unaufhebbar das Kleid der jeweiligen Zeit an sich trägt? Kann daher mehr erwartet werden, als daß die Kirche Glaubensgut und Glaubensleben im jeweiligen geistigen Bewußtsein, den Denkformen und Grundhaltungen einer Zeit überhaupt irgendwie wachhält, um den Gläubigen zu ermöglichen, unter den jeweils vorhandenen Gegebenheiten ihr Heil zu wirken?

---

26 E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, = ders., Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung, 1973, S. 172-190 (176f.).

27 Joseph Kard. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens, 1985, S. 117.

Diese Infragestellung ist ernst zu nehmen. Eine Antwort setzt die Vergewisserung darüber voraus, was mit der christlichen Offenbarung in die Welt gekommen ist: (nur) ein erlösender Gott, der den Menschen ihr individuelles Heil vermittelt, oder (auch) der Geist und die Wahrheit.

Geist oder Macht

Hugo von Hofmannsthals abendländisch-christliches Geschichts- und Staatsbewußtsein in seinem Drama »Der Turm«*

Von Hermann Kunisch

Der aus dem »Turm« seiner Gefangenschaft von den Gegenspielern befreite Sigismund geht freiwillig zurück in den »Turm« seines Innern als Gefangener seiner Geistbeschaffenheit. Aber diese selbstbestimmte Gefangenschaft ist, wie sein von bösen Mächten (der von Olivier gesandten Zigeunerin in den beiden ersten Fassungen) oder vom Gewaltherrscher Olivier selbst herbeigeführte Tod (in der dritten Fassung) kein Untergang, sondern Gewinnung seines Selbst in der Würde der Person. Der letzte und eigentliche Sinn dieser die überkommenen Dramenformen übersteigenden »Tragödie« ist die in der Gestalt des Sigismund, des »Adam«, das heißt des Menschen schlechthin, sich verkörpernde abendländisch-christliche Paradoxie des menschlichen Seins, das sich gewinnt in der Hingabe, das im Aufgeben alles Eigenwillens, seines Selbst, zum eigentlichen Selbst gelangt. In der Forderung dieser in Christi Tod und Auferstehung präfigurierten Selbsthingabe gipfelt das Skandalöse der neutestamentlichen Offenbarung, bei den Synoptikern, bei Johannes und Paulus in verschiedenen Abwandlungen vorgetragen: »Wer sein Leben findet, wird es verlieren, wer aber sein Leben um meinetwegen verliert, der wird es finden« (Mt 10,39; vgl. noch Mk 8,35; Lk 9,24; 17,33; Joh 12,25; 2 Kor 6,8-10).[26] Der sich in Selbstherrlichkeit gewaltsam und überheblich Sichernde *ist* nicht; er ist letztlich der Gestaltlose, »das Nichts mit tausend Köpfen«, der »ohne Namen«. Hofmannsthal notiert in den »Aufzeichnungen«: »Das Individium ist unaussprechlich. Was sich ausspricht, geht schon ins Allgemeine über, ist nicht mehr im strengen Sinne

---

* Vgl. den ersten Teil des Beitrags in 1/86, S. 52 ff.

26 Hingewiesen sei hier noch darauf, daß dieses neutestamentliche Paradox innerhalb der abendländisch-christlichen Überlieferung immer wieder in großen Formen begegnet: In der Mystik des Mittelalters und der Neuzeit (Meister Eckhart: *ie mê eigen, ie minder eigen);* in säkularisierter Form vor allem bei Goethe (nicht nur in den Vorstellungen des »Verselbstens« im »Entselbsten«, sondern auch in seiner Forderung der »Freiheit« in der »Überwindung«,) und nach ihm eindrucksvoll, dem Religiösen wieder ganz verpflichtet, bei Hofmannsthal, der sich mehrfach auf Goethes Anschauung, daß der sich »Überwindende« sich von der Gewalt, »die alle Wesen bindet«, »befreit« (Goethe, Die Geheimnisse – 1784/85 – V. 191f.). Diese wenigen Andeutungen müssen hier genügen. In meinen bereits genannten Studien zu Hofmannsthal und den Arbeiten zur Mystik ist Weiteres gesagt. Besonders genannt sei noch Guardinis grundlegende Arbeit zur Anthropologie: »Welt und Person«, zuerst 1939.

individuell. Sprache und Individium heben sich gegenseitig auf« (S. 194; August 1921). Darin begründet sich Sigismunds Schweigen am Ende der Tragödie, als man ihm helfen will und der Arzt »Hoffnung schöpft«, spricht er sterbend das rätselvolle, innere Herrlichkeit und Not offenbarende Wort: »Laßt das sein. Mir ist viel zu wohl zum Hoffen« (1,202; 2,331; 3,462). Wenig davor sagt er; »Ich will nicht Herr sein in den Formen, die euch gewohnt und genehm sind, sondern in denen, die euch erstaunen. Es ist noch nicht die Zeit, daß ihr mein sanftes Gesicht sehet, sondern das kommt später« (1,199). Der das existenzielle Paradox vom Besitzen im Nichtbesitzen Verkörpernde ist, auch wenn er jetzt und hier noch der Unerkannte ist, doch der eigentlich Existierende. Das Wort vom »unaussprechlichen« Individium wandelt vermutlich ein von Goethe mehrfach zitiertes altes Wort unbekannter Herkunft ab, indem es dem Begriff des »Unaussprechlichen« neben dem geistigen Sinn, »das nicht Begreifbare«, den eigentlichen, »das nicht Aussprechbare« – was beides bei Goethe ungeschieden ist – ausdrücklich hinzufügt. Bei Goethe heißt es, und darin faßt sich das von uns hier Erörterte großartig und eindrucksvoll zusammen: »Individium est ineffabile.« Er setzt hinzu: »woraus ich eine Welt ableite« (an Lavater Sept. 1780).

Sigismunds Schweigen ist die symbolische Vergegenwärtigung dieses Geheimnisses der sich im Untergang rein vollendenden Person. »Was zu sagen der Mühe wert wäre, dazu ist die Zunge zu dick« (1,158; 2,304; 3,447). Er geht in sein Eigentliches ein, als er sich der Auseinandersetzung mit der Umwelt und der Begründung dieses Hinüberganges in den Raum, wo kein »Hoffen« mehr nötig ist, entzieht ins Nicht-mehr-Sprechen. Auch darin ist, wie in der Wendung aus dem Geselligen ins Geschichtliche, das in den Gesellschaftsdramen (»Rosenkavalier«, »Der Schwierige«) Gewonnene überschritten und größer geworden. Der »Schwierige« erleidet sein Schweigenmüssen; Sigismund nimmt es freiwillig, aus letzter Einsicht an als das ihm allein gemäße Erbe, das er in Freiheit verwaltet. Er kann sprechen, wenn er will. Seine Freiheit ist das Nicht-mehr-sprechen-Wollen. Während Kari Bühl seine Nichtsprechen-Können als Mangel und Schmerz empfindet, erfährt Sigismund sein Nichtsprechen-Wollen als Erhöhung der Schmerzen des Untergangs in die »Herrlichkeit«. Dem eben genannten, rätselhaft-hellseherischen Wort: »Mir ist viel zu wohl zum Hoffen« – einen Zustand ausdrükkend, der in ein Nicht-mehr übergegangen ist – fügt sich nun ein weiteres dieser abgründigen Rätselworte hinzu, deren unvergleichlicher Meister Hofmannsthal ist:

> »Der Mensch ist eine einzige Herrlichkeit, und er hat nicht zuviel Leiden und Schmerzen, sondern ihrer zuwenig« (1,99; 2,267).

Dahinter steht wieder das abendländisch-christliche Paradox vom Haben im Nichthaben, von der Herrlichkeit des Leidens als des eigentlich Würde Begründenden.[27] Es mag hier in aller Vorsicht noch einmal angedeutet werden (mehr ist bei der zarten Eigenheit Hofmannsthalscher Verschwiegenheit nicht statthaft), daß hinter diesem großen Bilde des Sigismund – einer der reinsten Verkörperungen menschlichen Geheimnisses in unserer Zeit – das Bild des im Untergang triumphierenden Christus steht, der der Verlassenste der Menschen war und darin ihr Wiederhersteller.

---

27 In Kürze sei darauf hingewiesen, daß die das Leiden mit Würde und Größe auszeichnende Auffassung eine der Grundvorstellungen Meister Eckharts ist, womit nicht gesagt werden soll, daß bei Hofmannsthal eine bewußte Anknüpfung vorlag. Zu dem Problem des »Leidens« bei Eckhart siehe meine Arbeit: »M. E. Offenbarung und Gehorsam«, jetzt in: »Kleine Schriften« 1968, S. 79ff.

Einem Einwand muß noch das Wort gegeben werden. Wird mit der Bekundung und Forderung des Gewinnens des eigentlich Wirklichen gegenüber der unechten »Wirklichkeit« der falschen Herrscher, im Verzicht auf Sprechen und Handeln nicht einem im Hiesigen Notwendigen ausgewichen? Es gibt kein Hiersein ohne Sprache, kein Bestehen in der Geschichte ohne Handeln. Zum Menschsein bedarf es der Verwirklichung und Bewährung im Sozialen, dem »Geselligen«. Das vollzieht sich in dieser Welt nur im Sprechen und Handeln. Man könnte fragen, ob dieser Schatten, der über dem »Turm« liegt, eine typisch österreichische Form der Auseinandersetzung mit dem Geheimnis der Existenz ist, spanisch-barockes Erbe: »Das Leben ein Traum«? Auch Rudolf und Prokop verkörpern diese Problematik der Flucht in das Schweigen und des Verzichts auf Tun und Handeln, der Wallenstein und Homburg nicht ausgesetzt sind. Sind nicht Tat und Macht Notwendigkeiten dieser Welt? Auch wenn Gewalt Sünde und ein zu Überwindendes ist?

Vielleicht darf man so sagen, diese Paradoxie – Sprechen und Handeln begründen menschliche Existenz, aber sie verfälschen immer die Wahrheit und führen ins Unrecht – ist ein Teil der Verfallenheit dieser Welt seit dem Sündenfall Adams. Sie wird bestehen, bis der Herr der Geschichte sie durch das Gericht hindurch ins Vollkommene, in die Einheit auflösen wird. Das Christliche steht quer zu dieser Welt. Das war eine der Überzeugungen Guardinis. Hofmannsthals »Turm« ist ein eschatologisches Drama. Es verweist auf das im Geheimnis Gottes verborgene Ende der Paradoxie und des Ärgernisses der menschlichen Existenz im Hiesigen. Von dem äußerlich unterliegenden Sigismund heißt es: »Wenn seine Stunde kommt, wird er hervorgehen und unser Herr sein« (1,33). Seine »Stunde« aber ist nicht in dieser »Zeit«. Bis dahin aber gilt:

»Eitel ist alles, außer der Rede zwischen Geist und Geist« (1,138; 2,294; 3,435).

V. Würdigung

Versuchen wir zum Schluß noch eine Wertung der Gestalt dieses Menschheitsdramas vom Widerstreit zwischen *Geist* und *Macht*. Im Gegensatz zur sonstigen Dramatik – etwa Schiller, Kleist und auch Shakespeare, trotz Herders Einwand – zeigt der »Turm« keine überschaubaren, greifbaren Vorgänge, so daß er schwer ist, die Linie der »Handlung« nachzuzeichnen. Das war seit der Uraufführung ein immer wiederholter Einwand und der Grund für die Schwierigkeit der szenischen Darstellung.

Es gibt großartige und erschütternde Einzelszenen, die sind aber so subtil und differenziert in der Auseinanderlegung innerer Zustände, daß sie sich der »öffentlichen« Darstellung entziehen. Sie geraten bis an die Grenze des Sagbaren; auserlesene Kostbarkeiten, eher dem Kammerspiel verwandt als der großen Tragödie, der Sichtbarkeit ausweichend und dem Schauspieler unerhörtes Gefühl für die Zwischentöne zumutend.

Dahin gehören etwa die Szenen des im Turm gefangenen Sigismund im zweiten Auftritt des zweiten Aufzuges. Der zwischen Gott und Tier im Halbbewußten hindämmernde, aber gelegentlich die Tiefe ahnende Sigismund führt unheimliche Zwiesprache, in Einzelblitzen Letztes offenbarend, mit seiner früheren Ziehmutter, der Bäuerin, mit dem Gehilfen Anton seines Turmwärters Julian, mit Julian, dem Falschmeinenden. Tiefsinnige Reden kreisen um das Geheimnis seines Schicksals, das

nicht ein einmaliges Geschehen ist, sondern das, von dem der Arzt im ersten Akt sagt, daß das hier geschehene Verbrechen begangen sei an dem Menschen, an der Menschheit, an Adam. In einem großen Stil, der jeden Naturalismus hinter sich läßt, wird das Leid dieser geschändeten Kreatur ins Sinnbildliche erhoben, eines menschlichen Wesens, vegetierend zwischen Unmündigkeit und Unwissenheit und der gelegentlich ausbrechenden hellsichtigen Ahnung seines eigentlichen Adels; dessen, der weiß, daß er Sigismund heißt, aber nicht weiß, wer er ist (1,93): »Ich kenne, was ich nicht sehe, weiß, was fern von mir ist. Dadurch leide ich Qual wie kein Geschöpf« (1,92).

Verwandt im Durchdringen innerer Vorgänge, aber noch gesteigert in der beklemmenden Mischung von Phantastik und der Realität von Krieg und menschlicher Unterwelt, ist die Zigeunerinnenszene im fünften Aufzug (1,181ff.). Wie der Gefangene im ersten Akt, kämpft hier auf höherer, geistiger Ebene der »König« gegen unfaßbare Schemen und greifbare Gestalten der »unteren Welt». »Ja, Doktor, es war jemand da (die Zigeunerin). Aber in anderer Weise als Ihr und ich. Es scheint noch etliche Weisen zu geben, von denen wir erst mit nächstem erfahren werden.« Hier verwirklicht sich sprachlich das, was Hofmannsthal bei Ibsen und Hebbel vermißte, das Bildwerden von »Ideen« statt des Argumentierens, des Schleppens »der Begriffe von einer Instanz zur anderen« (»Rede auf Grillparzer«).

Neben solchen Höhepunkten der Erhebung des Geistigen ins Bild gibt es weite Strecken, wo das Sichtbare, gegenwärtig und anwesend Seiende, der Betrachtung weicht. Hofmannsthal hat mit diesem letzten Stück die Grenze des künstlerisch Möglichen und Notwendigen erreicht. Das ist nicht Folge mangelnden Könnens, sondern liegt an der Größe der geistigen Konzeption, eines Versuches, das nach seiner Meinung Letzte seiner Geschichts- und Staatsauffassung, die unaufhörbare Polarität von *Geist* und *Macht,* zur »Sprache« zu bringen. Die Gefahr, in Geheimsprache, in der das Geistige sich mehr verbirgt als sichtbar, anwesend wird, überzugehen, ist gewiß nicht immer vermieden. Die Menschen werden nicht immer so hinreißende Gegenwart, daß wir vor ihnen nicht ausweichen können; man sagt uns mehr, was sie seien, als daß sie glaubhaft gegenwärtig werden. Dann ist Sigismund keine überzeugende Wirklichkeit. Wer er eigentlich ist, wird an solchen Stellen nur aus den Reden der anderen über ihn deutlich, statt daß es aus seinem Da-sein spürbar würde.

Hofmannsthal war sich dieser Schwierigkeit bewußt. In seinen Briefen, vor allem an den gerade an der Vollendung der »Turm«-Dichtung lebhaften und fördernden Anteil nehmenden Carl J. Burckhardt, spricht er oft von dem Ringen um die beiden letzten Akte, der »großen, schweren, ernsten Arbeit« (Oktober 1920). Im September 1922 schrieb Burckhardt an den Freund, damit das Gestalt-Problem genau benennend: »Ich habe nun die drei ersten Akte des ›Turm‹ im Manuskript gelesen. Eine Frage: sie bezieht sich auf die Höhenlage. Ist nicht die Atmosphäre fürs Theater bisweilen allzu sehr verdünnt? Ich meine nicht so sehr den hohen Ton des Zeremoniells, die pathetische Distanz, auch nicht die Sparsamkeit, durch welche jeder nur seine schicksalhafte Aufgabe innerhalb des Stückes erfüllt. Ich meine ein gewisses Element reiner Geistigkeit in der Wortwahl aller agierenden Figuren« (S. 95). Hofmannsthal fühlte sich bei diesem Einwand an eigene Zweifel und Unsicherheit erinnert. Seine Reaktion auf Burckhardts Kritik bewegt sich zwischen Zustimmung und dem Versuch, positive Gründe für dieses Überwiegen des »Direkten« gegenüber »dem Indirekten,

dem eigentlich Mimischen« zu finden. Er bittet den Freund, »was aber das Reden der Hauptfiguren anlangt«, ihm die Stellen zu bezeichnen, »wo Ihnen das Mimische, Verhüllte allzu sehr gelüftet scheint« (Brief vom 13. X. 1922, S. 97f.). Darauf läuft die Auseinandersetzung schließlich immer wieder hinaus, »daß ein Vorderes, Greifbares da sei, eine Action, fasslicher, concreter Act – und zugleich, daß hinter dieser sich ein Höheres, Geistiges, Allgemeines, schwer Sagbares, gleichermaßen von Schritt zu Schritt enthülle und beglaubige – auch dieses *gestaltet*, nicht rational wahrnehmbar, aber mit der Phantasie«. So Hofmannsthal an Burckhardt unter dem 9. X. 1923. Seit dieser Zeit vollzieht sich die Umbildung der Schlußakte bis in das Jahr 1926 hinein. »Die beiden letzten Akte werden völlig anders. Dann erst lasse sich das Stück spielen« (10. VII. 1926). Es ist nicht uninteressant, daß zu diesem »fruchtbaren Entschluß« neben Max Reinhardts und Burckhardts Mitteilungen und Einwänden die Lektüre von Goethes »Egmont«, sechs Jahre zuvor, beigetragen hat. »Damals ahnte mir, wie der Schluß des Turms werden müsse« (10. VII. 1926).

Dieses Ringen führt schließlich dazu, die bisherige Schlußkonzeption, die »den letzten Acten einen größeren Horizont gegeben (hatte), als das Theater erträgt«, womit wohl die Einführung des »Kinderkönigs« gemeint ist, aufzugeben und die Handlung in einer anschaubaren, realen Aktion zu beenden. Das bedeutet, daß Olivier, der bis dahin nur eine Art brutaler Episodenfigur gewesen war, nun größeres Gewicht bekommt als der eigentliche Gegner, der schließlich Sigismund überwindet. Er bleibt gleich »furchtbar«, wird aber »in eine höhere Sphäre« erhoben als der nach außen hin siegreichen Gegenpol des sterbenden, aber in seinen Untergang als in seine »Freiheit« gehenden Sigismund. An die Stelle des romantisierenden, ans Märchen grenzenden Schlusses der beiden ersten Fassungen tritt nun eine »nüchtern-furchtbare Atmosphäre«: das unerbittliche Schicksal der Überwindung des Geistes durch die Macht (siehe den Brief vom 2. VIII. 1926). Damit, so meinen wir, bedeutet das Ringen um die letzte Fassung nicht nur den Versuch, die Betrachtung durch Bildwerdung zu überwinden, sondern auch die Verdichtung des Gehaltes auf seinen letzten Sinn: *Geist* oder *Macht*.

Aufs Ganze gesehen, um noch einmal an unsere Bedenken, die Form betreffend, zu erinnern, ein auf manche Strecken hin undramatischer, aber dennoch ein großer Stil der Vergegenwärtigung eines Vorganges von höchster Bedeutung, der durch das Dunkel eines »Verbrechens an der Menschheit« in die Freiheit des Geistes führt.

Kein Naturalismus und Impressionimus, aber ein »Gespräch zwischen Geist und Geist«, aus dem die Gestalt eines Menschen und seines exemplarischen Schicksals immer deutlicher, anrührender und anwesender hervorgeht. Gewiß, viel Tiefsinn und Weisheit in subtilen und faszinierenden Formulierungen, aber das Ergebnis ist doch die Vision eines unvergeßlichen, »das alte Wahre« unserer abendländisch-christlichen Tradition verkörpernden Gestalt, eben des Sigismund.

Der tägliche Ärger mit Presse und Fernsehen

Für einen rechenschaftspflichtigen Journalismus

Von Hermann Boventer

Die französische Sozialistin und jüdische Autorin Simone Weil hat ein Buch geschrieben »Die Einwurzelung«. Es ist zuerst 1949 unter dem französischen Titel »L'Enracinement« in Paris erschienen. Bereits im Titel enthält es ein geistiges und politisches Programm. Der Untertitel ist ebenso programmatisch: »Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber«.

Zu diesen Pflichten zählt die Schriftstellerin ein vernunftbestimmtes Handeln im Journalismus. Sie verlangt, daß das der Vernunft so wesentliche Bedürfnis nach Freiheit vor der Suggestion, der Propaganda und vor jeder zudringlichen Beeinflussung geschützt wird. Die moderne Technik der Information und Massenkommunikation stelle diesen Formen des Zwanges, der Vergewaltigung und der besonderen Nötigung ihre äußerst wirksamen Werkzeuge zur Verfügung, und die Seelen der Menschen seien deren Opfer. Wörtlich Simone Weil: »Jeder weiß, daß der Journalismus, wenn er von der organisierten Lüge nicht mehr zu unterscheiden ist, ein Verbrechen darstellt. Dennoch glaubt man, dieses Verbrechen sei nicht strafbar.«[1]

Dieser Schriftstellerin sind die täglichen Abstriche am Wahrheits- und Freiheitsethos in den Massenmedien so ungeheuerlich vorgekommen, daß sie die Moralität der journalistischen Verpflichtungen notfalls durch beauftragte Ehren- und Sondergerichtshöfe erzwingen lassen wollte. Ihre Gegnerschaft zur kollektiven Verführung durch die Massentechniken ist kompromißlos. »Und wenn das Licht der Vernunfteinsicht sich einmal verdunkelt, so gerät auch die Liebe zum Guten in verhältnismäßig kurzer Zeit auf Abwege.«[2]

Wir haben uns an den täglichen Ärger mit Presse und Fernsehen längst gewöhnt. Der Rechtsweg, also die Moralität der Medien durch Ehren- und Sondergerichtshöfe erzwingen lassen zu wollen, wäre keine taugliche Methode; die Medienfreiheit wäre in ihrem Kernbestand gefährdet und ist nun einmal unteilbar, auch auf ihren groben Mißbrauch hin. Der Autorin ist hingegen zuzustimmen, wenn sie die journalistischen Veröffentlichungen in ihrer Einflußnahme auf öffentliche Meinung und praktische Lebensführung als rechenschaftspflichtige Handlungen charakterisiert; hier wird es problematisch. Die organisierte Lüge um die gefälschten und einem Illustrierten-Verlag für mehr als neun Millionen Mark verkauften Hitler-Tagebücher ist noch als eine solche von jedermann zu erkennen; der Betrug kommt vor die ordentlichen Gerichte und hat juristische Konsequenzen. Hat er auch journalistische Konsequenzen für ein Publikationsorgan, das sich soviel auf seine kritische Intelligenz zugute hält und wegen seiner Profitgier und dümmlichen Opportunitätshaltung eine nicht wiedergutzumachende Blamage erlitten hat? Leider nein; *business as usual; big money can do no wrong* – und eine Krähe in der so viel gerühmten Pressestadt Hamburg hackt bekanntlich einer anderen kein Auge aus.

---

1 Simone Weil, Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber. München 1956, S. 63.

2 Ebd., S. 49.

Gute und schlechte Nachrichten

Ein begründeter Unmut gegenüber den Massenmedien wächst. Vom Zorn einer Simone Weil, die von »Verbrechen« spricht, unterscheidet er sich oft nur noch in Nuancen. Solcher Unmut ist ein Alarmsignal. Die Demokratie ist auf eine freie und verantwortliche Medienkultur angewiesen. Journalismus bedeutet Macht. Diese Macht bedarf, sofern sie auf ihre Rechtmäßigkeit Wert legt, in jeder Kultur und jeder Gesellschaftsverfassung der Legitimation und Rechenschaftslegung, und hieran hapert es entscheidend beim Journalismus in seiner gegenwärtigen Verfassung. Eine Krise des Vertrauens und der Glaubwürdigkeit ist die Folge. Wir wollen sie im folgenden näherhin kennzeichnen, um dann eine ethisch-philosophische Sichtweise für den Journalismus – und den täglichen Ärger mit Presse und Fernsehen – einzubringen. Doch vorher gilt es, das Umfeld noch etwas genauer zu charakterisieren und die genannte Vertrauens- und Glaubwürdigkeitskrise mit einigen Beispielen zu belegen. Amerika übernimmt da eine gewisse Vorreiterrolle, wie so manches Mal schon im Guten und weniger Guten.

Ben Wattenberg ist »Senior Fellow« am American Enterprise Institute in Washington, ein Zeitungskolumnist und CBS-Kommentator von liberal-konservativem Standpunkt. Sein neuester Buchtitel ist nicht leicht übersetzbar und lautet: »The Good News is the Bad News is Wrong«.[3] Daß gute Nachrichten immer für schlechte Nachrichten gehalten werden, dies, so Wattenberg mit seinem Titel, sei eine falsche Hypothese, ja ein höchst verhängnisvoller Umstand für ein Amerika, das auf ein gewisses Maß an Selbstvertrauen und Zukunftsglaube nicht verzichten könne. »Woher kommen alle die schlechten Nachrichten in unseren Blättern und auf den Bildschirmen?« fragt der Autor mit dem Blick auf die tägliche Dauerproduktion von Katastrophenmeldungen, von Botschaften des Versagens, der Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit. Handelt es sich um vorsortierte und hausgemachte Erzeugnisse aus einer ganz bestimmten Vorurteilslage heraus, die Wattenberg als »bad news syndrom« und »bad news bias« kennzeichnet?

Der Autor sagt uns nicht Neues, und doch rückt er die bekannte Tatsache, daß das Ungewöhnliche und normativ Abweichende in der Massenkommunikation einen hohen Nachrichtenwert darstellt, das Alltägliche hingegen einen niedrigen, in einen neuen Kontext, nämlich ob die Medien nicht doch rechenschaftspflichtig zu halten seien für ihren notorischen Negativismus. Dies sei eben etwas Neues, und so sei es in der Menschheitsgeschichte bisher nicht gewesen, meint Wattenberg, daß das Fernsehen im Wohnzimmer den Weltstoff ins Haus transportiert und täglich ein Porträt unserer Zivilisation liefert: »Das Fernsehen suggeriert, wie wir über uns selbst denken. Das Fernsehen könnte die Kraft und Dynamik der Menschen zeigen, wie sie sich den Lebensproblemen stellen und sie oft erfolgreich bestehen. Oder es kann sich den Bildern der Korruption zuwenden, die Rücksichtslosigkeit, die Dummheit, die Herz- und Gedankenlosigkeit zeigen. Meistens geschieht letzteres, und dies gerade beim Fernsehen mit einer solchen Intensität und Unmittelbarkeit, wie es Zeitung oder Radio kaum vermögen.«[4]

---

3 Ben J. Wattenberg, The Good News is the Bad News is Wrong. New York 1984.

4 Ebd., S. 382.

Wattenberg versichert seinen Lesern, er halte eine freie und kraftvolle Presse für unverzichtbar in einer Demokratie. Zensur komme nicht in Frage, ebenso nicht ein regierungsamtliches Füttern der Medien mit guten Nachrichten, was immer darunter zu verstehen sei. Senator Daniel P. Moynihan habe einmal ausgeführt: »Wenn man in ein fremdes Land kommt und findet dort in den Zeitungen nur gute Nachrichten – dann sitzen dort mit Sicherheit alle guten Leute im Gefängnis.« Und doch, so folgert Wattenberg, sei irgend etwas mit den Medien nicht in Ordnung, und dies nicht einmal, weil sie Nachrichten verfälschten oder nur die halbe Wahrheit berichteten. Nein, sie wählten mit Beharrlichkeit und System die falschen Nachrichten und falschen Geschichten aus, nämlich die negativen. »The bad news syndrom may prove to be self-fulfilling.«[5] Das heißt, jenes Syndrom, daß nämlich die schlechten Nachrichten die eigentlich guten, begehrten, Gewinn und Aufmerksamkeit bringenden Nachrichten seien, rechtfertigt sich andauernd aus der ihm eigenen Logik des Negativismus.

Die Katastrophe der Pressefreiheit

In Amerika steht der Journalismus schon seit längerem unter Beschuß, »under fire«, wie das Nachrichtenmagazin »Time« formuliert. »A growing perception of arrogance threatens the American Press.«[6] Den Medien wird Arroganz, Selbstgerechtigkeit und Machtanmaßung vorgeworfen. Ein Journalisten- und Reportertyp habe sich durchgesetzt, der ständig nach Opfern jagt. Nichts werde zum Nennwert akzeptiert, überall sei Mißtrauen angebracht und werde Ausschau gehalten, jemandem »eins auszuwischen«. Noch bevor man überhaupt begriffen habe, worum es geht, habe das »Opinion Management« bereits seine Schrecken und Katastrophen ins Bild gerückt. Hier denkt man an die derzeitige Diskussion über die Strategische Verteidigungsinitiative (SDI) in unserem Land, und bevor die Informationen überhaupt erst einmal geprüft und die ersten Argumente sortiert sind, ist schon wieder alles zerredet und in die Angstecke einer blindwütigen *Star-Wars*-Aufrüstung (natürlich nur amerikanischer Provenienz) abgedrängt. Eine Art Gegengesellschaft entsteht bei allen möglichen Anlässen, sie ist in großen Teilen mediengesteuert und -gespeist, sie verfällt oft so rasch wie sie entstanden ist; doch die hektischen Ausschläge lassen die Medien nicht ungeschoren. So zeigen jährliche Befragungen der Bevölkerung nach den Institutionen, in die »großes Vertrauen« gesetzt wird, für Presse und elektronische Medien eine ständig fallende Kurve in den USA. 1976 erschien noch fast dreißig Prozent Amerikanern die Presse als besonders vertrauenswürdig. Auf weniger als die Hälfte, auf 13,7 Prozent, ist dieses Vertrauenskapital im Jahre 1983 zusammengeschmolzen, und das Fernsehen rangiert noch darunter mit 12,7 Prozent.[7]

Man könnte auf diese Einbuße an Vertrauen und Glaubwürdigkeit entgegnen: Gut so, die Medien verdienen jene Ernüchterung, und möglicherweise kann dies sogar der Gabe der Unterscheidung Vorschub leisten, die Spreu vom Weizen zu sondern. Zu

5 Ebd., S. 21.

6 Journalism under Fire. A growing perception of arrogance threatens the American Press. In: »Time«, December 12, 1983, S. 44.

7 Ebd., S. 46.

befürchten ist allerdings, daß die Institution der Medienfreiheit einen nicht wiedergutzumachenden Schaden nehmen könnte. Die journalistische Gegengesellschaft mit ihrem »Verlust von Sensibilität und Selbstdisziplin« wird interessanterweise nicht nur von konservativer oder liberaler, sondern auch von »linker« Seite gerügt, und hier mit radikalem Unterton.[8] Hans Magnus Enzensberger hält die »Katastrophe« der Pressefreiheit für unvermeidbar. Die Bild-Zeitung hält er für den nacktesten Ausdruck jener Katastrophe, »daß die Pressefreiheit, zu Ende gedacht, mit der Menschenwürde unvereinbar ist«. Aber er zitiert auch die Hitler-Tagebücher und die seriösen Blätter, die uns »Tag für Tag mit Null-Ereignissen« konfrontierten. Gemeinsam sei allen journalistischen Medien heute bei allen Unterschieden im Informations- und Gebrauchswert »das Gesetz, nach dem sie antreten: ihr objektiver Zynismus«. Der Journalismus »hat Kategorien wie Information, Verantwortung, Gesittung, Kultur abgeworfen und ist zu sich selbst gekommen«. Enzensbergers scharfe und gnadenlose Verurteilung der Presse- und Medienfreiheit wird abgesegnet mit einem jener bekannten Zitate von Sören Kierkegaard. Er hat 1848 in seinem Tagebuch vermerkt, und dazu muß man erwähnen, daß Kierkegaard eine vehemente Auseinandersetzung mit einem satirischen Wochenblatt »Corsaren« in Kopenhagen damals geführt hat: »Gott im Himmel weiß: Blutdurst ist meiner Seele fremd, und die Vorstellung, daß ich mich vor Gott verantworten muß, glaube ich in furchtbarem Grade zu haben; aber dennoch, dennoch wollte ich in Gottes Namen die Verantwortung auf mich nehmen, Feuer! zu kommandieren, wenn ich mich nur zuvor mit der ängstlichsten, gewissenhaftesten Sorgfalt davon überzeugt hätte, daß die Gewehrläufe auf keinen anderen Menschen, ja auf kein anderes lebendes Wesen gerichtet wären als auf – Journalisten.«[9]

Anstrengung des ethischen Begriffs

Auf dem Hintergrund der angezeigten Vertrauenskrise, die noch als eine Legitimationskrise zu kennzeichnen sein wird, lautet jetzt meine These hierzu: Der gegenwärtige Journalismus muß sich angesichts seiner Krisenerscheinungen und einer weitgehenden Selbstentpflichtung der Handelnden in stärkerem Maße der Anstrengung des ethischen Begriffs unterziehen und seine eigene Moralität reflektieren. Sonst könnten seine Wirkungen ins Destruktive oder, was ebenso schädlich wäre, ins Belanglose abgleiten. Die Demokratie ist aus »Überlebensgründen« auf einen guten Journalismus angewiesen.

Die Aufmerksamkeit für ethische Fragen in Theorie und Praxis des Journalismus ist gering, sie entspricht nicht den hohen moralischen Forderungen, die Journalisten selber oft an andere herantragen. Moralität ist anwesend und die vielleicht stärkste Triebfeder des journalistischen Handelns, aber sie wird merkwürdigerweise nicht ganzheitlich gesehen und praktiziert; entsprechend dient sie als Moralismus nicht selten der Selbstlegitimierung, währenddessen die Nachdenklichkeit über die eigene

8 Hans Magnus Enzensberger, Der Triumph der Bild-Zeitung oder Die Katastrophe der Pressefreiheit. In: »Merkur« 6/1983, S. 651.

9 Ebd., S. 658.

Moral und Verantwortung der Journalisten mit allen Folgewirkungen unterentwickelt ist. Kein seriöser Journalist wünscht sich einen unmoralischen Journalismus; dennoch hat die ethische Begrifflichkeit eine geringe Tiefenschärfe und oft nur Fassadencharakter. Die Vertreibung der ethischen Pflichtenlehre aus dem praktischen Journalismus korrespondiert auch auffallenderweise mit einer ethischen Abstinenz der entsprechenden Wissenschaften, die sich mit dem Journalismus und den Phänomenen der Massenkommunikation auseinandersetzen; Moral- und Ethikfragen sind weitgehend ausgeblendet. Das Prinzip der eigenen Wissenschaftlichkeit wird geradezu im Absehen von den möglichen Folgen des Handelns gesehen.

Ich nenne vier symptomatische Beobachtungen in einer Zusammenfassung der erwähnten Vertrauens- und Glaubwürdigkeitskrise.

In der Produktion einträglicher Negativität

1. Negativismus, ja Nihilismus kennzeichnen weite Bereiche der journalistischen Szene und Praxis. Die Unterschiede sollen nicht verwischt werden, es gibt nicht »den« Journalismus in der Einheitlichkeit eines durchgehenden Charakters, sondern die Landschaft ist außerordentlich vielgesichtig und komplex. Dennoch ist das Konsonanzverhalten unter den Journalisten groß. Selbstkontrolle und Selbstkritik gelten weitgehend als verpönt. Wie rasch Journalisten über eigenes Fehlverhalten zur Tagesordnung übergehen, ist immer wieder überraschend. Weite Bereiche der Medienproduktion haben sich rücksichtslos »auf Profit« eingestellt, sie scheuen vor nahezu keiner Methode des gegenseitigen Sich-Überbietens zurück, die Gier anzustacheln und auszubeuten. Die Handelnden sind Funktionäre des Systems in der Produktion einträglicher Negativität, und die Wissenschaft, die dann empirisch-analytisch die »Strukturen« konstatiert, enthält sich jeder Wertung. Negativismus und Journalismus drohen zum Synonym zu werden, wenn die Medienproduktion nicht als ein durch und durch moralisches Phänomen erkannt und angenommen wird; der Journalismus kann nicht aus seinen objektiven und subjektiven Wertverhältnissen entlassen werden; jeder Beteiligte ist dafür haftbar zu machen, wenn der Zynismus (als die Kunst, »Hunde abzurichten«) sich ausbreitet.

Medienzukunft keine bloß technische Frage

2. Auf dem Hintergrund einer jahrelangen und frustrierend »deutsch« geführten Grundsatzdebatte um die Einführung der Neuen Medien stellt sich die Frage: Darf der Journalismus, was er kann? Die unreflektierte Antwort lautet: nein. Aber mit welchen Begründungen und auf welche Ziele hin sind die neuen Kommunikationstechnologien zu steuern? Woher kommen die Steuerungskräfte in der heranbrechenden Kommunikationsgesellschaft? Irrationale Ängste und eine zunehmende Technikfeindlichkeit haben sich in die Debatte eingemischt; sie verweigern die Antwort, die eine ethische sein muß und das Selbstvertrauen voraussetzt, daß die Techniken auch menschendienlichen Zwecken nutzbar gemacht werden können. Verselbständigen sich die Prozesse und Systeme in der Massenkommunikation? Drohen sie den Steuerungs- und Verantwortungskräften des Menschen zu entgleiten? Ein Bündel von Fragen kommt mit den

Neuen Medien auf den Journalismus zu. Der Medienpessimismus, der sich ausgebreitet hat, ist keine Antwort, und die Medien selbst müßten das größte Interesse daran haben, ihm gegenüberzutreten. Harry Pross schreibt im Schlußsatz einer sehr niederdrückenden Einschätzung der Auswirkungen der Neuen Medien: »Wenn wir alles machen, was in der Kommunikation technisch machbar ist, werden wir unsere Seelen und unsere Sitten zugrunde richten, noch ehe die ABC-Waffen die leiblichen Hülsen in Staub verwandeln.«[10] Die Verbreitung solcher Prognosen ist wenig zweckdienlich, wenn keine Hilfsanweisungen gegeben werden, wie wir aus der Sackgasse herauskommen, in die schließlich auch die Medien mit nachlassendem Vertrauen in die Kreativität der freiheitlichen Ordnung geraten. Mit Recht verweist der Kommunikationswissenschaftler Pross darauf, daß die Medienzukunft keine bloß technische Frage ist, »sondern eine ethische«,[11] und ihr muß sich die ganze Aufmerksamkeit zuwenden. Die Neuen Medien müssen an den Freiheitsgedanken angebunden werden.

Politische Gewalten und Medienmacht

3. In der Fachliteratur, in Tagungen und öffentlichen Diskussionen wird die Frage gestellt: Haben die Medien eine zu große Macht?[12] Wie legitimiert sich Medienmacht als »Macht von Medien – Macht durch Medien«?[13] Wer kontrolliert die Journalisten – und deren Kontrolleure? Die Dysfunktionen des Mediensystems werden zum politischen System und dem »Syndrom der Unregierbarkeit« in Beziehung gesetzt.[14] Haben die Medien ohne eine rechtlich fixierte Verantwortung politische Gewalten usurpiert, deren Legitimität zweifelhaft ist? Müssen wir uns damit abfinden, daß die Medien eine vorwiegend destabilisierende Wirkung haben und sie die bestehenden Ordnungen und Normen eher auflösen als festigen? Wären dann also die Medien für das Abbröckeln des Grundkonsenses mitverantwortlich? Oder ist ihre Wirkung wesentlich eine zeitgeistverstärkende? Die Fragen zum Wechselverhältnis von politischen Gewalten und Mediensystem erstrecken sich insbesondere auch auf das Fernsehen als den wohl mächtigsten Verbündeten des Zeitgeistes, der die Werte setzt und fähig ist, den Menschen Verhaltens- und Handlungsanweisungen zu geben. Politische und publizistische Gewalt wollen im Kontext der politischen Kultur und zukünftigen Gesellschaftsentwicklung gesehen werden, und hier genügt es nicht mehr, die öffentliche Kommunikation für sich zu usurpieren und das journalistische Rollenverständnis aus der Gegenöffentlichkeit eines »investigativen« Journalismus abzuleiten, der sich anwaltschaftlich versteht. Anwalt für wen?

---

10 Harry Pross, Neue Medien – alte Zwänge. In: »Merkur« 4/83, S. 422.

11 Ebd., S. 418.

12 Vgl. Heft 3-4/1983 von »Rundfunk und Fernsehen« zum Thema »Macht und Medien« in der Berichterstattung über die Hamburger Medientage.

13 Ulrich Saxer, Macht von Medien – Macht durch Medien. Anmerkungen zu Befunden in einem amorphen Forschungsbereich. In: »Rundfunk und Fernsehen« 3-4/1983, S. 439.

14 Franz Ronneberger, Das Syndrom der Unregierbarkeit und die Macht der Medien. In: »Publizistik« 4/1983, S. 497.

Wissen um das Handwerkliche

4. Die ethischen Fragen im Journalismus stellen sich im individuellen Alltag derer, die den Journalismus produzieren und rezipieren. Sie stellen sich ebenso aus der Perspektive der gesellschaftlichen Vernunft und Kultur, was der Journalismus im ganzen bewirken soll und ob seine Leistungen dem guten Zweck genügen, für den sie sich erklären. Ist darüber heute noch ein gesamtgesellschaftlicher Konsens möglich? Vermutlich allenfalls noch als ein Minimalkonsens, soweit Grundgesetz und Bundesverfassungsgericht die Normen setzen. Im praktischen Handeln werden wir uns mit Teil-Ethiken begnügen müssen. Solche Teil-Ethiken entspringen beispielsweise dem berufskulturellen Wissen um das Handwerkliche und Öffentliche in der Journalismuspraxis; die berufsethischen Normen und Handwerkssitten sollten wir auch in der Journalistenausbildung nicht vernachlässigen.[15]

Hier geht es um ein Lebens- und Berufswissen, das persönlich und nicht »wissenschaftlich« zu verorten ist. Es entsteht eine Art von Binnen- und Organisationsethik, die zwar den einzelnen bindet, aber ihn auch gleichzeitig entlastet. Die Verdinglichung der Lebenswelten durch eine künstliche, formalisierte Computer- und Medienwelt hat vor dem Journalismus nicht haltgemacht. Die Einbindung in die instrumentelle Welt einer hochtechnisierten Informationsgesellschaft bedarf auch im Journalismus einer ethisch-humanen Neuinterpretation, sonst nehmen die Entfremdungsprozesse weiter zu. Der systemtheoretische Ansatz, den Journalismus ausschließlich aus der Funktionalität seiner Regelungszusammenhänge erklären zu wollen, überspielt und verdrängt die ethischen Probleme, indem Personwürde, Freiheit und Moralität zu Kategorien hypostasiert werden, die letzten Endes nicht »wissenschaftsfähig« sind.[16]

Freiheit vom Standpunkt der Moralität

Manès Sperber schreibt: »Die Presse ist weder mächtig noch ohnmächtig. Sie ist gut oder schlecht. Sie ist gut, wenn sie die Reifung des Willens zur Freiheit ausnahmslos aller fördert und den Mut zur Wahrheit unter allen Umständen bewahrt und bewährt.« In Schellings Essay über das Wesen der menschlichen Freiheit lesen wir: »Der reale und lebendige Begriff der Freiheit aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen sey.« Oder wir können Kant zitieren: Vom Standpunkt der Moralität ist es, auf dem wir den Begriff der Freiheit erst entdecken.

Wir sprechen von Teil-Ethiken, die auf den Journalismus übertragen werden; in der pluralistischen Werteordnung mit ihrer Vielfalt an Weltanschauungen und geregelten Toleranz genügten solche Teil-Ethiken durchaus, solange sie auf jenen gemeinsamen Grundlagen beruhen, wie sie als Teil-Antworten von Sperber, Schelling oder Kant formuliert werden. Das Freiheitsdenken mit seiner spezifischen Moralität ist die

15 Vgl. hierzu die amerikanische Journalistenausbildung. Hermann Boventer, Journalistenmoral als »Media Ethios«. In: »Publizistik« 1/1983, S. 19.

16 Manfred Rühl/Ulrich Saxer, 25 Jahre Deutscher Presserat. Ein Anlaß für Überlegungen zu einer kommunikationswissenschaftlich fundierten Ethik des Journalismus und der Massenkommunikation. In: »Publizistik« 4/1983, S. 471. Vgl. dazu auch meinen Aufsatz zu Ethik und System im Journalismus in der Auseinandersetzung mit M. Rühl/U. Saxer. In: »Publizistik« 1-2/1984, S. 34-48.

verpflichtende und wesentliche Legitimationsgrundlage für den Journalismus, und dieses Denken ist mit dem Verantwortungsprinzip auf untrennbare Weise verknüpft. In der Reflexion auf solche Grundlagen wird die gegenwärtige Vertrauenskrise als Legitimationskrise des Journalismus überwindbar und zu bestehen sein.

Annäherungsversuche an das Freiheitsproblem durchziehen die gesamte Denkgeschichte Europas, und aus diesen geistigen Quellen leben wir heute noch. Die praktische Philosophie, die am Prinzip Freiheit orientiert ist, liefert höchst erwägenswerte Antworten auf eine Theorie und Praxis des Journalismus in ethischer Absicht und unter der politischen Verpflichtung des Demokratiegedankens. Bedauerlich ist, wie die Verarbeitung der philosophischen Ethik als Teil-Ethik für journalistisches Denken und Handeln bisher weitgehend ausgeblieben ist. Über die Grund- und Verfassungswerte, die einen normativen Rahmen für die Journalismusphänomene abgeben, wird zwar politische Philosophie aufgenommen und auch der oberste Verfassungswert der Menschenwürde für den Journalismus rezipiert, aber es fehlt ein systematisches Verhältnis von (journalistischer) Moral und (philosophischer) Ethik. Womit hätte es dann eine philosophische Ethik im Hinblick auf den Journalismus und die Aufgabe des einzelnen Journalisten zu tun?

Das »Gute« im Journalismus

1. Zunächst sind die begrifflichen Klärungen erforderlich, was die journalistische Sittlichkeit bedeutet. Was ist denn das »Gute«, das allseits anerkannt wird in einem geglückten Journalismus? Exakt wird niemand zu bestimmen wissen, was das Gute und Böse im Journalismus sei. Aber jeder Mensch hat Auffassungen über wichtige Angelegenheiten, die er entsprechend einstuft, ein jeder fragt danach, und die Menschen fahren fort, dieses für wertvoll, jenes für minderwertig zu halten. Ein Journalist, der verantwortungsvoll, sorgfältig und gewissenhaft arbeitet, wird bessere Voraussetzungen für einen guten Journalismus der Information und Verständigung aufweisen als ein anderer, der sich um nichts schert als seine Routine, Bequemlichkeit und Eitelkeit. Selbstreflexion und begrifflicher Diskurs im Ethischen gehören dazu. Ebenso wird auch die Auseinandersetzung mit modernen Denkrichtungen zu führen sein, die grundsätzlich bestreiten, daß es eine zuverlässige Möglichkeit der sittlichen Beurteilung des Handelns gibt, wie szientistische, relativistische, behavioristische, funktionalistische oder andere Positionen.

Die ethische Phantasie und Erkenntnisgewinnung

2. Weiterhin ist im Journalismus nach den Bedingungen des sittlichen Handelns überhaupt zu fragen. Die Logik und Methodologie des ethisch-praktischen Argumentierens will eingeübt und gelernt sein. Die ethische Phantasie ist zu stimulieren. Man muß zur moralischen Erkenntnisgewinnung auch imstande sein, die ethischen Dilemmata überhaupt zu erkennen und sie analysieren zu können. Weiterhin sollen der Sinn und die Sensibilität für moralische Anforderungen und Verpflichtungen auf spezifische Weise kultiviert werden; daran hapert es auch in der Journalistenausbildung ganz entscheidend. Auf der Agora in Athen galten strenge Regeln der antiken Rhetorik.

Die Spielregeln der journalistischen Handwerks- und Kunstlehre sind nicht weniger streng gehalten, und in jedem Volontärsbetrieb wird solchen Maximen Geltung verschafft. Der Journalismus hat seine Soll-Vorschriften und Ethiken, doch die Bedingungen dieser »gelebten« Moralität werden zu wenig bedacht und bewußt gemacht; journalistische Tugenden gibt es.

Wertfreiheit und Verantwortung

3. Das Angebot der wissenschaftlichen Forschung im Medien- und Kommunikationsbereich muß sich die Frage nach seiner ethischen Relevanz gefallen lassen. Humanrelevantes Wissen ist eine Vorbedingung für den guten Journalismus und sein Zustandekommen. Journalismus und Wissenschaft müssen Abschied nehmen von einem Selbstverständnis, das sich dort aus »Informationsgründen«, hier aus »Wahrheitsgründen« die Wertfreiheit zuspricht, also die Freisetzung von Verantwortung für die Dinge und Folgen. Hans Jonas spricht heute angesichts der technologischen Zivilisation von der ontologischen Verantwortung, er postuliert die unbedingte Pflicht der Menschheit zum Dasein und zum guten Leben als »Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden«.[17] Dies ist weit mehr als eine Gesinnung; das Handeln wird angebunden an die ontologische Idee des Lebens schlechthin, und solchen Maßstäben ist auch der moderne Journalismus unterworfen. Er hat der Selbstbejahung des Menschen dienlich zu sein, er ist verpflichtet, die Ethikfähigkeit des Menschen zu erhalten, nämlich die Freiheit zum Sollen im »Nein zum Nichtsein«, das spezifisch für den Journalismus auch ein Nein zum Negativismus, zum Nihilismus ist.

Eine Theorie des Fernsehens erforderlich

Kierkegaards bittere Anklage können wir nicht teilen: »Wahrhaftig, wenn die Tagespresse, wie andere Gewerbetreibende, verpflichtet wäre, ein Schild auszuhängen, so müßte darauf stehen: Hier werden Menschen demoralisiert, in der kürzesten Zeit, im größten Maßstab, zum billigsten Preis.«

Viele Leute würden heute am liebsten jedem Fernsehapparat dieses Schild umhängen. Das Fernsehen ist am stärksten unter Anklage genommen worden; hierzu noch einige abschließende Bemerkungen. Gerade im Hinblick auf die Fernsehwirkungen ist die Dringlichkeit ethisch-philosophischer Fragestellungen auf solidem Grund unerläßlich. Die Menschen lernen bekanntlich vom Fernsehen; was sie an beobachtbarem Verhalten rezipieren, prägt sich ein und setzt die Wertmuster. Das war zum Beispiel das Fazit der NIMH-Studie als des bisher umfangreichsten Forschungsberichts seiner Art.[18]

In Amerika ist im Anschluß an eine fünfstündige Fernsehserie »The Atlanta Giant Murders« eine heftige Diskussion über das sogenannte »Docudrama« entbrannt. 1979

---

17 Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt 1979, S. 36, 249, 250.

18 National Institute of Mental Health (NIHM), Television and Behavior. Ten Years of Scientific Progress and Implications for the Eighties. Washington 1982.

und 1981 waren in Atlanta 23 junge Schwarze umgebracht worden; die Mordserie hatte weites Entsetzen ausgelöst und schien dann nach einem aufsehenerregenden Prozeß des Homosexuellen Wayne B. Williams geklärt zu sein. Das Fernsehen dramatisierte den Stoff durch Hinzufügen neuer und erfundener Personen und Handlungen. Dem Effekt zuliebe wurden Fakten geopfert oder verdreht, so daß nicht mehr genau zu unterscheiden war, wo die Dokumentation endet und das Drama beginnt: Docudrama. Die Fernsehkritik sprach von einem »Bastard« des Mediums; Tatsachenbericht und Soap Opera seien zwar eine glückliche Verbindung eingegangen, aber journalistisch sei ein solches Fernsehen höchst fragwürdig. Fiktion und Realität mischten sich im Fernsehen auf unheimliche Weise.

Wir haben es mit einem philosophischen Problem zu tun: Wirklichkeit, Wahrheit und das Medium Fernsehen. Eine Theorie des Fernsehens wäre erforderlich, aber davon sind wir noch weit entfernt. »Wir leben in Fernsehzeiten, die die Seelen von Männern und Frauen wahrhaftig in Versuchung führen«, schrieb der Fernsehkritiker der »Washington Post«. Erst wird die Zeitgeschichte in den Nachrichten präsentiert, dann erfährt sie kosmetische Nachoperationen und kommt schließlich als Unterhaltungsware zurück: verrückte Fernsehwelt. Man könnte fragen, was denn das überhaupt noch mit Journalismus zu tun hat.[19]

Der heilige Eifer, mit dem in der Bundesrepublik jahrelang die Einführung der Neuen Medien diskutiert wurde, ist leider an der Sache vorbeigegangen, wie nämlich ein »gutes« Fernsehen, ein menschenfreundliches und journalistisch verantwortbares Fernsehen auszusehen hätte. Es ist die Frage nach der Humanisierung der elektronischen Medienwelt, nach ihrer Inkulturation und Dienstbarmachung, daß vom Leben aus der Nähe ein Zeugnis gegeben wird und daß der Apparat eine Metapher für das Ganze der Erfahrbarkeit ist, um die Fernsehwelt »lesbar« zu machen. Dazu fehlt es an Experimentierräumen, dazu muß die Publikums- und Marktnähe hergestellt werden. Das Fernsehen muß aus der Sackgasse der Einbahn-Kommunikation heraus, es muß (insbesondere in Deutschland) vom Thron herunter. Die Aura des Offiziösen und Götzenhaften steht unserer politischen Kultur diametral entgegen.

Insofern ist alles gutzuheißen, was einer Pluralisierung, Relativierung und Normalisierung des Fernsehangebots und -marktes zugute kommt; mehr Wettbewerb, mehr Freiheit, mehr Individualisierung werden das Fernsehen am raschesten in jene Ecke verweisen, wo heute das gute alte Dampfradio steht, das nach Bedarf genutzt wird, aber nicht wie auf einem Altar steht: öffentlich-rechtlich! Die Kirchen haben bisher zur »Entheiligung« des Fernsehens leider keinen Beitrag geleistet; im Gegenteil, sie favorisieren noch immer den sozialistischen, markt- und publikumsfernen Integrationsrundfunk der gesellschaftlichen Kontrolle, anstatt der Individualisierung und Pluralisierung des Mediums das Wort zu reden; allein von diesem Freiheitsansatz her ist meines Erachtens das Medium zu humanisieren. Im Bereich der gedruckten Medien ist das eine Selbstverständlichkeit, und ich vermag nicht einzusehen, was prinzipiell die elektronischen davon unterscheiden soll, da nunmehr technologisch der Mangel an Transportwegen aufgehoben ist.

---

19 Vgl. Die Lüge des Wahrhaben-Wollens. Neue Diskussion um den Fernsehbastard »Docudrama« in Amerika. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« 5. 3. 1985.

Der Verweis auf die Person unverzichtbar

Der Computer, sich selbst überlassen, vernichtet die menschliche Kommunikation. Die Freiheitswurzel unseres Handelns darf nicht austrocknen vor dem übersteigerten Anspruch der Zweck-Mittel-Logik und Systemtheorien. Das Fernsehen zum Beispiel ist ein solches System, und dessen Trendverstärker ist die neue Informationstechnik, die tendenziell alle Lebenswelten dem Gesichtspunkt der quantitativen Effektivität unterstellt. Wie begegnen wir diesen Entwicklungen? Was ist denn heute und aktuell zu tun, wenn von der verantworteten Freiheit des Journalisten die Rede ist?

Die Antwort ist bescheiden, der Verweis auf die Person unverzichtbar, auf jene Fähigkeit des Menschen, die im griechischen »krinein« steckt, womit die Wortwurzel von Kritik bezeichnet ist, daß nämlich alle Aufklärung, die das bewegende Geschäft des Journalismus ist, auf die unterscheidende Vernunft setzt, auf die Einsicht zum Guten, auf die Fähigkeit zum Guten. Wenn ich das nicht will, wenn ich das Nein zum Negativismus, Zynismus und Nihilismus in den Massenmedien aus welchen Gründen auch immer unterlasse, werde ich gewiß um Ausflüchte nicht verlegen sein, doch zur wohlverstandenen »Kritik« kommt es dann nicht mehr. Das gilt für »Macher« wie für Konsumenten oder Rezipienten; da sitzen wir alle im selben Boot, was die Verantwortung für eine vernunftgesteuerte Medienkultur betrifft.[20]

Ich glaube

Leseprobe aus einem neuerschienenen Glaubensbuch

Von Oskar Simmel SJ

»Die wichtigste Frage, die wir an das Christentum zu stellen haben, heißt nicht: Funktioniert es?, sondern: Ist es wahr?«[1] Es ist zu vermuten, daß diese Frage für die meisten Menschen von heute gar nicht wichtig ist. Soweit Wahrheit überhaupt interessiert, ist ihr Lebenswert, ihr praktischer Nutzen gefragt. Gerade der scheint jedoch den Wahrheiten des Christentums abzugehen. Überholt, lebensfremd, unzumutbar sind noch die mildesten Urteile, mit denen sie bedacht werden. Vor allem in ihrer katholischen Prägung stoßen sie auf Widerstand, der um so erbitterter, nicht selten geradezu gehässig ist, je entschiedener die Kirche ihre Lehre vertritt.

Solche Urteile sind nicht von heute auf morgen entstanden. Sie haben sich in Jahrhunderten herausgebildet. Was zunächst die Ansicht einiger weniger Aufgeklärter war, verbreitete sich immer mehr und ist heute nahezu eine öffentliche Meinung, in der sich gegenteilige Stimmen eher als Dissonanzen anhören.

---

20 Vgl. zum Thema auch Hermann Boventer, Ethik des Journalismus. Zur Philosophie der Medienkultur, 2. Auflage. Konstanz 1985.

1 John H. T. Robinson, Heute ist der Christ anders. München 1973, 35.

Es wäre voreilig, dafür allein die Kirche verantwortlich zu machen, wie das so oft geschieht. Als sich Kirche und moderne Wissenschaften in ihrem Lebensgefühl auseinanderzuleben begannen, trat immer mehr ein anderer Gott an die Stelle des Gottes der Offenbarung, den die Kirche verkündet, bis schließlich der neue den alten Gott überrundet hatte, zunächst gewiß zögernd, dann jedoch immer schneller und unverholener. »Es ist nicht der Gott der Kirche, es ist keine christliche Inspiration, die das Werk Buffons bestimmt, es herrscht hier nicht der Glaube an einen Gott, dessen Wunder wirkende Kraft die Naturgesetze aufheben könnte. Es ist ein rationaler Gott: die Divinisierung der menschlichen Vernunft.«[2] Der Name des französischen Grafen Georges Louis Leclerc Buffon (1707-1788) steht hier nur stellvertretend für eine Richtung, die dem Christentum die Kraft zur Lösung naturwissenschaftlicher Probleme absprach. Das ist gewiß nicht falsch, auch wenn es sehr abträglich gemeint ist. Das Christentum ist kein naturwissenschaftlicher Nachhilfeunterricht, der von hinten oder von oben her, also auf Schleichwegen, die saubere rationale Methode der Naturwissenschaft ersetzen könnte.

Da jedoch Jahrhunderte hindurch die von den Ägyptern, Griechen und Arabern ererbten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse vor allem von den Theologen der Kirche oder von den in ihren Schulen herangebildeten Männern übernommen, ausgebaut und weitergegeben wurden,[3] war offenbar eine Einheit von Theologie und Naturwissenschaften entstanden, die den Eindruck aufkommen ließ, als könnten ihre jeweiligen Ergebnisse ausgetauscht werden. Das läßt verstehen, daß die Kirche den modernen sich von ihr emanzipierenden Naturwissenschaften mißtrauisch gegenüberstand, vor allem auch dem neuen Lebensgefühl, das sich in ihnen ausdrückte und durch sie an Kraft gewann. Vieles von den geistigen, gesellschaftlichen und politischen Errungenschaften von heute, die niemand missen möchte, mußten gegen das Mißtrauen, nicht selten sogar gegen den Widerstand der Kirche durchgesetzt werden. Heute beginnen wir zu ahnen, daß die menschliche Vernunft zwar etwas Großes und Herrliches, aber doch nicht so göttlich ist, wie man Jahrhunderte hindurch glaubte.

Vorurteile, vor allem wenn sie mit der Existenz des Menschen verbunden sind, lassen sich nur schwer ausrotten. So bleibt das Mißtrauen gegenüber der Kirche. Darum läuft so vieles von dem heutigen religiösen Interesse an der Kirche vorbei und sucht andere Wege. Dazu kommt, daß viele Katholiken in ihrem Glauben unsicher geworden sind und sich immer weniger durch ihn in ihrem Leben bestimmen lassen. Sie sehen nicht mehr, wie sie die Aussagen des Glaubens mit ihrem Leben vereinbaren können.

In einem Vortrag zum Thema »Warum ich kein Christ bin« lehnte Bertrand Russell 1927 den christlichen Glauben deswegen ab, weil er keine Zukunftshoffnung biete. Er blicke ständig in eine tote Vergangenheit zurück.[4] Nicht der Glaube, sondern die freie Intelligenz des Menschen könne eine Zukunft schaffen, die alles Bisherige weit

---

2 Fritz Schalk, Die europäische Aufklärung. In: Propyläen Weltgeschichte VII/2, Berlin 1964, 474.

3 Alistair C. Crombie, Von Augustinus zu Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft, dtv 4285, München 1977.

4 Bertrand Russell, Warum ich kein Christ bin – Über Religion, Moral und Humanität, rororo 6685, Reinbek 1975.

übertreffe. Nach Auschwitz und Hiroshima kann man über solche Utopien nur ungläubig den Kopf schütteln.

Hinter Russells Ansicht wird jedoch ein grundsätzlicher Irrtum sichtbar. Der Mensch mit seiner freien Intelligenz ist weit mehr auf die Intelligenz anderer angewiesen, als ihm oft bewußt ist. Verdanken wir doch den allergrößten Teil unseres Wissens den Erkenntnissen anderer. Wohl kaum je zuvor wurde die Glaubensbereitschaft einer Generation derart in Anspruch genommen wie die der unseren. Das meiste, was wir aus Zeitungen, Rundfunk und Fernsehen erfahren, müssen wir glauben. Es fehlen uns Zeit und Möglichkeit, die Richtigkeit der Nachrichten und Meldungen nachzuprüfen. Überdies glauben wir damit Personen, die wir persönlich meist nicht kennen. Kaum einer der Leser, Hörer oder Zuschauer kennt den Redakteur einer Nachricht, so daß er von ihm sagen könnte, er habe die Fähigkeit und den Willen, über ein Ereignis oder eine Rede richtig und sachlich zu berichten. Seine Glaubwürdigkeit ist durch die Reputation der Zeitung oder Rundfunk- und Fernsehanstalt gedeckt. Wir glauben ihm mit Recht bis zum Erweis des Gegenteils.

Der Mensch hat den Vorzug und die Ehre, einem anderen Menschen vertrauen zu können. Jeder Wissenschaftler übernimmt von seinen Kollegen die Ergebnisse ihrer Forschung, ohne sie jeweils nachzuprüfen. Er vertraut ihnen. Keine Wissenschaft kann immer wieder von vorne anfangen. Jede Generation lebt von den Erkenntnissen ihrer Vorgängerinnen. Jede übernimmt, jede gibt weiter. Die Übernahme von Erkenntnissen anderer, also das Glauben, ist die menschlichste Weise, Erkenntnisse zu gewinnen. Sie stiftet Gemeinschaft der Generationen und Gemeinschaft unter den Zeitgenossen.

Der Mensch ist von der Leidenschaft zu glauben besessen. Enttäuschungen können sie mindern, auslöschen nicht. Der kleinste Funke genügt, sie aufflammen zu lassen. Sie gehört zum Menschen. Ohne sie wäre er nicht der, der er ist. Sie liegt den einzelnen Akten des Vertrauens und Glaubens voraus. Diese wachsen aus ihr heraus und tragen sie; sie werden durch sie erst möglich.

Die Leidenschaft zu glauben kennt keine Grenzen. Keiner kann von sich sagen: ich habe genug geglaubt, von nun an glaube ich nicht mehr. Er würde aus der Gemeinschaft der Menschen ausscheiden. Es ist auch nicht so, daß man mit Auswahl glauben kann: dem einen ja, dem anderen nein. Wir glauben allen, solange sie sich nicht als unglaubwürdig erweisen, auch wenn wir dem einen eher glauben als dem anderen. Ebensowenig ist unser Glaube auf bestimmte Wissensgebiete eingeschränkt. Der Mensch will alles und jedes wissen. Die Leidenschaft zu glauben kennt keine Grenzen. Sie ist nichts anderes als unser Verlangen, Erkenntnis zu gewinnen. Darum ist sie ins Unendliche offen, auf alles hin, was ist, nicht ins Leere oder ins Nichts, sondern in die Fülle des Seins.

Dein Herz ist es, das dich an ein Herz glauben läßt,
das nicht das deine ist.
(Augustinus, Der Glaube an das Unsichtbare, 1,2)

Der christliche Glaube geht auf das Wort zurück, das Gott in Jesus Christus gesprochen hat. »Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten, in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch seinen Sohn« (Hebr 1,1). Der überaus kunstvolle und elegante Satz des Urtextes mit seinem unverwechselbaren Klang ist durch keine Übersetzung wiederzugeben. Sein Zeitwort ahmt das Lallen des Kindes nach und das zärtliche Kosen der Mutter, zwischen denen so die denkbar innigste Gemeinschaft entsteht, die Grundlage aller menschlichen Gemeinschaften. Es ist eher der Versuch eines Sprechens als dieses selbst.

Der Satz führt in das unendliche Geheimnis Gottes. Wo immer Menschen miteinander in ein tiefes Gespräch kommen, werden sie selbst darin sichtbar. Das geschieht um so mehr, je tiefer sie sich dem anderen eröffnen. Ihr Wort ist nicht ein Teil von ihnen, der sie nicht mehr interessiert, wenn er nicht mehr bei ihnen ist, etwa wie die Haare, die wir täglich verlieren. Sie haben keinen Bezug mehr zu uns. Sie sind mir so fremd wie die Haare eines wildfremden Menschen. Ich könnte sie kaum von den ähnlichen eines anderen unterscheiden. Mit meinem Wort verhält sich das ganz anders. Noch nach Jahren ist mir das Wort gewärtig, in dem ich mich einem anderen Menschen bis ins Innerste hinein eröffnete, weil ich mir selbst gegenwärtig bin. Und doch bin ich ganz beim anderen, dem ich vertrauen konnte, von dem ich nicht befürchten mußte, daß er mein Wort mißbrauchte. Noch heute weiß ich mich bei ihm aufgehoben. Unser Wort ist nicht ein Teil von uns. Wir selbst sind es in unserem Wort. Wir sind es um so mehr, je mehr wir uns darin hineingeben.

Wenn Gott sich offenbart, dann ist das kein Stück von ihm, der der absolut Einfache ist, in dem es keine Teile gibt. Er ist es selbst, der sich in seinem Wort schenkt. Und wie das tiefe Wort eines Menschen, so ist auch Gottes Wort die höchste Gabe seiner Freiheit und Liebe.

Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun
(2. Vatikanisches Konzil, Über die göttliche Offenbarung 2)

*

Wenn Gott zum Menschen spricht, dann muß er dessen Geschichte aufsuchen. Der Mensch ist ein raum-zeitliches Wesen, das werdend im Nacheinander lebt und sich so verwirklicht. Der menschliche Geist kann nur das hören, was in seiner Geschichte geschieht. Er versteht nur das, was in der geschichtlich bedingten Art und Weise seines Denkens und seiner Vorstellungen ausgedrückt ist. Will Gott sein Wort an die Menschen richten, dann kann er das nur in den Denk- und Vorstellungsweisen der Zeit und des Raumes tun, in denen die Menschen leben, an die er sein Wort richtet. Darum muß dieses Wort eine enge Gemeinschaft mit der Geschichte des menschlichen Geistes eingehen, so daß es, oft kaum zu unterscheiden, eine gemeinsame Geschichte mit ihm hat. Diese Geschichte ist für das Wort Gottes nicht einfach eine Hülle, aus der es nur herausgeschält zu werden braucht, um in seiner überzeitlichen Reinheit und Geltung erkannt zu werden. Die Geschichte ist ein inneres Element der Offenbarung.

Darum unterliegt diese den Schwankungen und Gefährdungen des menschlichen Geistes, seiner Entwicklung, seinem Fortschritt, wie er sich im Lauf der Jahrhunderte herausbildet. Es kann sein, daß das, was Gottes Wort eigentlich meint, in der Zeit, da es erging, noch gar nicht recht deutlich war, daß es erst nach Jahrhunderten und Jahrtausenden seinen eigentlichen Sinn enthüllt. Die Wahrheit der Offenbarung wird nur in der Geschichte entdeckt.

Wer jedoch an dieses Wort allein mit den Mitteln der geschichtlichen Erkenntnis heranginge, würde es nie erkennen. Denn Gottes Wort bleibt Gottes Wort und ist, auch wenn es in die Geschichte eingeht, für den Menschen unbegreiflich und nicht zu fassen. »Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken . . . , so hoch der Himmel über der Erde . . . , so hoch erhaben meine Gedanken über euren Gedanken« (Jes 55,8). Wenn Gott den Menschen in seinem Wort anspricht, dann muß er ihm seinen Geist geben, der allein Gottes Wort erkennen kann. »Uns hat es Gott enthüllt durch seinen Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen der Gottheit« (1 Kor 2,10).

Weil aber dieses Wort an den Menschen gerichtet ist, darum muß überdies der Geist diesen fähig machen, das von ihm erkannte Wort zu hören und anzunehmen. Die Kirche spricht deswegen von der Gnade des Glaubens. Sie will damit sagen, daß niemand zum heilbringenden Glauben an Gottes Wort kommt, wenn Gott ihm nicht seinen Heiligen Geist schenkt, der den Menschen das in die Geschichte ergangene Wort Gottes hören läßt.

Aus Gnade seid ihr durch den Glauben gerettet, nicht aus eigener Kraft – Gott hat es geschenkt.
(Eph 2,8)

*

Von dieser Wortoffenbarung ist die sogenannte »natürliche Offenbarung« zu unterscheiden. Sie besteht darin, daß »Gott, aller Dinge Grund und Ziel, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann.«[5]

Der Unterschied zwischen den beiden Offenbarungen besteht zunächst im Ursprung der jeweiligen Erkenntnis. In der Wortoffenbarung ist es Gott, der sich in seinem Wort, nicht in einem sinnlichen Laut, sondern in einem hellen Gedanken, in einer Erleuchtung des Geistes selbst eröffnet. In der natürlichen Offenbarung ist es der Mensch, der als geistbegabtes Wesen hinter den sinnfälligen Dingen und Ereignissen das Übersinnliche zu erkennen sucht, das, was hinter allem steht, Sinn und Zusammenhang des Ganzen.

In frühen, von einem naiven Weltbild bestimmten Zeiten seiner Kultur drückt der Mensch dies in bildhaften und anschaulichen Erzählungen aus, die man Mythen nennt. Das Wort kommt aus dem Griechischen und bedeutet ›Wort‹, ›Rede‹, aber auch

5 1. Vatikanisches Konzil (1870), Dogmatische Konstitution über den Glauben, Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum (DS), 3004, Freiburg 1973, Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche (NR) 27, Regensburg 1971.

›Fabel‹. In der letztgenannten Bedeutung kommt schon die Skepsis zum Ausdruck, die die klassische griechische Philosophie eines Plato gegenüber dem Mythos hatte, den sie als lügenhaft und kindlich bezeichnete, eine Ansicht, die noch im Neuen Testament nachklingt (1 Tim 1,4; 2 Petr 1,16). In einer langen durch Aufklärung, Romantik, Religionsgeschichte und Psychoanalyse hindurchgegangenen Bedeutungsgeschichte versteht man heute unter Mythos die bildhafte Erzählung über das, was hinter der Welt der Erscheinungen steht, die auf den Menschen zukommen, ihn treffen und denen er sich ausgeliefert erfährt. In den Bildern der Mythen übersteigt die Menschheit ihren Alltag und macht sich ein Bild von den Urgründen der Welt, ihrer und des Menschen Entstehung, vor allem aber von Gott, der, unfaßbar, allenthalben in geheimen Kräften dem Menschen begegnet. Der Mythos spricht darüber nicht in der abstrakten Sprache der Philosophie und des modernen Denkens, sondern in den Bildern einer naiven Weltbetrachtung, die dem modernen Menschen kaum mehr zugänglich ist. Doch gewinnt der Mythos in einer Zeit, in der man zunehmend an der Möglichkeit der Metaphysik zweifelt und auf Ideologie schwört, zusehends an Bedeutung, weil man ihn als die angemessenere Art und Weise, von Gott zu reden, betrachtet. Zu keiner Zeit ist jedoch die Menschheit ohne das Nachdenken über die letzten Gründe ausgekommen. Je entwickelter das Nachdenken darüber wird, um so mehr werden die Erkenntnisse in Begriffe gefaßt und in abstrakter Sprache ausgedrückt. Es entstehen philosophische Systeme.

Der zweite Unterschied zwischen den beiden Weisen der Offenbarung besteht in der Gewißheit der jeweils gewonnenen Erkenntnisse. Wenn sich Gott in seinem Wort eröffnet, dann ist die darin geschenkte Erkenntnis untrüglich wahr, weil er selbst in seinem Wort zugegen ist, mag er noch so tief hinter Schleiern verborgen bleiben. Dagegen werden die mit dem natürlichen Licht der Vernunft gewonnenen Erkenntnisse des Menschen von Gott nur mühselig errungen und sind vielen Irrtümern und Dunkelheiten ausgesetzt. Die Geschichte der Religionen ist dafür ein Beispiel.

Wenn das 1. Vatikanische Konzil vom »natürlichen Licht der Vernunft« spricht, dann will es damit nicht sagen, daß die so gewonnenen Erkenntnisse nicht auch der Gnade Gottes zu verdanken sind. Über das Verhältnis der Erkenntnisse der natürlichen Offenbarung zur Gnade Gottes macht das Konzil keine Aussagen. Es will lediglich betonen, daß sie nicht auf dem Offenbarungswort Gottes beruhen und ihnen das Eigentümliche des Glaubens fehlt, nämlich die Annahme einer Wahrheit auf Grund der Autorität Gottes.

Doch steht diese natürliche Offenbarung nicht im Gegensatz zur Wortoffenbarung. Auch sie geht letztlich auf das Wort Gottes zurück. Denn alle geschaffenen Dinge verdanken ihm ihre Existenz. Durch sein Wort hat Gott die Welt erschaffen (Gen 1,3; Joh 1,3). Natürliche Offenbarung und Wortoffenbarung sind von ihrem Ursprung her aufeinander bezogen. Darum können die an den geschaffenen Dingen gewonnenen menschlichen Erkenntnisse und Aussagen über Gott zu Trägern der Wortoffenbarung werden. Ja, Gott kann sich nur durch sie in seinem Wort dem Menschen eröffnen.

Gottes Offenbarung im Wort geschieht also so: Gott spricht sein Wort, und Gott hört sein Wort in uns. Da ist also der Gott, der uns anredet, da ist der Gott, der Wort ist, da ist der Gott, der sein Wort in uns vernimmt. Erst das Neue Testament gibt uns den Schlüssel zu dem Geheimnis, das darin sichtbar wird.

Wenn das Neue Testament von einem Gott spricht, den es Vater nennt, und von

einem Gott, der als Sohn bezeichnet wird, dann will es damit nicht sagen, daß Gott ein Mann ist, daß seine Vaterschaft geschlechtlicher Art ist. »Gott ist Geist« (Joh 4,24). Gott ist nicht auf biologische oder geschlechtliche Weise Vater. Die Bezeichnung Gottes als Vater ist ebensowenig Ausdruck einer patriarchalischen Ordnung auf Kosten der Frau. Die Bezeichnung Gottes als Vater will zum Ausdruck bringen, daß von dem, der so genannt wird, die Selbstmitteilung Gottes und seine Offenbarung ausgeht. Er teilt das göttliche Leben zuerst und auf einzigartige Weise dem Sohn mit. Ohne diese Mitteilung an den Sohn gäbe es kein Wort nach außen. »Alles ist mir von meinem Vater übergeben« (Mt 11,27). Später wird das Konzil von Nikaia (325), um ihn von allen Geschöpfen zu unterscheiden, sagen: Er ist »gezeugt, nicht geschaffen«.[6] Es will damit den einzigartigen Ausgang des Sohnes vom Vater aussagen, durch den sich der Sohn von allem übrigen, was ist, auch vom Heiligen Geist unterscheidet.

Die ganze Aussage des Neuen Testaments über Gott geht noch auf einen Dritten: den Geist. Damit soll nicht gesagt werden, daß Gott Geist und nichts Materielles in ihm ist. Es handelt sich vielmehr um einen Dritten neben Vater und Sohn, um den Heiligen Geist, wie er gewöhnlich genannt wird. Er geht vom Vater aus (Joh 15,26), und er nimmt von dem, was des Sohnes ist (Joh 16,15).

Diesen drei wird im Neuen Testament das Gottsein zugeschrieben, am leichtesten zu erkennen beim Vater, den Jesus den »Herrn des Himmels und der Erde« nennt (Mt 11,25), worin der Anklang an den ersten Satz der Heiligen Schrift unüberhörbar ist: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde« (Gen 1,1). Diesem Vater stellt sich der Sohn gleich. Er, der Sohn, besitzt wie der Vater eine Erkenntnis, wie sie sonst kein Wesen hat. Vater und Sohn erkennen sich gegenseitig. Da nur Gott den für Menschen unbegreiflichen Gott erkennen kann, eignet dem Sohn, der den Vater erkennt, göttliche Erkenntniskraft. Anders gesagt: er ist Gott. Aber er ist vom Vater verschieden: der Vater hat alles dem Sohn übergeben (Mt 11,27). Dieser Satz ist nur sinnvoll, wenn Vater und Sohn verschieden sind. Auch der Heilige Geist besitzt göttliche Erkenntniskraft. Er »erforscht die Tiefen der Gottheit« (1 Kor 2,10). Er ist jedoch weder mit dem Vater noch mit dem Sohn identisch. Der Vater sendet ihn (Joh 14,26). Er kommt und bleibt, wenn der Sohn geht (Joh 13,33). Es ist also die klare, wenn auch nicht unmittelbare, sondern erst auf Grund von Überlegungen einsichtige Aussage des Neuen Testaments, daß der Vater Gott ist, daß der Sohn Gott ist und daß der Heilige Geist Gott ist. Nicht weniger klar wird gesagt, daß die drei voneinander verschieden sind.

Das Geheimnis der Dreifaltigkeit ist nicht ein Geheimnis des christlichen Glaubens neben anderen. Es ist auch nicht sein Hauptgeheimnis im Sinn des ersten wichtigsten Geheimnisses. Es ist der allumfassende Grund des Glaubens, seine innere Ermöglichung. Nur weil Gott dreifaltig ist, kann es überhaupt eine Offenbarung geben. Diese ist sozusagen seine uns zugewandte Seite, die freilich keine andere ist als er selbst. Der christliche Glaube ist kein Lehrgebäude, ähnlich philosophischen Schulen, keine Sammlung von Wahrheiten, die nach Art von Florilegien, Zitatenschätzen oder Nachschlagewerken augenblickliche Wissenslücken überbrücken hilft. Er ist das innerweltliche Leben des dreifaltigen Gottes. Darum entfaltet sich dieser Glaube nicht durch logische Schlußfolgerungen, sondern in seinem lebendigen Vollzug, der nichts

6 DS 155.

anders ist als das Leben des dreifaltigen Gottes in denen, die an seinen Namen glauben.

Der Glaube an den dreifaltigen Gott war für die junge Kirche das A und O ihrer Existenz, so wie er es auch noch für die heutige Kirche ist. Sie kam dadurch in nicht geringe Verlegenheit. Für das Judentum war der strenge Eingottglaube unantastbar. Für die Griechen und Römer war der Monotheismus gewiß nicht selbstverständlich. Man kannte zwar einen höchsten Gott, aber man trug keine Bedenken, ihm andere Götter unterzuordnen. Die Religion der Gebildeten, für die die Götter mehr und mehr zu Abstraktionen wurden, kam einem gemäßigten Monotheismus schon nahe. Von Juden und Griechen mußte sich die junge Kirche fragen lassen, ob es wirklich eine monotheistische Religion sei, wenn sie Vater, Sohn und Heiligen Geist Gott nannte und sie auch als Gott verehrte. Handelte es sich nicht doch um drei Götter? Oder waren es nur verschiedene Namen für den einen Gott? Oder nur drei Erscheinungsweisen des einen Gottes, unter denen er sich den Menschen offenbarte? Waren Sohn und Geist vielleicht nur Zwischenwesen, wie sie auch die Gnosis kannte, höhere als der Mensch, aber keineswegs Gott?

In einem mühseligen, Jahrhunderte dauernden Denkprozeß fanden die Theologen der Kirche, vor allem die der Ostkirche, jene Unterscheidung, die bis heute den Glauben der Kirche ausdrückt: Der eine Gott existiert in drei Personen. Man unterschied zwischen dem »Wesen« Gottes, das man auch »Natur« nannte, und den »Personen«.

GLOSSEN

ETWAS UNGEWOHNTES IST GESCHEhen, etwas Erfreuliches. Fast möchte man sich die Augen reiben. Die Congregatio pro doctrina fidei hat die »Documenta inde a Concilio Vaticano secundo expleto edita« (1966-1985) als Sammelband veröffentlicht und noch dazu mit einem guten Register versehen. (Zu beziehen in der Libreria Vaticana.) Es handelt sich um insgesamt 58 Dekrete und Erlasse, die die Glaubenskongregation in den angegebenen Jahren veröffentlicht hat, die meisten in Latein. Man braucht die Dokumente nicht mehr mühselig in den Akten des Apostolischen Stuhles zu suchen.

Im Vorwort schreibt Kardinal Ratzinger, daß sie ein Spiegel der wichtigsten in der nachkonziliaren Zeit der Kirche diskutierten Fragen seien, zugleich aber auch eine Kurzfassung der heute in der Kirche geltenden Lehre.

In der Tat zählt schon eines der ersten Schreiben der Kongregation, ein Brief des Kardinals Ottaviani an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen, datiert vom 24. Juli 1966, bis auf das kirchliche Amt alle Punkte auf, die in den nächsten zehn Jahren die Gemüter in der Kirche erregen werden. Das zeigt, daß derartige Meinungen nicht erst im Gefolge des Konzils entstanden. Sie waren schon lange virulent in der Kirche. Die Öffnung der Kirche durch das Konzil wies auch ihnen den Weg ans Tageslicht.

Die Dokumente sind zeitlich, nicht systematisch geordnet. Sie befassen sich mit den verschiedensten Fragen, um nur einige zu nennen, mit Abtreibung (23) und Euthanasie (38) genauso wie mit ökumenischen Fragen im Dialog mit den Anglikanern (47). So verschieden die Thematik ist, so läßt sich doch ein einheitlicher Grundzug die Dokumente hindurch erkennen: Ihre Grundlage, wie könnte es anders sein, ist die Lehre der Kirche, wobei mit Vorzug und wo immer nur möglich auf die

Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückgegriffen wird. Man könnte sie fast als einen authentischen Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil bezeichnen.

Vielen, gewiß nicht allen Dokumenten ist die Sorgfalt anzumerken, mit der man sich mit der abgelehnten Ansicht befaßt. Musterbeispiele dafür sind der Brief des Kardinals Ratzinger an P. Edward Schillebeeckx über dessen Buch, das sich mit dem kirchlichen Amt befaßt, und die Notificatio zu P. Boffs Buch »Kirche, Charisma und Amt«.

Hoffentlich macht das Latein dem Wunsch des Kardinals keinen Strich durch die Rechnung, der es gern sähe, daß die »Sammlung allen, die dem Dienst des Wortes obliegen, ein nützliches Werkzeug sei«.

Oskar Simmel SJ

STELLUNGNAHMEN

Zu den Ausführungen Franz Greiners über die Wehrmachtsseelsorge im Zweiten Weltkrieg[1] ist ergänzend und korrigierend auf das Schreiben Kardinal Bertrams an das Oberkommando der Wehrmacht vom 25. September 1943 hinzuweisen. In ihm heißt es:

»Als eine der ernstesten Sorgen, die an die Oberhirten der Diözesen Deutschlands bei ihren Konferenz-Beratungen herantreten, hat stets und besonders auch am 17. August d. Js. die in Fulda stattgehabte Plenar-Bischofskonferenz der Oberhirten aller Diözesen von Großdeutschland die Frage betrachtet, was seitens der Heimatdiözesen für die im Wehrdienste stehenden Diözesanen geschehen könnte. Als derzeitiger Vorsitzender der Bischofskonferenz bin ich von allen Teilnehmern derselben beauftragt, dem Oberkommando der Wehrmacht die dringende Bitte vorzutragen, daß für eine Vermehrung der Seelsorger gesorgt werden möge. – Anlaß zu dieser Vorstellung geben die schmerzlichen Klagen der katholischen Soldaten aus den Frontgebieten, daß sie monatelang, ja ganze Vierteljahre und länger ohne Gottesdienst und ohne seelsorgliche Betreuung bleiben, verbunden mit der Tatsache, daß etwa seit einem Jahre keine neuen Kriegspfarrer mehr eingestellt werden, während doch in dieser Zeit die Zahl der seither vorhandenen stark zurückgegangen ist. . . . Es kommt hinzu, daß bei der Waffen-SS, die zahlenmäßig in den letzten Jahren stark gewachsen ist, ebenso wie bei der Formation ›Großdeutschland‹ (und bei der gesamten Luftwaffe!) dem Vernehmen nach überhaupt Kriegspfarrer nicht eingestellt werden. Wenn für seelsorgliche Betreuung bei einigen Divisionen Seelsorger aus den Lazaretten hilfsweise entnommen sind, so entstehen ernste Bedenken bezüglich genügender Lazarett-Seelsorge selbst . . .«

Hans Peter Aug
Leiter des kirchlichen Archivs des katholischen Militärbischofsamtes in Bonn

1 Vgl. In dieser Zeitschrift 6/85, S. 565f.

Ernst Haag, geboren 1932 in Trier, lehrt als ordentlicher Professor der Theologischen Fakultät Trier Alttestamentliche Exegese.

Norbert Lohfink SJ, geboren 1928 in Frankfurt, ist ordentlicher Professor für Bibelwissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt; regelmäßiger Gastprofessor am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom.

John McDermott SJ, geboren 1942, lehrt Neutestamentliche Exegese an der Fordham-University in New York. Den Beitrag auf Seite 142 übertrug aus dem Amerikanischen Oskar Simmel SJ.

Lutz Pohle, geboren 1941 in Leipzig, Kirchenrat a. D., zur Zeit Kaplan in Nierstein/Rhein.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, geboren 1930 in Kassel, lehrt als ordentlicher Professor Öffentliches Recht, Rechts- und Verfassungsgeschichte sowie Rechtsphilosophie an der Universität Freiburg i. Br.; seit 1983 Bundesverfassungsrichter. Der Beitrag auf Seite 153 ist die gekürzte Fassung eines Referates, das der Verfasser auf dem Symposion der Civitas-Gesellschaft »Moderne oder Post-Moderne?« Ende Oktober 1985 in Hannover gehalten hat. Der vollständige Text des Referats, zusammen mit einem Kommentar dazu von Hermann Krings (München) sowie einem Bericht über die anschließende Diskussion wird in dem von P. Koslowski herausgegebenen Tagungsband »Moderne oder Postmoderne?«, Weinheim 1986, erscheinen.

Hermann Boventer, geboren 1928 in Düsseldorf, 1968-81 Direktor der Thomas-Morus-Akademie Bensberg; 1972-81 Vorsitzender der Gesellschaft katholischer Publizisten Deutschlands, lebt heute als freier Publizist in Bergisch-Gladbach.

Oskar Simmel SJ, geboren 1913 in Haar bei München, 1952 Redakteur der »Stimmen der Zeit«; 1967 bei Radio Vatikan; 1970 im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; 1973 Redakteur des »Rheinischen Merkur«; 1979 Mitarbeiter des Erzbischofs von München und Freising. Der Beitrag auf Seite 183 ist entnommen dem »Glaubensbuch. Überlegungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis«. Erich Wewel Verlag, München 1986.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Franz Greiner. Anschrift des Verlags: Sürtherstr. 107. 5000 Köln 50. Tel.: 02 21-39 29 13; der Redaktion: Horemansstr. 4. 8000 München 19. Tel.: 0 89-18 19 23. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 12,–; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 50,–; für Studenten DM 32,–, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft Fr. 11.–; Jahresabonnement Fr. 49.–, einzahlbar bei Postscheckkonto Basel 40-11.07; für Österreich entsprechend S 70.–; S 350.–, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera. Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand: Köln (für die Leistungen des Verlages Bonifatius-Druckerei Paderborn)

Für Herstellung: Vertrieb und Inkasso: Verlag Bonifatius-Druckerei GmbH. Liboristr. 1-3. 4790 Paderborn
Gesamtherstellung: Bonifatius-Druckerei GmbH Paderborn

Der Inlandsauflage dieses Heftes sind drei Prospekte des Bonifatius-Verlages, Paderborn, beigelegt.

Die Katholiken und die Bibel

Von Franz Kardinal König

Um die Frage zu beantworten, welche Bedeutung die Bibel nicht nur in der Kirche auf Grund des Lehramtes, sondern auch im Leben der katholischen Christen hat, seien zunächst einige wesentliche Fakten aus der kirchlichen Tradition angeführt. Auch das Bewußtmachen einer weit zurückreichenden Tradition dient der Beurteilung der Situation in der Gegenwart.

»Die Schrift nicht kennen, heißt Christus nicht kennen«: Mit diesem Wort des hl. Hieronymus[1] kann in kurzer Form die Bedeutung umrissen werden, die der Heiligen Schrift in der katholischen Kirche zukommt und zugeordnet werden muß. Die Kirchenväter haben von der Bibel als *biblía* oder als *grámmata* gesprochen – als *dem* Buch oder *den* Schriften schlechthin; es entsprach der hohen Wertschätzung, daß es dabei keiner weiteren Präzisierungen bedurfte: Die Bibel also ist zu verstehen als *das* Buch der Kirche, als die Sammlung jener Schriften, die aufgrund eines tatsächlichen uralten *consensus fidelium* als heilige gelten.[2]

In solchen Überlegungen und Formulierungen kommt jedoch nicht nur besondere Hochachtung und gläubige Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift zum Ausdruck. Diese Bezeichnungen vermitteln auch den Zugang zum hohen Stellenwert, den die katholische Theologie den biblischen Schriften in ihrem Bemühen um die Reflexion des Glaubens einräumt. Wir müssen uns in diesem Zusammenhang die großen Kommentarwerke und die homiletischen Schriften in Erinnerung rufen, die das Werk der Kirchenväter maßgeblich und entscheidend bestimmen und die gleichsam das Rückgrat ihrer theologischen Reflexion erkennen lassen. Ebenso müssen wir uns darauf besinnen, daß z. B. die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin ursprünglich als eine »Introductio in Sacram Paginam« – als eine Einführung also in die Heilige Schrift – konzipiert und gedacht war. Darin äußert sich ein ganz deutliches theologisches Denkkonzept, das erneut an das zitierte Wort des hl. Hieronymus erinnert. In ihrer Bezeugung des Christusgeschehens eröffnet uns die Schrift den Weg zur persönlichen Erschließung des Geheimnisses Jesu von Nazaret; durch sie begegnen wir der liebenden Zuwendung Gottes zum Menschen, die ihre Fülle im Christusereignis gefunden hat.

---

1 Hieronymus, Kommentar zu Jesaja, Prolog: PL 24,17.

2 Vgl. dazu Athanasius, 39. Osterbrief aus dem Jahre 367; Text bei: Th. Zahn, Grundriß der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. Wuppertal ^{3}1985, S. 86-92, bes. 89-91.

Diese grundsätzliche Hochschätzung der Bibel war im Leben der Kirche zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlicher Weise präsent. Gründe dafür lassen sich aus einer kirchengeschichtlichen Untersuchug der einzelnen Epochen im Leben der Kirche wohl anführen. Selbst ein Blick in die jüngste Vergangenheit zeigt uns deutlich, wie sehr sich das Verhältnis zur Heiligen Schrift in relativ kurzer Zeit im theologischen Denken sowie in der Praxis der Kirche geändert hat. Daraus kann nicht ein wechselndes Maß an Wertschätzung oder Ehrfurcht gegenüber der Bibel abgelesen werden. Vielmehr ist in diesem Zusammenhang zu bedenken, daß jede Epoche aus ihrer Lebenssituation heraus neu das Wort Gottes in der Schrift erkennen und begreifen muß und dies auch in unterschiedlicher Weise tut. Solches Bemühen nun kann eben auch in verschiedener Hinsicht ge- oder mißlingen – wobei natürlich beachtet werden muß, daß ein rückblickendes Urteil leichter ist als das Bemühen im Kontext des Anspruchs der jeweiligen Gegenwart.

In der Zeit der Gegenreformation war die Bibel in erster Linie in den Händen des Priesters für den Prediger und Katecheten bestimmt. Im katholischen Volk herrschte die Meinung vor: Die Bibel ist kein Hausbuch, kein Volksbuch zur persönlichen Lektüre des Laien, sondern ein Kirchenbuch, das der Priester beim Gottesdienst benützt, dem liturgische Verehrung und Wertschätzung entgegenzubringen ist. In der Kirchenführung lag der Akzent auf der Sorge, das katholische Volk könne die Bibel mißverstehen. Aus diesem Zusammenhang versteht man, wenn Benedikt XIII. verlangte, es müsse die Bibel immer mit Anmerkungen versehen werden, um die Gläubigen vor subjektiven Mißinterpretationen zu schützen. Die starke Betonung der Eucharistie als geistliche Nahrung war so aus dieser Zeit zu begreifen. – Andererseits ist aber auch daran zu erinnern, daß die *devotio moderna* bereits vor der Reformation die Bibel als persönliches Glaubensbuch sehr betonte. In der späteren Zeit der katholischen Restauration haben einflußreiche Männer der Kirche wie Sailer, Hirscher die Bedeutung der Bibel im Sinne der alten Tradition wieder betont und dem Studium und der persönlichen Lektüre der Bibel einen besonderen Wert beigemessen.

Eine kurze Skizze soll demnach zunächst auf die Jahrzehnte dieses Jahrhunderts, insbesondere auf jene vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, zurückblicken. Vor diesem Hintergrund können wir sodann fragen, wie seit dem Konzil und heute die Kirche, die Katholiken mit und aus der Bibel leben.

1. Bibel und Kirche im 20. Jahrhundert

Anfang dieses Jahrhunderts wurden hinsichtlich der Förderung und der Vertiefung der Kenntnis der Heiligen Schrift in der Kirche weitreichende Entscheidungen gefällt. Mit dem Apostolischen Schreiben »Vigilantiae stu-

diique«[3] gründete Papst Leo XIII. am 30. Oktober 1902 die Päpstliche Bibelkommission. Ihre vordringliche Aufgabe war sowohl die Förderung der biblischen Studien als auch die Wahrnehmung einer gewissen Wachsamkeit gegenüber den Entwicklungen in der exegetischen Wissenschaft. Blicken wir vom heutigen Standpunkt etwas kritisch auf eine solche Zielsetzung der Kommission zurück, müssen wir zwei Momente beachten: Aufgabenstellung und Zielsetzung für die Bibelkommission entsprachen auch dem Geist der Zeit und dem damaligen theologischen Anliegen, im Streit mit den Modernisten theologische Positionen klarer zu formulieren und auch festigen zu können. Insofern entspricht die Gründung der Päpstlichen Bibelkommission jener Grundtendenz, die schon in der Enzyklika »Providentissimus Deus«[4] vom 18. November 1893 zum Ausdruck kommt. In diesem Lehrschreiben hatte Papst Leo XIII. besonderes Augenmerk auf die biblische Unterweisung in den Priesterseminarien gelegt und hinsichtlich der darin gebotenen Inhalte nachdrücklich eindeutige Positionen in den Fragen der Inspiration und historischen Wahrheit sowie – damit verbunden – der Irrtumslosigkeit der Schrift gefordert.

Weiters ist rückblickend zu beachten, daß die Päpstliche Bibelkommission im Laufe der Entwicklung der vergangenen Jahrzehnte sowohl ihre Erscheinungsform als auch ihr Aufgabenverständnis geändert hat. Eingeleitet wurde diese neue Phase wohl durch die Antwort der Kommission auf die Anfrage des damaligen Erzbischofs von Paris, Kardinal Suhards, im Jahre 1948.[5] Denn nach einer fast fünfzigjährigen Praxis klarer, bisweilen auch apodiktischer Antworten auf biblische Fragestellungen wird darin erstmals auf die Notwendigkeit weiterer wissenschaftlicher Forschungsarbeiten und auf die eigentümliche literarische Struktur biblischer Texte hingewiesen. Einen vorläufigen Höhepunkt erreichte die positive Entwicklung der Kommission mit ihrer Instruktion über die historische Wahrheit der Evangelien vom 21. April 1964.[6] Das bedeutende Gewicht der Päpstlichen Bibelkommission wurde dadurch unterstrichen, daß sie aufgrund einer Entscheidung Papst Pius' X. akademische Grade verleihen konnte.[7] Damit war der Grundstein für eine wissenschaftlich fundierte Ausbildung der katholischen Exegeten im Rahmen

3 Vgl. Enchiridion bibl. (EB) 137-148.

4 Vgl. Enchiridion bibl. (EB) 81-134; weiters (in Ausschnitten) DS 3280-3294.

5 Vgl. AAS 40 (1948); S. 45-48; EB 577-581. Die Anfrage bezog sich auf die literarische Eigenart und die Interpretation von Gen 1-11.

6 Vgl. AAS 56 (1964); S. 712-718. In einer Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Bibelkommission vom 14. März 1974 hob Papst Paul VI. ausdrücklich die Bedeutung dieses Textes hervor und bekräftigte, daß sie in voller Übereinstimmung mit seinen Intentionen entstanden war: Vgl. AAS 66 (1974); S. 236; vgl. dieses Heft S. 207.

7 Vgl. Apostolisches Schreiben »Scripturae sanctae« vom 23. Februar 1904.

der vom Heiligen Stuhl und der Bibelkommission vertretenen Theologie gelegt.

Mit der Enzyklika »Spiritus Paraclitus«[8] vom 15. September 1920 gedachte Papst Benedikt XV. des 1500jährigen Todestages des heiligen Hieronymus. Damit verbindet der Papst das Anliegen, die Kriterien des katholischen Schriftverständnisses darzulegen, ohne dabei eine Auseinandersetzung mit den zu jener Zeit gerade entstehenden Grundsätzen neuerer kritischer Methodenschritte der Exegese zu führen. Eine solche Stellungnahme blieb der Bibelenzyklika Papst Pius' XII. vorbehalten. Aus Anlaß des 50. Jahrestages des Rundschreibens »Providentissimus Deus« veröffentlichte Pius XII. am 30. September 1943 (dem Fest des hl. Hieronymus) die Enzyklika »Divino afflante Spiritu«.[9] Im Blick auf die Entwicklung der katholischen Exegese sowie der damit zweifellos verbundenen Intensivierung des Schriftverständnisses in der Kirche kommt diesem Text besondere Bedeutung zu. Nach einem Rückblick auf die Entwicklung und auf den Stand der katholischen Exegese wendet sich der Papst systematisch-methodischen Fragen zu. Dabei wird auf die Wichtigkeit der Prüfung und sodann auch sorgfältigen Anwendung neuerer methodischer Erkenntnisse hingewiesen. Insbesondere gilt dies hinsichtlich der Textkritik, der Bedeutung des Sprach- und Umweltstudiums der Heiligen Schriften sowie bezüglich der Literarkritik.

Vielfach wurde hinter dieser Enzyklika der Geist und die Feder von P. Augustin Bea, damals Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts, geortet, und dies wohl nicht zu Unrecht. Der Text des Rundschreibens ist gekennzeichnet von einer positiv-zuversichtlichen Schau, in der die apologetischer Tendenz früherer Unterweisungen weitgehend zurücktritt. Freilich setzt auch Pius XII. klare Markierungspunkte, die aus der damaligen theologischen Situation zu erläutern sind.

Eine (erste katholische) Stellungnahme zur Formkritik, die sich in der protestantischen Exegese weitgehend durchzusetzen begann, blieb der genannten Instruktion aus dem Jahr 1964 vorbehalten.[10] Noch 1943 geht Pius XII. davon aus, daß Schriftlesung eine Aufgabe des Priesters ist; darin muß er sich gründlich darauf vorbereiten, dem Volk die Botschaft des Evangeliums zu erläutern. Angesprochen bleibt also ein unmittelbarer Umgang mit der Bibel für den Priester, durch den er die Gläubigen zu ihrem mittelbaren Umgang hinführen soll.[11] Erst im Rückblick ist zu ermessen, welch große Bedeutung diese Enzyklika für die Entwicklung des biblischen Verständnis-

8 Vgl. EB 440-495; weiters (in Ausschnitten) DS 3650-3654.

9 Vgl. AAS 35 (1943); S. 297-326; EB 538-569; weiters (in Ausschnitten) DS 3825-3831.

10 Vgl. AAS 56 (1964), S. 713-714.

11 Vgl. bes. AAS 35 (1943); S. 320-324.

ses in der Kirche hatte. Teilweise blieb sie gerade wegen ihrer klaren und offenen Sprache umstritten bis in die Tage des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Bedenken der Ereignisse vor und während des Konzils rund um die Entstehung eines eigenen Dokuments über die göttliche Offenbarung zeigt aber zugleich, daß die Wurzeln des Gelingens dieses Vorhabens bis auf das Rundschreiben aus dem Jahre 1943 zurückreichen. Über die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung soll noch eigens gesprochen werden.

Die Skizze des Weges, den das Lehramt der Kirche in den letzten Jahrzehnten in ihrem Verhältnis zur Bibel und zu deren Auslegung beschritten hat, läßt ein wenig klarer die Positionen erkennen: Getragen von dem Anliegen klarer, unmißverständlicher und zugleich die Wahrheit unseres Glaubens verteidigender Aussagen, entwickelte sich die Haltung der Kirche zusehends zu der schließlich im Konzil erkennbaren Offenheit. War eingangs dieses Jahrhunderts das Bewahren gegenwärtiger Theologie und innerkirchlicher Situation noch stark im Vordergrund gewesen, so nimmt die bisweilen sogar fragende Offenheit gegenüber möglichen neuen Wegen der Schrifterschließung allmählich zu. In dieser Epoche bleibt allerdings durchwegs erkennbar, daß das Pastorationsprinzip hinsichtlich des Lebens mit der Bibel immer noch auf dem *mittelbaren*, also auf Predigt und Katechese (der sogenannten »biblischen Geschichte«) beruhenden Zugang zur Heiligen Schrift aufgebaut ist. Diesem Anliegen dient die Forderung nach einer gründlichen und auf den katholischen Glauben ausgerichteten biblischen Ausbildung der zukünftigen Priester, der sich in zunehmendem Maße auch das Desiderat einer aufgeschlossenen wissenschaftlichen Fundierung im exegetischen Bereich beigesellt.

Für unseren deutschsprachigen Raum ist überdies zu bedenken, daß zur gleichen Zeit, teilweise dem Lehramt der Kirche vorauseilend, das bibelliturgische Apostolat von Pius Parsch entsteht, durch das dem unmittelbaren Zugang zur Schrift, also deren persönlicher Lektüre, sowie einer stärkeren Bedeutung und liturgischer Sinngebung der biblischen Verkündigung im Gottesdienst schon vor dem letzten Konzil zu einem ersten Durchbruch verholfen wird.[12]

Auf gesamtkirchlicher Ebene ist dies durch die Arbeit und durch die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils geschehen.

---

12 Vgl. dazu die das Wirken von Pius Parsch zusammenfassende Dokumentation: Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die bibel-liturgische Bewegung. Hrsg. v. N. Höslinger/Th. Maas-Ewerd. Klosterneuburg 1979. Vgl. dazu auch J. Frings, Die katholische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert. Vorgeschichte und heutiger Stand. In »Bibel und Kirche« 21 (1966), S. 90-93; C. Martini, Alcuni aspetti della costituzione dommatica »Dei Verbum«, in: Civiltà Cattolica« 117 (1966); S. 216-226.

2. *Das Bibelverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils*

Der lange Weg, der von den ersten Entwürfen bis zur Verabschiedung der »Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung« (in der Zeit zwischen 1961 bis 1965) führte, wurde vielfach dargestellt.[13] Bedeutsam ist im vorliegenden Zusammenhang das Verständnis von Offenbarung, das die Kirche hier formuliert. Es gilt freilich über die biblische Botschaft hinaus auch für die Weiterführung in der kirchlichen Tradition; dennoch ist es in erster Linie für die Bibel zu bedenken.

Ausgangspunkt der Konzilsüberlegungen ist die Stellung der Gemeinschaft der Kirche selbst. Sie steht als eine Hörende ehrfurchtsvoll unter dem Wort; aus ihrem Hinhören auf das von Gott gegebene Wort erst kann sie es verkündigen.[14] Diese Verkündigung geschieht – mit 1 Joh 1,2-3 – im Blick auf die Konstituierung einer Gemeinschaft, die in ihrer Ausrichtung gleichsam »zweidimensional« ist: Das Wort schafft Gemeinschaft unter den Hörenden sowie zwischen den Hörenden und Gott, der den Menschen »teilhaftig werden« läßt an »der göttlichen Natur«.[15] Die Kirche steht also nicht über dem Wort, sondern sie ist ihm zugeordnet, sie steht in seinem Dienst. Im Hören des Wortes kann sie auf dieser Welt christliches Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe zur Entfaltung bringen. Dies heißt auch, daß wir uns nicht selbst die zu verkündigende Botschaft wählen, sondern sie uns vorgegeben ist – sowohl im unmittelbaren Bereich der Verkündigung des Evangeliums in der Liturgie als auch im weiteren Bereich der theologischen Darlegung und Begründung.

Um dieses Hörens des Wortes willen wurde Gott gegenüber dem Menschen initiativ. »Placuit Deo . . .« – »Gott hat es gefallen«, so sagt der Konzilstext.[16] Mit dieser freien Zuwendung Gottes zum Menschen beginnt Gottes Erniedrigung, die letztendlich bis zur Selbsthingabe seines Sohnes am Kreuz führen wird. Diese Liebesentscheidung Gottes eröffnet uns den Zugang zu seinem Wesen, wenngleich es ein *sacramentum* bleibt, ein Zeichen, das auf Tieferes verweist. Gottes Selbstkundgabe ist von einer Entwicklung geprägt, die hin auf Jesus Christus tendiert. In ihm wird Gottes Zuwendung in

---

13 Neben dem Überblick bei J. Ratzinger, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Einleitung. In: LThK Erg. bd. II. Freiburg 1967, S. 498-503, vgl. bes. A. Bea, Das Wort Gottes und die Menschheit. Die Lehre des Konzils über die Offenbarung. Stuttgart 1968; weiters E. Stakemeier, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung. Paderborn 1966.

14 Vgl. dazu Dogmatische Konstitution »Dei Verbum« Art. 1, bes. den Anfang des Textes: »Dei verbum religiose audiens et fidenter proclamans, . . .«.

15 So »Dei Verbum« Kap. I. Art. 2.

16 Damit beginnt »Dei Verbum« Kap. I. Art. 2.

unüberbietbarem Maße konkret, weil sie nicht mehr im Wort und Tun Gottes (allein) besteht, sondern überdies Gestalt annimmt in der Person Jesu, also personifiziert wird: Eine intensivere Mitteilungsform als eine personale aber ist für den Menschen undenkbar und nicht zu verwirklichen. Da Gott sich mit dem Menschen im Offenbarungsgeschehen mit der geschichtlichen Konkretheit des Menschen einläßt, ist auch für ihn in der personalen Mitteilungsform ein unüberbietbarer Höhepunkt gesetzt. Das gesamte Christusgeschehen bezeugt uns Gottes Liebe. In Person und Wirken Jesu öffnet sich Gott dem Menschen gegenüber, er legt sein Innerstes, sein Wesen dar. Das gesamte Wirken Jesu ist Zeugnis und Hinführung zum Vater, es verdichtet sich schließlich in seinem Tod und seiner Auferstehung.[17]

Solche von Gott kommende Initiative bedarf freilich menschlicher Antwort. Die Väter des Konzils haben Offenbarung nicht als *Mono*log Gottes, sondern als *Dia*log gedacht, in dem dem Menschen die antwortende Position zukommt. Dem Gott, der uns personal in seinem Sohn begegnet, hat der Mensch ebenso personal zu begegnen in einer glaubenden Hinwendung zum ihn ansprechenden Du.[18] Diese Antwort des Menschen vorzubereiten, zu fördern und mitzutragen als glaubende Gemeinschaft ist Aufgabe der Kirche. Dabei ist sie sich wohl bewußt, daß der Imperativ des göttlichen Anrufes den freien Willen des Menschen achtet. Schon Offb 2,15-16 lehrt uns, daß auch unentschlossene Gleichgültigkeit schon eine Antwort, wenngleich eine besonders unbefriedigende, darstellt. Gerade diesem Bereich war ein Großteil der Aufmerksamkeit der Kirche während des Konzils sowie in der Zeit seither gewidmet.

Durch diese Darlegungen über die Offenbarung Gottes in den biblischen Schriften wurden *bedeutsame Akzente* gesetzt: Das Denken der Kirche über die Bibel setzt sich von einem nur inhaltlich und sachlich orientierten Verständnis ab. Die Heilige Schrift ist nicht in erster Linie als jener »Ort« zu sehen, in dem es gleichsam informativ über Gott nachzuschlagen oder nachzulesen gilt. In den Vordergrund rückt ein stärker personal ausgerichtetes Verständnis: In der Heiligen Schrift spricht Gott den Menschen an; darin wird Gottes Liebe zum Menschen bezeugt, und diese Anrede bedarf einer Antwort. Insofern ist auch verständlich, daß das Konzilsdokument nachdrücklich zur unmittelbaren und persönlichen Beschäftigung mit der Bibel aufruft und die deutende Auslegung und Hinführung dieser persönlichen Auseinandersetzung gegenüber einen beigeordneten Charakter erhält.[19]

---

17 Vgl. dazu »Dei Verbum« Kap. I. Art. 4.

18 »Dei Verbum« Kap. I. Art. 5 ist dies biblisch formuliert: »Dem offenbarenden Gott ist der ›Gehorsam des Glaubens‹ (Röm 16.26; vgl. Röm 1.5; 2 Kor 10,5-6) zu leisten . . .«.

19 Vgl. »Dei Verbum« Kap. VI. Art. 22. 25.

Die Instruktion über die historische Wahrheit der Evangelien hat für ein solches Bibelverständnis zumindest hinsichtlich der Evangelien die Grundlage geschaffen. Dem Leser wird die Entstehung der Evangelienschriften vor Augen geführt, und es wird darin mit allem Nachdruck wiederholt darauf hingewiesen, daß diese Texte keine protokollarischen Berichte sein wollen. Vielmehr begegnet uns in den Evangelien die Christusverkündigung der jungen Kirche, die aus dem Glauben an den auferstandenen Herrn sowie in der Kraft des Geistes geschieht und die – so wie schon die Verkündigung Jesu – auf die entsprechenden Adressaten(gemeinden) abgestimmt ist.[20] Von diesem Glaubenszeugnis der Verfasser soll auch der heutige Leser und Hörer der Botschaft betroffen gemacht werden, um aus der Antwort auf diese Bezeugung des Christusglaubens selbst seine glaubende Hinwendung zu Gott zu formulieren.

Wenn und weil die Heilige Schrift auch Ort der Gottes- und Christusbegegnung für den Leser und Hörer sein kann, fördert das Dokument über die Offenbarung auch die vor allem in der Liturgie verankerte Hochschätzung der Verkündigung des göttlichen Wortes. Die Aussage, »die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst«,[21] ist dann nicht nur optimistische Feststellung, sondern zugleich ein sehr ernst zu bedenkendes Programm. Die Konzilsväter begründen diesen Satz mit dem Hinweis auf den »Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi«, von dem »das Brot des Lebens« gereicht wird. Diese Besinnung auf den sakramentalen Charakter verdient auch weiterhin noch stärkere Beachtung und sowohl inhaltliche wie auch praktische Vertiefung. Denn daraus sind wesentliche Folgerungen abzuleiten – sowohl für unser liturgisches und sakramentales Verständnis als auch für die theologische Sinngebung und Reflexion dessen, was sich vollzieht, wenn in unseren Gemeinden, in Bibelrunden, in Ordensgemeinschaften und Familien die Heilige Schrift gelesen wird. Und dazu ist das Konzilsdokument ein bleibender Impuls.

3. Die Bibel im Leben der Kirche heute

Gerade der letzte Hinweis zeigt, daß wir uns in unserem Umgang mit der Heiligen Schrift seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder auf den Weg zu einem erneuerten, vielleicht auch vertieften Verständnis gemacht haben. Auch die Entwicklung der theologischen Wissenschaft in den letzten zwei Jahrzehnten verweist auf ein hohes Maß an biblisch ausgerichteter Reflexion.

---

20 Vgl. AAS 56 (1964), bes. S. 714-716.

21 »Dei Verbum« Kap. VI. Art. 21; das folgende Zitat vgl. ebd.

Aber wir bleiben unterwegs; die Neubesinnung auf die Heilige Schrift bedarf unserer Lebendigkeit, soll sie nicht langsam verebben. Die 1969 gegründete Katholische Weltbibelföderation hat zahlreiche Initiativen zur Verbreitung der Bibel unternommen, erwachsenenbildnerische Projekte in unserem Land haben sich verstärkt der Vertiefung biblischen Wissens und Verständnisses zugewendet, die katechetischen Lehrpläne geben der Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift sowie der Hinführung zum Bibellesen mehr Raum als früher.

Wie die Dinge anderswo, etwa in Afrika, liegen, illustriert uns eine Bemerkung des Kardinals Joseph Malula, des Präsidenten des gesamtafrikanischen Bischofsrates: »Das Konzil hat den Leuten die Bibel neu erschlossen. Bibellesung, das war vor dem Konzil praktisch im Volk etwas völlig Unbekanntes, jedenfalls unter den Katholiken. Inzwischen ist die Bibel zu einem wichtigen Kommunikations- und Lebenselement gerade in den kleinen Gemeinschaften geworden. . . . Die Bibel ist jetzt nicht zuletzt zum selbstverständlichen Bestandteil des Gemeindelebens in Predigt und Katechese geworden.«[22]

Dennoch ist für unseren Kulturkreis immer wieder festzustellen, daß die Bibel auch unter katholischen Christen zu wenig gelesen wird, daß ihre Aussagen zu gering geschätzt sind. Andererseits ist zu beobachten, daß ein einseitiges, fundamentalistisches Bibelverständnis, wie es vornehmlich von verschiedenen Sekten vorgeschlagen wird, auch bei Christen Anklang findet, weil es ihnen – anders als manche innerkirchlichen Auslegungsversuche – schon auf den ersten Blick jene Sicherheit der Aussage zu vermitteln scheint, die sie im Wort der Schrift suchen. Dabei wird allerdings oft übersehen, daß das Lesen der Heiligen Schrift letztlich auch den einzelnen Menschen sowie die Entscheidung seines persönlichen Gewissens fordert.

Soll die Heilige Schrift wirklich die Seele unserer Kirche und unseres Lebens in dieser Kirche bleiben – oder in noch stärkerem Maße werden,[23] müssen wir den in den letzten Jahrzehnten eingeschlagenen Weg, den das Zweite Vatikanische Konzil mit Nachdruck bekräftigt hat, fortsetzen.

Diese Überlegung ist in einer mehrfachen Beziehung zu sehen. Sie gilt zunächst für die Kirche in ihrer Gesamtheit. Die Lehre des Konzils über den Stellenwert der Heiligen Schrift im Leben der Kirche bedarf noch einer gründlichen theologischen Durchdringung; denn es ergibt sich aus der Natur dieser Kirchenversammlung, daß sie vielfach Probleme und Fragen bzw. Anliegen nur kurz benennen konnte. Die theologische und pastorale Bedeu-

22 Vgl. Herder Korrespondenz, Dezember 1985, S. 364.

23 Schon Papst Leo XIII. hat in seiner Enzyklika »Providentissimus Deus« davon gesprochen, daß das Studium der Heiligen Schrift die Seele der Theologie sein muß. Dieser Gedanke wurde verschiedentlich aufgegriffen und hat auch in den Text von »Dei Verbum« Eingang gefunden: Vgl. »Dei Verbum« Kap. VI. Art. 24 (mit Anm. 3); vgl. dieses Heft S. 205

tung der Aussagen über die Bibel sind nur teilweise bedacht und systematisch ausgearbeitet worden.

Dabei geht es nicht um eine schnelle Umsetzung in die Praxis der Kirche, sondern vor allem um die tragfähige theologische Grundlegung für eine solche Praxis der volksnahen Bibelarbeit.

Aus den Texten des Konzils sind dafür mehrere Ansätze zu erkennen. So wäre eingehender noch nach dem theologischen Ort der Schriftlesung des einzelnen zu fragen, wobei wohl das neubedachte und neuformulierte Inspirationsverständnis mitzubeachten ist. Ebenso ist theologisch darüber zu reflektieren, welche (zunächst theologische, dann auch praktische) Folgerungen aus dem Hinweis auf den »Tisch des Wortes« zu ziehen sind. Dieser soteriologisch akzentuierte Satz hat zweifellos seine Bedeutung für unseren Zugang zu einer Liturgie des Wortes, die nicht nur als Vorfeld, sondern als eigenständige Vollform der liturgischen Feier neben dem eucharistischen Gottesdienst Berechtigung hat (unbeschadet davon, ob ein solcher Wortgottesdienst allein oder in Verbindung mit der Eucharistiefeier gefeiert wird).

Der sakramentale Charakter des Wortes Gottes in der Schrift ist zwar sowohl im Konzilstext als auch in liturgischen Gebetsformen ausgesprochen, aber konkret reflektiert scheint er noch in weit zu geringem Ausmaße. Zumindest muß dieser Gedanke noch stärker ins Bewußtsein der Gläubigen gerückt werden.

Mit der Reform der Leseordnung in der Verkündigung des Kirchenjahres wurde ein wichtiges Anliegen des Konzils erfüllt und ein weiterer Rahmen in der inhaltlichen Vielfalt der Begegnung mit dem Wort erreicht. Dafür scheint ein damit verknüpfter Wunsch der Konzilsväter ein wenig in den Hintergrund getreten zu sein, nämlich die Deutung des verkündeten Wortes in der damit verbundenen Homilie.[24] Jene, denen die verantwortungsvolle Aufgabe der Predigt anvertraut ist, müssen sich erneut darauf besinnen, daß die Homilie – auch von ihrer Stellung in der liturgischen Abfolge des Wortgottesdienstes her – der verkündigenden Deutung des Wortes der Schrift zugeordnet ist: Die Botschaft des Wortes wird so bezeugend erläutert und auf diese Weise eingebunden in die eigene Existenz sowie in das Glaubensmühen jedes einzelnen, der im Zuhören den Gottesdienst mitfeiert. Erst in zweitrangiger (und davon abgeleiteter) Weise führt die Homilie zu anderen thematischen Schwerpunkten hin.

Mit der Liturgiereform hat die Kirche nach dem Konzil die Durchführung der entsprechenden Konzilsbeschlüsse eingeleitet. In vergleichbarer Weise bedarf es einer weitergehenden Durchführung der Leitprinzipien, die in den Konzilsdokumenten hinsichtlich des Umgangs mit der Heiligen Schrift formu-

24 Vgl. Konstitution »Sacrosanctum Concilium« Kap. II. Art. 51 und 52.

liert sind. Dies gilt sowohl dem lehramtlichen als auch dem theologischen Bedenken der Stellung der Kirche gegenüber der Bibel.

Die Aufgabe, seine Beziehung zur Heiligen Schrift vor dem Hintergrund der Entwicklungen vergangener Jahrzehnte neu und intensiver zu bedenken, stellt sich überdies dem einzelnen Menschen, der um seinen christlichen Glauben bemüht ist.

Er kann dazu heute vielfache Anleitung erfahren, sei es durch die zahlreich angebotenen entsprechenden Veröffentlichungen, sei es durch in die Grundthematik des Bibellesens einführende Veranstaltungen im Rahmen der Gemeindekatechese und der katholischen Erwachsenenbildung.

Bei all dem gilt als Ziel das Bemühen, in der Schrift Jesus Christus selbst zu begegnen und so den persönlichen Glauben an den erhöhten Herrn und Sohn Gottes zu vertiefen. Schriftlesung ist nicht in erster Linie eine Angelegenheit des Verstandes – wenn dieser auch in vollem Maße miteinzubeziehen ist, sondern ein Bemühen des *ganzen* Menschen: Unserem Gott, der sich in der Botschaft der Bibel uns zuwendet und kundtut, wenden wir uns selbst zu und öffnen uns in einer Begegnung voll Liebe. Aus solcher Begegnung kann dann für den einzelnen – und in diesem Maße auch für die ganze Kirche – gelingen, was die Väter des letzten Konzils mit dem Verfasser des 1. Johannesbriefes erhofft und erwünscht haben: daß daraus die lebendige Gemeinschaft der Glaubenden wachse als eine Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott.

Die Heilige Schrift im Leben der Kirche

Kapitel VI der dogmatischen Konstitution »Über die Göttliche Offenbarung« (Dei Verbum)

21. Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes wie des Leibes Christi ohne Unterlaß das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht. In ihnen zusammen mit der Heiligen Überlieferung sah sie immer und sieht sie die höchste Richtschnur ihres Glaubens, weil sie, von Gott eingegeben und ein für alle Male niedergeschrieben, das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln und in den Worten der Propheten und der Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen lassen. Wie die christliche Religion selbst, so muß auch jede kirchliche Verkündigung sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren. In den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf. Und solche Gewalt und Kraft west im Worte Gottes, daß es für die Kirche Halt und Leben, für die Kinder der Kirche Glaubensstärke, Seelenspeise und reiner, unversieglicher Quell des geistlichen Lebens ist. Darum gelten von der Heiligen Schrift in besonderer Weise die Worte: »Lebendig ist Gottes Rede und wirksam« (Hebr 4,12), »mächtig, aufzubauen und das Erbe auszuteilen unter allen Geheiligten« (Apg 20,32; vgl. 1 Thess 2,13).

22. Der Zugang zur Heiligen Schrift muß für die an Christus Glaubenden weit offenstehen. Darum hat die Kirche schon in ihren Anfängen die älteste Übersetzung des Alten Testamentes, die griechische, die nach den Siebzig (Septuaginta) benannt wird, als die ihre übernommen. Die anderen orientalischen und die lateinischen Übersetzungen, besonders die sogenannte Vulgata, hält sie immer in Ehren. Da aber das Wort Gottes allen Zeiten zur Verfügung stehen muß, bemüht sich die Kirche in mütterlicher Sorge, daß brauchbare und genaue Übersetzungen in die verschiedenen Sprachen erarbeitet werden, mit Vorrang aus dem Urtext der Heiligen Bücher. Wenn die Übersetzungen bei sich bietender Gelegenheit und mit Zustimmung der kirchlichen Autorität in Zusammenarbeit auch mit den getrennten Brüdern zustande kommen, dann können sie von allen Christen benutzt werden.

23. Die Braut des fleischgewordenen Wortes, die Kirche, bemüht sich, vom Heiligen Geist belehrt, zu einem immer tieferen Verständnis der Heiligen Schriften vorzudringen, um ihre Kinder unablässig mit dem Worte Gottes zu nähren; darum fördert sie auch in gebührender Weise das Studium der Väter des Ostens wie des Westens und der heiligen Liturgien.

Die katholischen Exegeten und die anderen Vertreter der theologischen

Wissenschaft müssen in eifriger Zusammenarbeit sich darum mühen, unter Aufsicht des kirchlichen Lehramts mit passenden Methoden die göttlichen Schriften so zu erforschen und auszulegen, daß möglichst viele Diener des Wortes in den Stand gesetzt werden, dem Volke Gottes mit wirklichem Nutzen die Nahrung der Schriften zu reichen, die den Geist erleuchtet, den Willen stärkt und die Menschenherzen zur Gottesliebe entflammt.[1] Die Heilige Synode ermutigt die Söhne der Kirche, die Bibelwissenschaft treiben, das glücklich begonnene Werk mit immer neuen Kräften und ganzer Hingabe im Geist der Kirche fortzuführen.[2]

24. Die heilige Theologie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der Heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament. In ihm gewinnt sie sichere Kraft und verjüngt sich ständig, wenn sie alle im Geheimnis Christi beschlossene Wahrheit im Lichte des Glaubens durchforscht. Die Heiligen Schriften enthalten das Wort Gottes, und weil inspiriert, sind sie wahrhaft Wort Gottes; deshalb sei das Studium des heiligen Buches gleichsam die Seele der heiligen Theologie.[3]

Auch der Dienst des Wortes, nämlich die seelsorgliche Verkündigung, die Katechese und alle christliche Unterweisung – in welcher die liturgische Homilie einen hervorragenden Platz haben muß – holt aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft.

25. Darum müssen alle Kleriker, besonders Christi Priester und die anderen, die sich als Diakone oder Katecheten ihrem Auftrag entsprechend dem Dienst des Wortes widmen, in beständiger heiliger Lesung und gründlichem Studium sich mit der Schrift befassen, damit keiner von ihnen werde zu »einem hohlen und äußerlichen Prediger des Wortes Gottes, ohne dessen innerer Hörer zu sein«,[4] wo er doch die unübersehbaren Schätze des göttlichen Wortes, namentlich in der heiligen Liturgie, den ihm anvertrauten Gläubigen mitteilen soll. Ebenso ermahnt die Heilige Synode alle an Christus Glaubenden, zumal die Glieder religiöser Gemeinschaften, besonders eindringlich, durch häufige Lesung der Heiligen Schrift sich die »alles übertreffende Erkenntnis Jesu Christi« (Phil 3,8) anzueignen. »Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen.«[5] Sie sollen deshalb gern an den heiligen

---

1 Vgl. Pius XII., Enz. *Divino afflante:* Ench. Bibl. 551, 553, 567; Päpstl. Bibelkommission, Instruktion über die rechte Art, in Klerikalseminarien und Ordenskollegien über die Bibel zu dozieren, 30. Mai 1950: AAS 42 (1950), S. 495-505.

2 Vgl. Pius XII., ebd., S. 569.

3 Vgl. Leo XIII., Enz. *Providentissimus Deus:* Ench. Bibl. 114; Benedikt XV., Enz. *Spiritus Paraclitus:* Ench. Bibl. 483.

4 Augustinus, Serm. 179,1: PL 38, 966.

5 Hieronymus, Comm. in Is., Prol.: PL 24, 17; vgl. Benedikt XV., Enz. *Spiritus Paraclitus:* Ench. Bibl. 475-480; Pius XII., Enz. *Divino afflante:* Ench. Bibl. 544.

Text selbst herantreten, einmal in der mit göttlichen Worten gesättigten heiligen Liturgie, dann in frommer Lesung oder auch durch geeignete Institutionen und andere Hilfsmittel, die heute mit Billigung und auf Veranlassung der Hirten der Kirche lobenswerterweise allenthalben verbreitet werden. Sie sollen daran denken, daß Gebet die Lesung der Heiligen Schrift begleiten muß, damit sie zu eine Gespräch werde zwischen Gott und Mensch; denn »ihn reden wir an, wenn wir beten; ihn hören wir, wenn wir Gottes Weisungen lesen«.[6]

Die kirchlichen Vorsteher, »bei denen die Lehre der Apostel ist«,[7] sollen die ihnen anvertrauten Gläubigen zum rechten Gebrauch der Heiligen Bücher, namentlich des Neuen Testamentes und in erster Linie der Evangelien, in geeigneter Weise anleiten durch Übersetzungen der heiligen Texte, die mit den notwendigen und wirklich ausreichenden Erklärungen versehen sind, damit die Kinder der Kirche sicher und mit Nutzen mit den Heiligen Schriften umgehen und von ihrem Geist durchdrungen werden.

Darüber hinaus sollen mit entsprechenden Anmerkungen versehene Ausgaben der Heiligen Schrift geschaffen werden, die auch Nichtchristen gebrauchen können und die ihren Verhältnissen angepaßt sind. Die Seelsorger und die Christen jeden Standes sollen auf jede Weise klug für ihre Verbreitung sorgen.

26. So möge durch Lesung und Studium der Heiligen Bücher »Gottes Wort seinen Lauf nehmen und verherrlicht werden« (2 Thess 3,1). Der Schatz der Offenbarung, der Kirche anvertraut, erfülle mehr und mehr die Herzen der Menschen. Wie das Leben der Kirche sich mehrt durch die ständige Teilnahme am eucharistischen Geheimnis, so darf man neuen Antrieb für das geistliche Leben erhoffen aus der gesteigerten Verehrung des Wortes Gottes, welches »bleibt in Ewigkeit« (Jes 40,8; vgl. 1 Petr 1,23-25).

---

6 Ambrosius, De officiis ministrorum I, 20, 88: PL 16, 50.

7 Irenäus, Adv. Haer. IV, 32, 1: PG 7, 1071 (= 49, 2: Harvey 2, 255).

Instruktion über die historische Wahrheit der Evangelien »Sancta Mater Ecclesia« vom 21. April 1964, N. 2

»Der Exeget möge die Stichhaltigkeit dessen, was in den Evangelien überliefert ist, richtig betonen und zu diesem Zweck sorgfältig auf *die drei Phasen* der Tradition achten, in denen uns Jesu Lehre und Leben übermittelt worden sind.

Christus der Herr hat sich besondere Jünger ausgewählt, die ihm von Anfang an folgten, seine Werke sahen, seine Worte hörten und dadurch fähig wurden, für sein Leben und seine Lehre Zeugen zu sein. In der mündlichen Darstellung seiner Lehre hat sich der Herr an die damals üblichen Denk- und Darlegungsweisen gehalten, sich so dem Geist seiner Zuhörer angepaßt und erreicht, daß sich die Jünger seine Lehre fest einprägen und leicht im Gedächtnis behalten konnten. Sie faßten denn auch seine Wunder und die Geschehnisse seines Lebens ganz richtig als Tatsachen auf, deren sich Jesus bediente, um die Menschen zum Glauben an Christus und zur Annahme seiner Heilslehre zu führen.

Die *Apostel* verkündeten vor allem den Tod und die Auferstehung des Herrn, gaben für Jesus Zeugnis, stellten sein Leben und seine Worte getreu dar und trugen den Verhältnissen, in denen ihre Zuhörer lebten, bei ihrer Predigtweise Rechnung. Nachdem Jesus vom Tode auferstanden und seine Gottheit klar erkannt war, hat der Glaube die Erinnerung an das, was geschehen war, durchaus nicht ausgelöscht, sondern vielmehr verstärkt; denn er stützte sich auf das, was Jesus getan und gelehrt hatte. Und durch die Verehrung, die die Jünger von nun an Christus als dem Herrn und Gottessohn entgegenbrachten, wurde er keineswegs in eine ›mythische‹ Gestalt verwandelt noch seine Lehre entstellt. Doch besteht auch kein Grund zu leugnen, daß die Apostel die Worte und Taten Jesu ihren Zuhörern mit dem volleren Verständnis mitteilten, das sie dank der Erleuchtung durch die glorreichen Ereignisse Jesu (›eventibus gloriosis Christi‹) und das Licht des Hl. Geistes besaßen. Wie daher Jesus nach seiner Auferstehung die Worte des Alten Testaments und seine eigenen ›ihnen erklärte‹, so haben auch sie seine Worte und Taten erläutert und gedeutet, wie die Bedürfnisse ihrer Zuhörer es verlangten. Wenn sie ›sich dem Dienste des Wortes widmeten‹, so gebrauchten sie verschiedene Darstellungsweisen, wie ihr Ziel und die Anpassung an den Geist ihrer Zuhörer es wünschenswert machten; denn sie hatten ›Griechen und Barbaren, Weisen und Törichten‹ gegenüber eine Pflicht zu erfüllen. Diese Darstellungsweisen der Verkünder Christi sind auseinander-

zuhalten und abzuwägen; es sind Katechesen, Erzählungen, Zeugnisse, Lieder, Doxologien, Gebete und andere literarische Formen solcher Art, wie die Heilige Schrift und die Menschen jener Zeit sie zu verwenden pflegten.

Diese anfängliche Belehrung über Christus, die zuerst mündlich, dann schriftlich weitergegeben wurde – denn schon bald versuchten viele, »die Dinge geordnet zu erzählen«, die den Herrn Jesus betreffen –, haben die *Verfasser* der hl. Bücher nach einer Methode, die dem besonderen Ziel eines jeden entsprach, zum Nutzen der Kirchen in den vier Evangelien niedergelegt. Aus dem vielen, das überliefert wurde, wählten sie einiges aus, anderes faßten sie knapp zusammen, manches erläuterten sie im Hinblick auf die Gegebenheiten der Kirchen; ihr ganzes Bestreben ging darauf aus, den Lesern Sicherheit über die Dinge, die man sie gelehrt hatte, zu vermitteln. Denn diese Schriftsteller wählten aus dem Schatz des ihnen Zugekommenen vor allem das aus, was dem von ihnen angestrebten Ziel und den je verschiedenen Bedingungen der Gläubigen entsprach, und erzählten es dementsprechend. Da der Sinn eines Satzes auch durch den Zusammenhang geprägt wird, in dem er steht, haben die Evangelisten beim Bericht der Worte und Taten des Erlösers diese zum Nutzen der Leser in verschiedene Textzusammenhänge gestellt. Die Exegeten sollen daher erforschen, was der Evangelist dadurch, daß er ein Wort oder ein Begebnis so erzählt oder in diesen bestimmten Rahmen bringt, beabsichtigt haben mag. Es ist ja der Wahrheit der Berichte durchaus nicht abträglich, daß die Evangelisten Worte oder Taten des Herrn in verschiedener Reihenfolge erzählen und seine Sätze unter Wahrung des Sinnes nicht wörtlich und daher verschieden zum Ausdruck bringen . . .«

Die Lesung der Heiligen Schrift »im Geist«

Ist die patristische Weise der Bibellesung heute möglich?

Von I. de la Potterie SJ

1980 widmete die Zeitschrift »Concilium« in ihrer Sektion für Ökumenik ein ganzes Heft einem sehr umstrittenen und besonders heiklen Thema: »Die Bibel im Widerstreit der Interpretationen«.[1] Der erste Aufsatz packte direkt die Grundfrage an: »Ist die historisch-kritische Methode überholt?« Natürlich verneinte er das. Obgleich der Titel in Frageform gehalten ist, verschwieg der (protestantische) Autor gänzlich die doch unabweisbare Tatsache, daß seit zwei Jahrzehnten sich gegen diese Methode immer mehr kritische Stimmen erheben. Übrigens zeigt schon die Divergenz der in diesem »Concilium«-Heft vorgelegten Aufsätze die wachsende Unzufriedenheit damit, daß die Verteidiger der historisch-kritischen Methode den alleinigen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben. Um diese Situation der Unsicherheit, in der sich die heutige Exegese befindet, zu charakterisieren, führen wir überdies zwei besonders vielsagende Titel an. 1974 veröffentlichte F. Refoulé einen Aufsatz, der eine Feststellung war: »Die Exegese in Frage«;[2] und im Jahr darauf stellte F. Dreyfus in einer Abhandlung, die Epoche machte, die »Exegese an der Sorbonne« und die »Exegese in der Kirche«[3] einander gegenüber.

Es ist denn auch wichtig, daran zu erinnern, daß für die Christen die wahre Interpretation der Heiligen Schrift stets die »Exegese in der Kirche« bleibt und sein wird. Doch bezeichnenderweise wird diese Art von Exegese von »Concilium« nur als eine kontroverse Frage auf verkürzende Weise dargestellt. Der Verfasser (diesmal ein Katholik) beschränkt sich darauf, die Rolle der »Autorität der Kirche in der Schriftauslegung« kritisch zu beurteilen (man hat immer noch Angst vor dem Antimodernismus), weiß aber über die spezifischen Wesenszüge der christlichen Exegese nichts zu sagen. Um den Gegensatz zu den Ansichten der Tradition besser zu ermessen, erinnern wir an das, was zu Beginn des letzten Jahrhunderts der große Theologe der Kirche, J. A. Möhler, lichtvoll hervorgehoben hat:

»Die Schrift muß geistig interpretiert werden, weil sie vom Heiligen Geist eingegeben ist; diesen Geist gibt die Kirche, die von Jesus gestiftet und durch ununterbrochene Folge auf uns gekommen ist; was ihr widerspricht, muß als

---

1 »Concilium« 16 (1980) Heft 10.

2 F. Refoulé, L'exégèse en question. Le Supplément 111 (1974), S. 391-423.

3 F. Dreyfus, Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise. In: »Revue Biblique« 82 (1975), S. 321-359.

falsch abgewiesen werden... Es heißt dies nichts anders, als die Heilige Schrift müsse geistig interpretiert, d.h., es könne und dürfe nie ein Widerspruch mit der Überzeugung der Kirche herausgefunden werden... Beiläufig gesagt ersieht man hieraus, daß es für keine Beschränkung des Exegeten gehalten wurde, wenn er die Heilige Schrift nach der Lehre der Kirche interpretierte...«[4]

In einem zusammenfassenden Überblick über die Geschichte der Exegese möchten wir nachweisen, daß die alte Tradition zur Zeit der Kirchenväter und im Mittelalter stets bekräftigt hat, daß das letzte Ziel der christlichen Exegese darin bestehe, die Heilige Schrift »im Geist« zu lesen, d.h. nach einem geistlichen Verständnis von ihr zu suchen. Sodann werden wir zeigen, daß dieses Gleichgewicht zu Beginn der Neuzeit gestört worden ist. Zum Schluß werden wir darauf hinweisen, welche Richtung die jetzigen Bemühungen einschlagen, um auf einer kritischeren Basis die christliche Synthese wiederherzustellen.

I. Die patristische und mittelalterliche Synthese

Vor allem die Arbeiten von H. de Lubac über das Schriftverständnis des Origenes, »Histoire et Esprit« (1950), und seine vier Bände über die »Exégèse médiévale« (1959-1964) ließen das »geistliche Verständnis der Schrift, so wie die christlichen Jahrhunderte sie verstanden haben«,[5] wiederentdecken. Dieser Rückgriff auf die geistliche Exegese, die man für »unwissenschaftlich« hält, wird in der Neuzeit kaum mehr praktiziert. Bemühen wir uns also, die Intention der Überlieferung besser zu verstehen.

1. Die patristische Tradition: der Buchstabe und der Geist

Das Grundprinzip, von dem sich die Väter in ihrer Weise, die Bibel zu lesen und zu interpretieren, leiten ließen, war das des Neuen Testaments selbst: »Die ganze Schrift ist von Gott eingegeben und nützlich« (2 Tim 3,16). Die Bibel ist das Werk des Geistes, der Ort der Gegenwart und des Wirkens des Geistes; das menschliche Wort der biblischen Schriftsteller ist das Wort, das Gott selbst an uns richtet. Daraus folgt, daß die Bibel einen göttlichen Sinn

4 J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, hrsg. von R. Geiselmann. Darmstadt ²1957, S. 274-275.

5 Vgl. H. de Lubac, L'Ecriture dans la tradition. Paris 1966, S. 7 (im Vorwort). Dieser Band enthält eine Zusammenfassung der wichtigsten Texte von »Histoire et Esprit« und »Exégèse médiévale«.

enthält, einen tieferen Sinn als ihren historischen und menschlichen Sinn: Es ist der Sinn der Heiligen Schrift als Wort Gottes, der vom Geist intendierte Sinn, der geistliche Sinn. Sehen wir, was Origenes hierüber sagte in seinem Traktat »De principiis«, der die klassische Darlegung der Hermeneutik der Kirchenväter geblieben ist: »Die Schriften sind unter dem Wirken des Geistes Gottes geschrieben worden; und sie haben außer ihrem offenkundigen Sinn einen gewissen anderen Sinn, der den meisten entgeht. Denn das, was darin geschrieben steht, ist gleichzeitig die Ausdrucksgestalt gewisser Mysterien und das Bild der göttlichen Wirklichkeit« (De principiis, I, Praef. 8).

Es entspricht ganz der patristischen Überlieferung, daß ein Bischof der Ostkirche, Msgr. N. Edelby, während des Konzils (5. Oktober 1964) zu der Konstitution »Dei Verbum« bemerkte: »Die Sendung des Geistes läßt sich von der Sendung des inkarnierten WORTES nicht trennen ... Das letzte Ziel der christlichen Exegese ist das geistliche Verständnis der Heiligen Schrift im Licht des auferstandenen Christus.«[6]

Zum Teil unter dem Einfluß dieser Stimme eines Vertreters des christlichen Ostens wurde in den Konzilstext die allgemeine Norm aufgenommen, daß »die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde« (*Dei Verbum*, 12). Wir möchten zeigen, daß dieses von Origenes formulierte theologische Prinzip in der gesamten Tradition der alten Kirche lebendig geblieben ist.

Hieronymus z. B. schrieb in Anspielung an die Lehrabweichungen in der Paulinischen Gemeinde der Galater:[7] »Jeder ..., der die Schrift anders versteht als in dem Sinn, den der Heilige Geist fordert, in dem sie geschrieben worden ist, kann als Häretiker bezeichnet werden, selbst wenn er sich von der Kirche nicht trennt« (In Gal 5,19-21).

Dieses herkömmliche Prinzip weist zwei einander ergänzende gleich wichtige Aspekte auf: einen subjektiven und einen objektiven. Was das Subjekt betrifft, so ist die Interpretation der Schrift »im Geist« nur im Licht des Glaubens möglich. Wie Origenes sagt, versteht allein die Kirche die Schrift, weil die Kirche sich im Glauben »dem Herrn zuwendet«; für die Kirche, einzig für sie, »fällt der Schleier« (vgl. 2 Kor 3,16). Um die Schrift geistlich zu verstehen, muß der Glaubende sich an dieser Hinwendungsbewegung der Kirche beteiligen; denn es läßt sich nicht denken, »daß ein Ungläubiger das Wort Gottes erblickt« (In Lk, 1). Gestützt auf einen weiteren Paulustext erklärt Hieronymus, daß einzig der geistliche Mensch (vgl. 1 Kor 2,15) in den göttlichen Büchern Christus zu entdecken vermag (In Gal 4,24). Gregor

6 Acta synodalia, III/4, S. 306.

7 Auf diesen Text von Hieronymus verweist das Konzil in bezug auf das weiter oben angeführte Prinzip ausdrücklich.

d. Gr., der große Lehrer der christlichen Innerlichkeit, wird sich im gleichen Sinn äußern: »Die Worte Gottes können keinesfalls durchdrungen werden ohne seine Weisheit, denn wenn jemand nicht den Geist Gottes empfangen hat, kann er die Worte Gottes keineswegs verstehen« (Moralia, XVIII, 39,60).

Doch der objektive Aspekt des Prinzips ist nicht weniger wichtig: Die Heilige Schrift ist »in dem Geist, in dem sie geschrieben wurde«, zu lesen und auszulegen. Eben dadurch, daß der Geist auf die Abfassung des biblischen Textes einwirkt, wird dieser zur Heiligen Schrift, zum Wort Gottes, und enthüllt er uns den Heilsplan Gottes, die Heilswahrheit *(veritas salutaris)*. Die Texte der Heiligen Schrift selbst haben infolgedessen eine innere Dimension, welche die profanen Schriften nicht besitzen; sie tragen einen »geistlichen Sinn« in sich, der darauf zurückgeht, daß im Buchstaben der Geist anwesend ist, dies gibt der Heiligen Schrift ihre geistliche Tiefe. Von dieser geheimnisvollen Tiefe der Schrift waren die Väter zutiefst überzeugt: »Mira profunditas eloquiorum tuorum«, ruft Augustinus in seinen »Bekenntnissen« aus, »mira profunditas, Deus meus, mira profunditas!« (Conf., XII, 14,17).

Origenes zufolge ist »unter der Oberfläche des Buchstabens die Wahrheit des Wortes Gottes verborgen« (In Lev., 1,1). In seinem Matthäuskommentar empfiehlt Hilarius seinen Lesern wiederholt, die Evangelien stets von innen her zu verstehen zu suchen: »interioris intelligentiae ratio« (In Mt 14,3); nur so findet man die »Wahrheit« des Evangeliums oder der Schrift. Auch Hieronymus ist sehr entschieden: »Meinen wir nicht, daß das Evangelium in den Worten der Schriften liege: es liegt im Sinn; nicht auf der Oberfläche, sondern im Mark; nicht in den Blättern der Worte, sondern in der Wurzel des Verstehens« (In Gal 1,11). Wir müssen also »zu der Wahrheit der Schrift, zu ihrem Geist übergehen« (ebd. 5,13).

Um diese innere Dimension der Schrift zu erklären, greifen die Väter gern nach der Idee des »Mysteriums«, das in den biblischen Berichten enthalten ist. In bezug auf die Episode von Jakob und Esau (Gen 27,1-40) sagt Gregor: Wenn jemand diese Erzählung tiefer verstehen will, »erhebt er sich damit von der Geschichte zum Mysterium« (In Ez, I, 6,3). Denn die Heilige Schrift, sagt er in einem sehr schönen Text, hat die Besonderheit, daß sie »durch ein und dasselbe Wort eine Episode erzählt und ein Mysterium enthüllt« (Mor., XX, 1,11). An dieses Vorgehen hält sich auch Augustinus, beispielsweise in seinem Kommentar zur Erzählung von der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11): »Wenn man diese Worte des Evangeliums verstanden hat, die sicherlich klar sind, wird man alle Mysterien, die in diesem Wunder des Herrn verborgen sind, entdecken« (Tract. in Joh 9,5); also muß man erklären, »was zum Mysterium dieses Geschehens gehört«, zumal was »die Mutter Jesu und die Hochzeit selbst im mystischen Sinn *(in mysterio)* bedeuten« (8,13).

Diesen Sinn, der über den Buchstaben »hinausgeht«, nennen die Väter für

gewöhnlich die Allegorie (von *allos* und *agoreuein:* noch etwas anderes sagen). Dieses Verfahren ist bei ihnen so grundlegend, daß M. Simonetti seinem neuen Werk über die patristische Exegese den Titel geben konnte »Lettera e/o allegoria« (Rom 1985). Wie man sieht, werden darin »Buchstabe« und »Allegorie« in dialektischer Form (und/oder) gehalten; es besteht zwischen ihnen eine gewisse Spannung. Von daher erklärt sich der Unterschied zwischen den beiden großen Exegeseschulen des Altertums: zwischen der von Antiochien und der von Alexandrien. Die Schule von Alexandrien (Clemens, Origenes usw.) ging in der Allegorisierung aller Einzelheiten der biblischen Geschichte sicherlich zu weit; doch die umgekehrte Tendenz, die der Antiochener, die sich ausschließlich an den Buchstaben und den geschichtlichen Sinn der Bibel hielt, war für den christlichen Glauben vielleicht noch gefährlicher. Man muß sich diesbezüglich an die schwerwiegenden Überlegungen von Newman über die Beziehung zwischen Allegorie und Orthodoxie erinnern: Darnach »war die Schule von Antiochien, die die buchstäbliche Auslegung annahm, die wahre Metropole der Häresie . . .« (vgl. den Nestorianismus). »Derselbe Fall war schon in einer früheren Zeit eingetreten; – die Juden klammerten sich an den Buchstabensinn der Schrift und verwarfen darum das Evangelium; die christlichen Apologeten bewiesen seine Göttlichkeit vermittels der allegorischen Auslegung . . . Es kann nahezu als historisches Faktum gelten, daß mystische Auslegung und Orthodoxie miteinander stehen und fallen.«[8]

Die mittelalterliche Tradition wird nichts anderes tun, als diese Grundprinzipien der patristischen Exegese weiter ausarbeiten.

2. *Die mittelalterliche Exegese: die vier Schriftsinne*

Dieser Titel ist dem großen Werk von H. de Lubac entnommen, das wir zu Beginn angeführt haben. Er läßt schon feststellen, daß die Prinzipien der Hermeneutik der Väter im Mittelalter eine systematischere Form erhalten; daher die klassische Lehre über die »vier Sinne«. Während der ganzen großen monastischen Tradition, von Cassian bis zu Bernhard, ist diese Lehre über den vierfachen Schriftsinn lebendig geblieben, denn sie war stets von diesem großen theologischen Prinzip beseelt, das von den Vätern und durch sie vom Neuen Testament herkam: Im Buchstaben ist der Geist gegenwärtig; man muß die Schrift »im Geist« lesen und interpretieren.

Führen wir ein einziges Beispiel an: einen schönen Text Wilhelms von St. Thierry, des Freundes des hl. Bernhard, in seinem Brief an die Brüder von

8 J. H. Newman, Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung (übs. von Th. Haecker). München 1922, S. 348.

Mont-Dieu (»Goldener Brief« genannt). Wilhelm erklärt den Mönchen, sie müßten die Schriftlesung »in dem Geist halten, in dem die Schriften verfaßt worden sind; in diesem Geist wollen sie gelesen und auch verstanden sein. Du wirst nie in das Denken des Paulus eintreten, wenn du nicht dadurch, daß du ihn aufmerksam liest und mit Eifer meditierst, dich zuvor von seinem Geist durchdringen läßt. Du wirst David nie verstehen, wenn nicht deine eigene Erfahrung dich mit den Gefühlen versieht, die in den Psalmen zum Ausdruck kommen. Das gleiche gilt von den anderen Autoren« (Ep. ad fratres de monte Dei, 121).

Man könnte einwenden, daß Wilhelm im Unterschied zu Hieronymus das Wort »spiritus« im psychologischen Sinne verwende: nicht um den Heiligen Geist, sondern um den menschlichen Geist (den des Paulus, des Lesers und des Bibelinterpreten) zu bezeichnen. Doch wie für die ganze Zisterziensermystik ist auch für Wilhelm der »Geist« des Lesers der Geist, der in tiefer Gemeinschaft mit dem Geist Gottes lebt (vgl. das Insistieren des Autors auf die »unitas spiritus« von 1 Kor 6,17). Der Hagiograph, der Leser und der Interpret der Heiligen Schrift sind alle in ein und derselben geistlichen Erfahrung miteinander verbunden; in dieser Teilhabe am gleichen Heiligen Geist muß man die Schrift lesen und interpretieren.

Diese Einheit des Geistes macht auch die Einheit der »vier Sinne« der Schrift aus. Erinnern wir uns an das berühmte Distichon, worin das Mittelalter seine diesbezügliche Lehre für das Gedächtnis fixiert hat:[9]

»Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.«

Der »Buchstabe« des biblischen Berichts erzählt die »Fakten« der Geschichte. Was die anderen drei Schriftsinne, die »Allegorie«, den »moralischen« Sinn (»Tropologie«) und die »Anagogie« betrifft, so sind sie die drei Zweige, in die sich die verschiedenen Aspekte des geistlichen Verständnisses teilen. Suchen wir nun den Leitgedanken dieser Lehre, das, was ihre innere Einheit, ihren eigentlichen Geist ausmacht, besser zu erfassen.

Die »Allegorie« ist der Glaubensgegenstand (»quid credas«); sie ist das »Mysterium«, das uns in der Geschichte enthüllt wird; die empirischen Tatsachen als solche sind für den Gläubigen nur wegen ihrer religiösen Tragweite von Interesse. Wie wir sahen, war es schon bei den Vätern Brauch, sich dieses Mysteriumbegriffes zu bedienen, um den tiefen Sinn der Heilsgeschichte und der Schrift zu erklären. Dieser Brauch setzt sich im Mittelalter fort. Rupert von Deutz, ein Benediktinerabt des zwölften Jahrhunderts, fordert uns auf, in der Schrift »pretiosissima Christi et Ecclesiae mysteria« zu

9 Vgl. die ausgezeichnete Analyse von H. de Lubac, Sur un vieux distique. La doctrine du »quadruple sens«. In: Mélanges Cavallera. Toulouse 1948, S. 347-366.

entdecken (In Gen 6,43). Im Unterschied zu dem Allegoriebegriff der Griechen ist die christliche Allegorie nicht ein imaginärer Bericht, eine zusammenhängende Folge von Metaphern; auch sie ist Geschichte, doch nicht mehr als einfacher Bericht über äußere Episoden, sondern als Enthüllung ihrer verborgenen Bedeutung; sie ist die »Heilswahrheit«, die sie enthält und die die Schrift offenbart.

Der (»sensus«) »moralis« hat das sittliche und religiöse Leben des Christen zum Gegenstand. Er liegt in der Bedeutung, welche die Schrift für sein geistliches Leben und sein äußeres Verhalten (»quid agas«) hat. Die wahre Tropologie muß in der Verlängerung und Erweiterung der Allegorie im Leben des Gläubigen bestehen; in heutiger Sprache will das besagen: Die Moral muß eine Glaubensmoral sein, und die Spiritualität eine persönliche Art und Weise, das Dogma ins Leben umzusetzen. Sie ist, sagt H. de Lubac, »das Mysterium Christi und der Kirche, insofern es sich in der Seele und im Leben des Gläubigen wirklich reproduziert« (S. 356). »So verstanden, wird die Tropologie der geistliche Sinn schlechthin sein« (S. 357).

Die »Anagogie« schließlich ist die Bewegung auf die letzten Ziele hin (»quo tendas«), auf die himmlischen, göttlichen Wirklichkeiten hin; sie ist der durch die Hoffnung geöffnete Blick auf das künftige Leben. Der anagogische Sinn ist also gleichzeitig eine Vorwegnahme der Eschatologie.

Man muß sich jedoch davor hüten, von einer Vielzahl biblischer Sinne zu sprechen, denn dies würde zu Willkür führen. In Wirklichkeit gibt es nur einen einzigen eigentlichen »Sinn« der Schrift, weil es nur ein einziges Mysterium gibt, das in der Verschiedenheit seiner Phasen schriftlich niedergelegt ist. Es ist, sagt H. de Lubac, »das Mysterium Christi, das in den Fakten vorgebildet oder vergegenwärtigt, in der Einzelseele verinnerlicht, in der Glorie vollendet wird« (S. 357).

Vom vierzehnten Jahrhundert an verliert jedoch diese lebendige Tradition ihren Saft und verkümmert. Die Lehre über den vierfachen Sinn wird dann zu einem verknöcherten komplexen System künstlicher und unfruchtbarer Allegorisierungen. Damit beginnt der Niedergang, der langsam auf die Neuausrichtung des 16. Jahrhunderts vorbereitet.

II. Der Bruch in der Neuzeit: die losgetrennte Exegese

Der Analyse von D.-M. Chenu zufolge war das mittelalterliche Denken gekennzeichnet durch »eine für es wesentliche Bezugnahme auf das Transzendente, wodurch jede Wirklichkeit mit einem religiösen Koeffizienten versehen wurde«; durch »ein Vorwiegen der Bedeutung, die diese Bezugnahme zum Ausdruck bringt, gegenüber der Erklärung, die ... zur Wissenschaft führt«; durch »eine psychologische ... Nichtreduzierbarkeit der

Bedeutung mit ihrem Symbolspiel auf die Erklärung, die der Vernunft untersteht«.[10] Die Neuzeit bricht mit dieser Überlieferung des Mittelalters: auf das Zurücktreten der Individuen vor der Größe der Natur und dem Mysterium Gottes folgt das Selbstbewußtsein, die Ichbehauptung, die Autonomie der Vernunft; an die Stelle der Betrachtung der ewigen Wesenheiten und der Sinnbilder tritt das leidenschaftliche Interesse für die Welt und die Geschichte. Wie G. Gusdorf treffend gesehen hat, besteht deshalb ein wesentlicher Aspekt der aufkommenden Zivilisation darin, daß man sich »der kirchlichen Kontrolle in allen ihren Formen entzieht.«[11]

Diese allgemeine Ausrichtung der Kultur und des Denkens seit dem 16. Jahrhundert wirkte sich zwangsläufig auf die Exegese aus. Sie wird zu einer Wissenschaft. Die rationale und historische Methode tritt nun in den Vordergrund. Unter welchem bestimmenden Einfluß? Man hat nicht ohne Grund sagen können, daß Spinoza der Wegbereiter der Bibelkritik, einer der Begründer der modernen Exegese gewesen ist. Der Leitgedanke des Spinozismus war ja der Immanenzbegriff: Jedes Problem ist allein durch die Mittel der Vernunft zu lösen. Die Bibelwissenschaften werden folglich zu ausschließlich philologischen und historischen Wissenschaften. Die Exegese der Texte darf keine anderen Regeln haben; sie muß sich jede andere Dimension versagen, von jeder Offenheit auf die Transzendenz hin absehen, die Einmischung des Glaubens ausschließen. Deshalb ist, wie man kürzlich gesagt hat, eine radikal kritische Exegese »methodologisch gottlos« (J. Borella).

Dieser ausschließliche Rationalismus sollte im Jahrhundert der Aufklärung voll triumphieren. Er wies jede Tradition, jede Autorität zurück und beanspruchte eine totale Autonomie der Vernunft. Das war die Position von Kant: »Religion innerhalb der bloßen Vernunft«. Ein Forschen nach dem geistlichen Sinn der Schrift kann nicht mehr in Frage kommen. Die Zeit der Kirchenväter ist vorbei; der epistemologische Bruch mit der Tradition ist vollzogen. Das »sola Scriptura« der Reformation spielt auch hierin eine große Rolle. Von nun an zählt allein der wörtliche und historische Sinn der Schrift.

Welches war die Situation im 19. Jahrhundert? Es ist die Epoche, in der sich die historische Methode verfeinert und vervollkommnet. Es ist aber auch die des wachsenden Einflusses des Historizismus, welcher Sachverhalt und Wahrheit einfach miteinander identifiziert. B. Croce hat das sehr genau definiert: Der Historizismus »besteht in der Behauptung, daß... die Wirklichkeit Geschichte und nichts weiteres als Geschichte ist.«[12] Nach dem

10 M.-D. Chenu, La Théologie au XII^e siècle. Paris 1957, S. 175.

11 G. Gusdorf, Les sciences humaines et la pensée occidentale. II. Les origines des sciences humaines. Paris 1967, S. 135.

12 B. Croce, La naissance de l'historicisme. In: »Revue Mét. Mor.« 44 (1937), S. 603-621 (vgl. 603).

Rationalismus des 18. Jahrhunderts war der historizistische Positivismus eine neue Form des modernen Immanentismus. Obwohl es nicht so den Anschein hat, blieb dieser Historizismus – und desgleichen die von ihm durchdrungene historisch-kritische Methode – in den Voraussetzungen der ungläubigen Aufklärung befangen, wie mehrere Arbeiten der letzten Jahrzehnte treffend aufgezeigt haben (vgl. z.B. R. Guardini, H. U. von Balthasar, H.-G. Gadamer). Die Illusion des Historizismus bestand in seiner Annahme, daß man durch die rigorose Anwendung der historischen Kritik, d.h. durch die Entfernung der oberen Schichten der Evangelien – die man als durch den Glauben hinzugefügt und somit als »mythisch« ansah –, endlich das echte Christentum, das des »geschichtlichen Jesus« freilegen könne. Eine kräftige Reaktion erfolgte von seiten des protestantischen Theologen M. Kähler in seinem berühmten Werk von 1892.[13] Kähler bestand darauf, daß man zwischen dem »sogenannten historischen Jesus« und dem »geschichtlichen, biblischen Christus« unterscheiden müsse. Doch ein solcher Bruch war keine Lösung. Wie H. U. von Balthasar bemerkt, ist er »die vollendete Selbstdarstellung der protestantischen Anthropologie überhaupt«; für den christlichen Glauben ist »der so entstehende Dualismus zwischen Historie und Geschichte... wahrhaft tragisch.«[14] Man akzeptiert und bestätigt so diese totale Trennung zwischen dem »Jesus der Geschichte« und dem »Christus des Glaubens«, die bis zu Bultmann und der »Formgeschichte« das biblische Studium der Christologie so sehr belasten sollte. Heute scheint dieser Bruch wiederum an Gunst zu gewinnen, wenn man diesen oder jenen Bericht des Evangeliums, der doch dem christlichen Glauben zugrunde liegt (z.B. die jungfräuliche Empfängnis, die Wunderberichte oder selbst die Auferstehung), auf eine nachösterliche theologische Konstruktion zurückzuführen gedenkt. Jedesmal sagt man, es handle sich nicht um eine geschichtliche Tatsache, sondern um ein »Theologumenon«, eine Äußerung des Glaubens der Kirche. Dann aber trifft man nicht mehr die volle Realität der Geschichte, das konkrete, lebendige Bild Jesu selbst.

Wenn man genauer hinsieht, ist man zur Feststellung verpflichtet, daß eine ähnliche Form von Dichotomie zwischen der Geschichte und dem Glauben die Modernismuskrise zu Beginn des Jahrhunderts ausgelöst hat. Die Theologie hatte sich seit der Reformation mehr und mehr von der Exegese gelöst. Damit aber entstand das Problem, das M. Blondel in »Histoire et Dogme«[15] so treffend beschreibt: das der Beziehungen zwischen den christlichen Sachver-

---

13 M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. München ^{3}1961.

14 H. U. von Balthasar, Herrlichkeit, Bd. I: Schau der Gestalt. Einsiedeln 1961, S. 513.

15 M. Blondel, Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne (1904); aufgenommen in: Les premiers écrits de Maurice Blondel. Paris 1956, S. 149-228.

halten (die Heilsgeschichte) und den christlichen Glaubensanschauungen (den Dogmen). Die Theologie hatte oft die abstrakte Form dessen angenommen, was Blondel als »Extrinsezismus« bezeichnet; dieser besteht darin, daß man Wahrheit und Geschichte trennt und sich am menschliche Fortschreiten der Heilsgeschichte und am konkreten Aspekt der Offenbarung uninteressiert zeigt. Gegen diese Art von Dogmatismus, von theologischem Konzeptualismus reagierte Loisy anfänglich vernünftig und berechtigt. Er wollte die historische Methode in das christliche Denken und in die Theologie einführen. Leider fiel er bald in das gegenteilige Extrem: in den Historizismus, der darin besteht, daß der Historiker der religiösen Lehren eine absolute Autonomie beansprucht und die ganze christliche Wahrheit auf das nachweisbare geschichtliche Faktum einzuengen sucht. Man will die Geschichte als Realität auf die Geschichte als Wissenschaft, die Heilsgeschichte auf die kritische, technische Geschichte im wissenschaftlichen Sinn des Wortes reduzieren. Damit aber, konstatiert Blondel, stellt man eine »losgelöste Dogmatik« und eine »losgelöste Exegese« einander gegenüber, da diese dann nur noch an der historischen Rekonstruktion der Ereignisse interessiert ist. Diesbezüglich kann man nicht genug über die starken Worte des großen Fachmanns der Religionsgeschichte, M. Eliade, nachdenken: »Der Historizismus als solcher ist ein Produkt der Zersetzung des Christentums; er konnte sich nur in dem Maß konstituieren, als man in einer Transhistorizität des geschichtlichen Ereignisses den Glauben verloren hatte.«[16] Wie er kurz vorher erklärte, hat ja »die große Besonderheit des Juden-Christentums in der Verklärung der Geschichte zu einer Theophanie bestanden.«[17] Und er erklärt noch entschiedener:

»Vom Gesichtspunkt der Religionsgeschichte aus legt uns das Juden-Christentum die höchste Hierophanie vor: die Verklärung des geschichtlichen Ereignisses zu einer Hierophanie . . .; das geschichtliche Ereignis als solches offenbart das Maximum an Trans-Historizität: Gott greift nicht nur in die Geschichte ein, wie das im Judentum der Fall war; er inkarniert sich in einem geschichtlichen Wesen, um ein geschichtlich bedingtes Dasein auf sich zu nehmen . . . Anscheinend hat das Göttliche sich ganz in die Geschichte verzogen . . . In Wirklichkeit aber ist dieses geschichtliche Ereignis, das das Dasein Jesu grundlegt, eine totale Theophanie; es liegt darin sozusagen ein kühnes Bestreben, das geschichtliche Ereignis als solches zu retten, indem man ihm das Maximum an Sein gewährt.«[18]

Diese Auffassung deckt sich voll und ganz mit dem, was die Konzilskonsti-

16 M. Eliade, Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux. Paris 1952, S.224.

17 Ebd., S. 217.

18 Ebd., S. 223f.

tution »Dei Verbum« (Nr. 2) in einer einfacheren Sprache lehrt, wenn sie uns daran erinnert, daß Gott sich in der Geschichte (»in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind«) offenbart hat. Folglich läßt sich hier das weiter oben angeführte Wort Gregors d. Gr. anwenden: Wenn der Gläubige die Ereignisse der Geschichte sieht, um darin die Heilsgeschichte und die göttliche Offenbarung zu entdecken, muß er sich zwangsläufig »von der Geschichte zum Mysterium erheben«.

So hat es auch M. J. Lagrange verstanden, der sich doch so sehr bemüht hat, die historische Methode in der Kirche einzubürgern: »Der Glaube, den wir bekennen«, sagte er 1902, »hängt von einer in der Geschichte enthaltenen Offenbarung ab, und es ist unmöglich, sie ganz voneinander zu trennen.«[19] Doch wie er einige Jahre später, am Anfang seines Kommentars zum Lukasevangelium, schrieb, war er der Ansicht, was ihn betreffe, müsse er sich an das Forschen nach dem »schlichten grammatikalischen Sinn« halten.

Nach dem langen Niedergang der katholischen Exegese war dies zweifellos die dringlichste Aufgabe in einer Epoche, wo die Modernismuskrise noch virulent war. Doch selbst dann war Lagrange sich schon bewußt, daß eine weitere Arbeit wünschbar und notwendig sei; er hätte es gerne gesehen, wenn »ein Theologe dieser Forschungsarbeit etwas Kredit gewähren und sich ihrer bedienen würde, um im Verständnis des Wortes Gottes weiterzukommen. Non omnia possumus omnes« (S. II).

Diese weitere Integration der historischen Arbeit und der theologischen Schriftinterpretation ist die Aufgabe, die heute unser harrt: auf sie richten sich denn auch die heutigen Forschungen immer mehr aus.

III. Auf dem Weg zu einer Wiederentdeckung des geistlichen Schriftsinns

Zahlreiche Hinweise geben zu verstehen, daß die Epoche des Rationalismus und des historizistischen Szientismus unerbittlich ihrem Ende entgegengeht. Neue Bedürfnisse machen sich geltend. Wie P. Ricœur sagt, sucht man heute nach »Propheten des Sinns«. Es ist unerläßlich, dieser Klimaveränderung Rechnung zu tragen, um zu präzisieren, warum und wieso es nun möglich ist, von einer neuen Suche nach dem geistlichen Sinn der Schrift zu sprechen.

1. Neue Weisen der Schriftlesung

Zu Beginn dieser Übersicht erinnerten wir an den Titel eines »Concilium«-Heftes: »Die Bibel im Widerstreit der Interpretationen«. Darin setzte man

19 M. J. Lagrange, La méthode historique. La critique biblique et l'Eglise. Paris 1903; Neuausgabe 1966, S. 34.

uns beispielsweise vor »die materialistische Leseweise der Bibel«, die »psychoanalytische Lesung« und einige weitere Modelle dieser Art.

Unsererseits möchten wir einen ganz anderen Horizont eröffnen und an die gewaltige Arbeit erinnern, die in unserer Epoche geleistet worden ist und immer noch weitergeführt wird, um die patristische und mittelalterliche Exegese wiederzuentdecken. Zwar ist es nicht der gegebene Augenblick, um eine Bibliographie zu erstellen, die immens wäre. Begnügen wir uns vielmehr, an drei wichtige Fakten der heutigen Kultur zu erinnern und festzustellen, daß jedes von ihnen in einem anderen Land liegt, was zeigt, wie weit sich diese Erneuerungsbewegung erstreckt. In Frankreich ist es die Veröffentlichung der monumentalen Reihe »Sources chrétiennes«, die von den Arbeiten eines H. de Lubac (vgl. oben) und so vieler anderer begleitet wird, welche die patristische Weise der Bibellesung bekanntmachten und sie bewundern und Geschmack daran finden ließen. In England ist es die große Tradition der Patristikkongresse von Oxford, deren Akten regelmäßig in den »Studia patristica« erscheinen. In Italien endlich haben die patrologischen Studien neulich zur Schaffung einer Vereinigung zum Studium der »Geschichte der jüdischen und christlichen Exegese« geführt. Und was die exegetische Arbeit ganz direkt betrifft, weisen wir auch darauf hin, daß vor einigen Jahren die Reihe »Parola, Spirito e vita«[20] lanciert worden ist, von der jedes Heft stets ein großes biblisches Thema in drei Etappen (AT, NT, die Väter) vorlegt, um wieder die Einheit zwischen der Schrift und der Kirche, zwischen der Praxis der kritischen Exegese und dem Rückgriff auf die Interpretationsweise der Tradition herzustellen.

Ein weiterer wichtiger Sachverhalt ist der, der in einem kürzlich erschienenen Aufsatz von E. Bianchi stark hervorgehoben worden ist: Seit dem Zweiten Vatikanum sind die Christen im Begriff, »den zentralen Charakter des Wortes Gottes« wiederzuentdecken. Führen wir den Anfang dieser Studie an:

»Nach einem jahrhundertelangen Exil hat das Wort Gottes wieder seinen zentralen Charakter im Leben der katholischen Kirche gefunden; das ist eine unbestreitbare Tatsache. Man könnte sogar von einer Wiederentdeckung des Wortes Gottes von seiten der katholischen Gläubigen sprechen, die seit Jahrhunderten den direkten Kontakt mit der Schrift nicht mehr kannten und praktizierten ... Angeregt und vorbereitet durch die liturgische, die ökumenische und die Bibelbewegung hat das Zweite Vatikanische Konzil ... das Wort befreit und dem Exil der Heiligen Schrift ein Ende gemacht.«[21]

---

20 Edizioni Dehoniane, Bologna (seit 1980).

21 E. Bianchi, Le caractère central de la Parole de Dieu. Im Sammelband: La réception de Vatican II: 1965-1985. Paris 1985, S. 157-185.

Diese neue Großwetterlage erklärt, weshalb heute die Bibeltagungen und -kurse, die so gut wie überall gehalten werden, auf ein solches Interesse stoßen und warum die Schriftlesung in verschiedenen kirchlichen Bewegungen und Spiritualitätszentren ein solches Gewicht erhält. Weisen wir insbesondere auf die überraschende Tatsache der Wiederentdeckung einer Praxis hin, die einst monastischen Kreisen vorbehalten war: Die »lectio divina« wird heute von Priestern und Ordensleuten immer mehr gepflegt, aber auch in verschiedenen Laiengruppen, die ihren christlichen Glauben besser kennen und persönlicher leben wollen. Dies liegt genau in der Linie des Zweiten Vatikanums, der dogmatischen Konstitution »Dei Verbum«, deren ganzer Abschnitt 25 eine Empfehlung der Lesung der Heiligen Schrift bildet.

Doch hier stellt sich eine heikle Frage: Stoßen diese neuen Forderungen bei den Exegeten selbst wirklich auf Widerhall? Und vor allem: beeinflussen sie deren Methoden? Es läßt sich daran zweifeln. Stellen wir einfach fest, daß P. Toinet kürzlich vom »Vorwurf der Abschließung« sprach, der »dem ganzen exegetischen oder historisch-kritischen Exkurs gemacht werde«,[22] und daß autorisierte Stimmen festgestellt haben, daß die Verbindung zwischen der Schrift und der Kirche abgebrochen ist. Stellen wir auch in bezug auf den ersten Teil dieses Aufsatzes die Frage: Kann man sagen, daß das große theologische Prinzip der christlichen (»im Geist«) Lesung und Exegese der Schrift, das bei den Vätern allgemein vertreten und vom Zweiten Vatikanum (*Dei Verbum,* 12) übernommen worden ist, die exegetische Arbeit von innen her befruchtet hat? Ist dieses Prinzip seit dem Konzil wirklich »rezipiert« worden? Leider ist man verpflichtet, dies zu verneinen.

Im folgenden Abschnitt möchten wir diese Schwierigkeit analysieren und angeben, in welcher Richtung die Lösung gesucht werden müßte, damit die Schriftinterpretation mehr und mehr »im Geist« geschieht.[23]

2. *Exegese und Hermeneutik*

a) Der Hauptgrund für die Meinung, das Forschen nach dem »geistlichen Sinn« der Schrift müsse von der exegetischen Arbeit ausgeschlossen werden, liegt in der Überzeugung, sie sei nicht »wissenschaftlich«. Doch es ist dringlich, hier ein schlimmes Mißverständnis auszuräumen. Wir müssen uns fragen, wie es heute um das wissenschaftliche Wissen steht. Hören wir, was uns ein anerkannter Fachmann, J. Ladrière, hierüber sagt: »Wenn aus der Entwicklung der modernen Wissenschaften eine Lehre zu ziehen ist . . ., dann

22 P. Toinet, Pour une théologie de l'exégèse. Paris 1983, S. 40.

23 Die Frage wurde in dieser Zeitschrift schon früher behandelt. Vgl. H. Riedlinger, Buchstabe und Geist. Vom Weg der geistlichen Schriftauslegung in der Kirche. 4/76, S. 393-405.

die, daß die Idee der Wissenschaftlichkeit nicht mehr einem eindeutigen Modell entspricht.«[24] Man unterscheidet heute drei große Kategorien von Wissenschaften, von denen jede einen ganz besonderen Typus von Wissenschaftlichkeit darstellt. Die dritte Kategorie ist die der »hermeneutischen Wissenschaften«: Es sind die, die es mit der Kategorie »Sinn« zu tun haben. Hierher gehört zweifellos die Exegese: Ihre Rolle ist es, die Heilige Schrift zu interpretieren, nach ihrem »Sinn« zu forschen. Nun aber ist (wegen des weiterdauernden Einflusses des Historizismus) noch stark das Mißverständnis verbreitet, daß die Exegese in erster Linie, wenn nicht ausschließlich, eine philologische und historische Wissenschaft sei. Ihre Rolle sei es zu zeigen, woher die Texte kommen, wie sie entstanden sind und welches ihr Sinn in ihrem Ursprungsmilieu ist. Man sucht also die geschichtlichen und literarischen Sachverhalte zu rekonstruieren. Ist man aber genug auf den Sinn der Texte, auf ihren ganzen Sinn aufmerksam? Muß man nicht beobachten, daß bei vielen Exegeten noch eine gewisse »epistemologische Unbekümmertheit« herrscht oder gar eine gewisse Angst, sich auf diese Suche nach dem »Sinn« einzulassen?

Wie man sieht, werden wir hier also auf die Grundfrage zurückverwiesen, die sich heute stellt: »interpretieren«, »nach dem Sinn des Textes forschen«, was will das genau besagen? Darin liegt das ganze Problem der Beziehung zwischen Hermeneutik und Exegese.

b) Die heutige Philosophie der Interpretation, zumal die von Heidegger, ist hier für uns sehr wertvoll. Vor allem zwei Lehren sind zu merken.

Erinnern wir zunächst daran, daß »Sein und Zeit« (§ 32) zufolge »Interpretation« mehr besagt als Erklärung oder Darstellung; sie bedeutet praktisch Aus-legung. Einen Text interpretieren heißt, die in ihm liegenden Virtualitäten zutage fördern, »seine inneren Kräfte befreien«; es heißt, das Implizite, das er enthält, freilegen, seine verborgenen Reichtümer ans Licht heben. Darum hat man sagen können, die hermeneutische Lektion, die sich für die Theologen und die Exegeten aus Heidegger ergebe, sei die, daß er sie einlädt, nach dem »Ungedachten der Tradition, nach dem Ungesagten der Schriften selbst« zu forschen (W. Richardson). Man ist unwillkürlich frappiert, wie sehr diese Formulierungen den von uns angeführten patristischen Texten über den »geistlichen Sinn« der Schrift gleichen. Wie wir sagten, verlangen Hilarius und Gregor vom Leser des Evangeliums, nach dessen »innerer Verständlichkeit« zu suchen, und nach Hieronymus liegt der »Sinn« der Schrift jenseits der »Worte«; er liegt »nicht auf der Oberfläche, sondern im Mark; ... in der Wurzel des Verstehens, ... im Geist der Schrift«.

---

24 J. Ladrière, Postface zum Buch von T. Tshibangu, La théologie comme science au XX^e siècle. Kinshasa 1980, S. 229-244 (vgl. S. 230).

Andererseits ist die Philosophie auch im Begriff, die Wichtigkeit der Tradition als innere Voraussetzung jeder echten Interpretation neu zu entdecken. Eben die Tradition legt alle latenten Virtualitäten der Texte frei. Hier ist zunächst M. Blondel anzuführen, der schon in »Histoire et dogme« die »philosophischen Lücken der modernen Exegese« analysiert hat. Um einerseits dem Extrinsezismus einer erstarrten Dogmatik, welche die Geschichte ignoriert, zu entrinnen und andererseits dem Positivismus des Historikers, der das Dogma ignoriert, ist ein dritter Weg notwendig: der, der durch die lebendige Bewegung der Tradition, durch das kollektive lebendige Wissen der Gesamtkirche die Geschichte mit dem Glauben und dem Dogma verbindet. Uns zeitlich näher hat H.-G. Gadamer sich über die Naivität des Historizismus beklagt, der meint, das geschichtlich Gegebene als ein Objekt behandeln zu können; in Wirklichkeit erfordere das echte Verständnis eines menschlichen Phänomens, daß man seiner Wirkungsgeschichte Rechnung trage. Interpretieren heiße also Transzendieren; es heiße, über die sichtbaren Zeichen, die Worte hinausgehen, um zu ihrem tiefen Leben zu gelangen, das in der Wirkungsgeschichte allmählich zutage trete. Man muß also mit G. Steiner sagen: »›Die Interpretation‹ ist das, was dem Gesprochenen ein Leben gibt, das über den Augenblick und den Ort, wo es gesprochen oder niedergeschrieben wurde, hinausgeht.«[25] Eine rein historische und kritische Erklärung eines Wortes von einst ist noch keine »Interpretation«.

Auch hier noch kann man diese Prinzipien durch eine große Intuition der Väter, vor allem Gregors, veranschaulichen. In seinen Bibelkommentaren insistiert dieser wiederholt darauf, daß »die göttlichen Worte mitsamt dem, der sie liest, wachsen«. (In Ez I, 7,8): Im Maß des Verständnisses, das die Gläubigen nach und nach von diesen Worten gewinnen, wachsen diese an Bedeutung. Und war dies nicht die Lehre von Jesus selbst, als er zu den Jüngern sagte: »Der Geist der Wahrheit wird euch in die ganze Wahrheit führen... und euch verkünden, was kommen wird« (Joh 16,13)? Die Wahrheit Christi wirklich zu verstehen, ist nicht möglich, ohne daß der Geist Christi, der Geist der Wahrheit, in uns wirkt.

*

Man versteht jetzt besser, welchen Sinn der Titel dieses Aufsatzes hat. Die gläubige Lesung der Heiligen Schrift und deren christliche Interpretation können nur »im Geiste« geschehen. Was die im Untertitel gestellte Frage betrifft, so muß man zwischen dem Buchstaben und dem Geist der Schrift

25 G. Steiner, After Babel. Aspects of Language and Translation. Oxford 1977, S. 27. Mit Ricœur muß man hier von der »theologischen« Dimension der Interpretation zusätzlich zu ihrer »archäologischen« und historischen Dimension sprechen.

unterscheiden. Beim Studium des Buchstabens kann es selbstverständlich nicht in Frage kommen, die Methoden und das Vorgehen der alten Autoren, die zu einem großen Teil überholt sind, wieder zu übernehmen; man muß sich hier die immensen Hilfsmittel der modernen Exegese zunutze machen. Wir müssen jedoch wieder an die »patristische Weise, die Bibel zu lesen«, anknüpfen in dem Sinn, daß wir sie im Geist der Väter selbst lesen und interpretieren. Das ist die traditionelle Weise. Es ist auch die Weise, die die Kirche von heute in der Konstitution »Dei Verbum« (Nr. 12) von uns verlangt. Der Abschnitt über die Interpretation beginnt, man erinnert sich, mit den Worten: »Die Heilige Schrift muß in dem Geist gelesen und ausgelegt werden, in dem sie geschrieben wurde«, und er erklärt, um dieses Ziel zu erreichen, sei sorgfältig »auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift« zu achten, »unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens«. Es geht nicht darum, außerhalb des »Literalsinns«, sondern innerhalb dessen nach einem »geistlichen Sinn« zu suchen: nach dem Geist im Buchstaben. Das Ziel ist, zu einer »inneren Durchdringung des Textes zu gelangen, so wie er von inspirierten Glaubenden gemäß ihrer Gotteserfahrung für Glaubende geschrieben worden ist«.[26] Die Wortexegese muß sich öffnen, sich vertiefen, sich ausweiten, um zu einer geistlichen Interpretation zu werden. Die goldene Regel dafür ist uns von Paulus gegeben worden: »Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig« (2 Kor 3,6) und schon von Jesus selbst: »Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und sind Leben« (Joh 6,63).

26 R. Laurentin, Comment réconcilier l'exégèse et la foi? Paris 1985, S. 17.

Das »Pascha-Mysterium« des Wortes Gottes

Von Antonio Sicari

Dem Ausdruck »Wort Gottes« muß man vorerst seine Unbestimmtheit belassen (so wie es im Titel der Konzilskonstitution »Dei Verbum« der Fall ist): Er läßt sich im biblischen Sinn des Begriffs verstehen, oder er kann die Person Jesu Christi, des menschgewordenen ewigen WORTES bezeichnen.

Daß zwischen den beiden Bedeutungen eine enge gegenseitige Beziehung besteht, liegt auf der Hand. Für gewöhnlich reden die Theologen in einem solchen Fall von Analogie. Wir hingegen wollen uns auf den historischen Anfangsmoment beziehen, an dem die beiden Bedeutungen des Ausdrucks nicht nur eine analoge Beziehung aufwiesen, sondern auch die ganz konkrete leibliche Beziehung, die zwischen einem Menschen und seinem Wort besteht, auch wenn dieses auf Papier fixiert ist.

Christus hat in Menschenworten gesprochen, und wenigstens einige dieser seiner Worte sind genau schriftlich fixiert worden: es sind seine »ipsissima verba«. Hier geht es uns nicht so sehr darum, auszumachen, wie weit oder wie wenig dies tatsächlich der Fall war; es liegt uns einfach daran, daß dies, wenigstens in einigen Fällen, unzweifelhaft feststeht.

Wenn also Christus persönlich als »Wort Gottes« definiert werden kann, so bezieht sich dieser Ausdruck existentiell kontinuierlich – und nicht bloß analog – sowohl auf seine Person als auch auf die von ihm ausgesprochenen Worte und auch auf die Worte, die nach und nach schriftlich niedergelegt worden sind.

Schon der Apostel Johannes ließ es sich angelegen sein, seine Jünger darauf aufmerksam zu machen: »Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch« (1 Joh 1,2-3).

Kein Mensch ließe sich als »Wort« definieren, doch wenn dies der Fall sein sollte (wie das in bezug auf Christus geschehen ist), wird man sagen müssen, welche Beziehung zwischen diesem seinem »Wortsein« und dem Sachverhalt besteht, daß er »Worte« gesprochen hat: »Denn der, den Gott gesandt hat, verkündet die Worte Gottes« (Joh 3,34). Von den von ihm ausgesprochenen »Worten« geht man, ohne daß die Kontinuität durchbrochen würde, zu den zuverlässig gehörten und niedergeschriebenen Worten über.

Man wird dagegen einwenden, daß das »Wort Gottes« eine viel weitere und viel ausgedehntere Wirklichkeit ist als die, die wir hier analysieren. Jesus ist Wort Gottes »in der Totalität seines Mysteriums«: als der, »der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche

Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt« (*Dei Verbum* 4).

Zudem steht fest, daß die von den Evangelisten wiedergegebenen Worte Jesu zum großen Teil in der Folge ausgearbeitet worden sind. Schließlich ist die ganze Schrift, vom ersten bis zum letzten Buch »Wort Gottes«, und sie enthält sowohl das, was schon Jahrtausende vor Christus in seinem Volk gesagt und erlebt worden ist, als auch das, was die Urkirche nach ihm über ihn ausgearbeitet hat.

Doch wie die alten Kommentatoren treffend erfaßt hatten, antizipiert, kommentiert und verbreitet in Wirklichkeit die ganze Schrift ein einziges Wort: »Die ganze göttliche Schrift ist ein einziges Buch, und dieses einzige Buch ist Christus, denn die ganze göttliche Schrift spricht von Christus und die ganze göttliche Schrift ist in Christus erfüllt.«[1] Um dies zu behaupten, muß man natürlich die ganze Inspirationslehre voraussetzen, damit gewährleistet ist, daß jeder Text »Gott zum Urheber« hat und daß seine schriftliche Fixierung unter der Regie desselben Geistes geschah, der die leibliche Menschwerdung des WORTES und die ganze Ausfaltung seines Mysteriums leitete.

Die Schrift anerkennt ausdrücklich diesen organischen Zusammenhang in dem, was diesbezüglich sich als ihre entscheidende Lehre ansehen läßt: »Gott, der viele Male und auf vielerlei Weise einst zu den Vätern gesprochen hat durch die Propheten, hat in dieser Endzeit aber zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt hat« (Hebr 1,1).

Die Konstitution »Dei Verbum« wird deshalb in einer zusammenfassenden Formulierung erklären, daß Christus »zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist« (Nr. 2).

Augustinus hatte das Problem so erklärt: »Erinnert euch, daß ein und dasselbe Wort Gottes sich durch die ganze Schrift erstreckt und daß ein und dasselbe Wort im Mund aller heiliger Schriftsteller ertönt: Er, der – da er im Anfang bei Gott war – keiner Silben bedarf, denn er ist nicht der Zeit unterworfen . . .« (In Ps 103, sermo 4,1).

Wenn man, wie Augustinus dies tut, an das ewige, göttliche WORT denkt, ist es nicht schwer zu verstehen, daß dieses WORT sich in den Silben, die von allen heiligen Schriftstellern ausgesprochen wurden, zum Ausdruck bringen konnte (und daß es somit schon in diesem Sinn »Mittler . . . der ganzen Offenbarung« ist). Wenn man aber an das inkarnierte WORT, an Christus denkt, dann muß das Gesetz der Inkarnation uns zwangsläufig zu sagen veranlassen, daß diese seine »Vermittlung« von dem Wunder behütet wird, durch das das WORT sich eben in menschlichen Silben konkret geäußert hat und ihrer »bedürfen« wollte.

---

1 Hugo von St. Viktor, De arca Noe, 1.2 c.8 (PL 176.642C).

Man muß also, wenn man vom Logos spricht, logisch sein und das tief Organische seines ganzen »Diskurses« wahrnehmen. Unseres Erachtens läßt sich das in dieser Abfolge beschreiben: Ewiges WORT Gottes bei Gott (Joh 1,1) → inkarniertes WORT Gottes (Joh 1,14) → WORT, das »die Worte Gottes redet« (Joh 3,34) → Wort Gottes, das »mit allem Freimut« verkündet wird (Apg 4,29) → schriftlich niedergelegtes Wort Gottes (Lk 1,2).

In allen diesen Stellen behält der Ausdruck »Wort Gottes« einen beständigen eigenen christologischen Ton.

Um diese einheitliche, ununterbrochen nach unten verlaufende Achse kann sich spiralförmig die ganze Schrift wickeln und dabei sogar die ganze chronologische Abfolge respektieren. Die verschiedenen Bibeltexte bilden entweder eine Vorbereitung (»Multifariam multisque modis loquens Deus in prophetis« – Hebr 1,1) oder die »kirchliche Tradition«, die sich von den apostolischen Schriften (Fassungen des Evangeliums, Apostelgeschichte, Briefe, Offenbarung) bis zu der nun zweitausend Jahre dauernden liturgischen Verkündigung der heiligen Texte[2] erstreckt.

Auf die gleiche Weise – doch offensichtlich als noch weitere Ausstrahlung – wird man die ganze »kosmische Offenbarung« spiralförmig daran anfügen können. Da Gott alles »per Verbum« erschafft und am Dasein erhält, offenbart der Kosmos Gott und enthält die ganze Menschheitsgeschichte die verstreuten, aber erkennbaren und wirkkräftigen »semina Verbi« (vgl. *Dei Verbum* 3).

Alles, was wir bis jetzt zum Ausdruck zu bringen suchten, entspricht dem Anliegen zu verhindern, daß im christlichen Bewußtsein die Verwendung der sogenannten Analogie auf bedrohliche Weise in das Unbestimmte und Metaphorische gerät.

Sagen zu hören, daß »die Kirche die heiligen Schriften immer verehrt hat wie den Herrenleib selbst« (*Dei Verbum* 21) und daß »in den heiligen Büchern der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegenkommt und mit ihnen das Gespräch aufnimmt« (ebd.), so wie er ihnen in der Person des Sohnes entgegengekommen ist, oder in jeder Sonntagsliturgie dem in seinem Wort gegenwärtigen Christus Beifall spenden zu sollen – all dies droht für viele Christen wenig mehr zu sein als eine poetische Redeweise, weil die Glaubensaussagen nicht mehr mit dem Herz des Heilsereignisses verknüpft sind: mit dem Ort, wo das WORT Gottes einen wahren menschlichen Leib angenommen, mit dem Mund eines Menschen in menschlichen Worten gesprochen hat und leiblich angehört worden ist, so wie man einem Freund zuhört, und wo seine Worte niedergeschrieben worden sind, um sicherer übermittelt zu werden.

---

2 »Er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden« (Konzilskonstitution »Sacrosanctum Concilium«, Nr. 7).

Alles übrige, die ganze Glaubensanalogie in Anwendung auf die gesamte Schrift, muß von dieser Gewißheit und dieser Klarheit getragen sein.

Zweitens läßt uns das, worüber wir bis hierhin nachgedacht haben, einleitend verstehen, wieso man analogerweise von einem »Pascha-Mysterium« der Schrift sprechen kann. Doch ist zu präzisieren, daß wir auch in diesem Fall die Inkarnation schon als den ersten Akt dieses Mysteriums des Todes und der Auferstehung betrachten, so wie das der echtesten Vätertradition entspricht.

1) Die Inkarnation des WORTES Gottes: in der Schrift

»Dei Verbum« spricht von der »wunderbaren Herablassung«, mit der Gott sein Sprechen auf unsere Menschennatur abgestimmt hat, und sagt zu: »Gottes Worte, durch Menschenzungen formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden, wie einst des ewigen Vaters WORT durch die Annahme menschlich-schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist« (Nr. 13).

In diesem Text ist vor allem die Verwendung des Plurals hervorzuheben, die ein gewisses Gesetz der Inkarnation auf alle Teile der Schrift und auf alle Redeweisen, in denen sie sich äußert, ausdehnt.

Doch dieses Thema der »Herablassung« Gottes ist nur ein Teilaspekt einer viel weiteren, dauernden Tradition, die schon auf Origenes zurückgeht.

H. de Lubac hat diesem Gedanken ein Kapitel seiner »Histoire et Esprit«[3] gewidmet. Er bringt eine reiche Dokumentation bei, und es lohnt sich, sie wenigstens in den wichtigsten Zeugnissen zu besehen.

Origenes zufolge ist der Logos Gottes »vom Schleier des Buchstabens bedeckt, so wie er vom Schleier des Fleisches bedeckt ist« (Hom. in Lev. 1,1). Die Aufmersamkeit gilt nicht so sehr dem Mysterium der Inkarnation, als vielmehr der Notwendigkeit, nicht beim Buchstaben stehenzubleiben, sondern dessen tiefen geistlichen Sinn aufzudecken. Doch die ganze Denkbewegung des Origenes geht darauf aus, die Schrift als »wahren Leib des WORTES« anzuerkennen und zu verehren.

Maximus der Bekenner stellt eine noch gründlichere Erwägung über dieses Thema an und beschreibt es vollständig: »Der Logos Gottes wird nicht nur wegen seiner Inkarnation Fleisch genannt, sondern auch deshalb, weil er ..., wenn er bei den Menschen anlangt, ... Fleisch wird, indem er sich der Sprache der ihnen vertrauten Gegenstände bedient und sich mit der Vielfalt der Geschichten, Rätsel, Parabeln und dunklen Worte bedeckt ... Er ist in Wirklichkeit immer der Logos, aber unter den Erscheinungsformen des

3 Paris 1950. Vgl. auch H. U. von Balthasar, Geist und Feuer. Salzburg ^{2}1951.

Fleisches... Vermittels jedes der schriftlich niedergelegten Worte wird der Logos in der Tat Fleisch.«[4]

Auf die gleiche Weise wird Augustinus sprechen: »Wir dürfen uns nicht verwundern, wenn er aus Herablassung zu unserer Schwäche sich so weit herabläßt, daß er unsere menschlichen Laute erklingen läßt, denn er läßt sich ja auch so weit herab, daß er die Gebrechlichkeit unseres Körpers auf sich nimmt« (In Ps 103, Sermo 4,1).

Ambrosius sagt ebenfalls: »Sein Leib sind die überlieferten Schriften« (In Lk Comm. 6,33).

Im allgemeinen wird in allen diesen Texten der problematische Aspekt hervorgehoben (d.h. die Notwendigkeit, über den Schleier des Buchstaben-Fleisches hinauszugehen, um die Göttlichkeit des Wortes zu erfassen). Vor allem Rupert von Deutz und nach ihm mehrere Autoren des Mittelalters machen dann den positiven Aspekt dieser Inkarnation geltend:

»Jedesmal, wenn das Wort Gottes an einen Propheten oder Patriarchen gerichtet worden ist, hat Sion das Wort Gottes geboren, nicht verschieden von dem, das die selige Jungfrau empfing und gebar, indem sie ihm Fleisch gab... Die Schrift – Gesetz und Propheten – ist schon erschaffen worden, noch bevor Gott im Schoß der Jungfrau den Inbegriff der Schrift, sein ganzes WORT zusammenfaßte. Deswegen ist es falsch zu sagen, vor Maria habe Christus noch nicht existiert. Denn noch bevor sie sein Fleisch gebar, gebar das selige Sion durch den Mund der Propheten ein und denselben Christus, ein und dasselbe WORT« (In Isaiam 1.2, c.3).

Eine vollendet theologische Ausarbeitung dieses Themas kann im Anschluß an eine Überlegung von H. U. von Balthasar erfolgen:

»Die Grund- und Ausgangsform seines ›Leibes‹ ist der historische Leib, den er aus Maria angenommen, in dem er auf Erden gelebt und mit dem er in den Himmel aufgefahren ist. Die End- und Zielform seiner Verleiblichung ist der mystische (aber deswegen nicht weniger reale) Leib, die Kirche, die Angliederung der Menschheit an den historischen Leib und durch ihn ihre Eingliederung in den Geist Christi und Gottes. Um aber evident werden zu lassen, daß der historische und der mystische Leib nicht zwei disparate Dinge, sondern strenge Einheit sind, gibt es zwei Mittelsformen der Leiblichkeit, die den Übergang von der ersten zur zweiten Leibgestalt herstellen: die Eucharistie und die Schrift.«[5]

Diese Systematisierung darf uns jedoch nicht vergessen lassen, daß schon vor ihr und als ihr dauerndes Fundament die enge Verbundenheit besteht zwischen dem historischen Christus, seinem über das Brot gesprochenen »eucharistischen« Wort und dem Wort, das beständig ausgesprochen werden

---

4 Capitula theol. et oecon., cent. 2, c. 60.

5 Wort, Schrift, Tradition. In: Verbum Caro. Einsiedeln ²1960, S. 15.

soll und darum übermittelt und »niedergeschrieben« wird und dann wiederholt werden soll. So erklärt sich das Insistieren des Paulus: »Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe: Jesus, der Herr, nahm ... Brot ... und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis!« (1 Kor 11,23-25).

Offensichtlich handelt es sich um einen bloß erklärenden Text, aber er ist höchst aussagekräftig. In ihm werden Christus und sein Wort und die Eucharistie und die Schrift und die Kirche in einer gewissen »Kon-korporation« einander irgendwie wahrhaft kon-präsent.

Nach dem, was wir weiter oben dargelegt haben, ist es in diesem vielfachen Sinn berechtigt, von einer wahren Inkarnation des WORTES auch in der Schrift zu sprechen.

2) Die Passion (und der Tod) des WORTES Gottes: in der Schrift

Wie wir schon sahen, neigt sich das Thema der Inkarnation des WORTES in der Schrift wie von selbst dem Gedanken der »humana infirmitas« (*Dei Verbum* 13) zu, die das WORT auf sich nehmen mußte, indem es sich »in die menschlichen Silben zerstreute« (und in die Vielfalt der Bücher, der Sprachen, der Kulturen usw.). Es ist das patristische Thema der »Herablassung« Gottes,[6] der unser unzulängliches Sprechen auf sich nimmt.

Zum Teil ist diese Art von »Passion« des WORTES schon eine Erfahrung, die auch wir Menschen machen können, wenn das Wort des Verstandes und des Herzens nicht nur Mühe hat, sich zum Ausdruck und Gehör zu bringen, sondern dann auch noch von der Härte und Starre des Geschriebenen gleichsam festgemauert wird.

Doch wenn das Wort im Herzen Gottes entsteht, läßt sich unschwer vorstellen, welche Passion es durchmachen muß, wenn es sich inkarniert und nicht nur die Härte des menschlichen Fleisches zu durchdringen hat, sondern auch die Härte unserer konkretesten Materialität. Gleich welcher Traktat über »Die christliche Offenbarung« enthält jeder zu Recht Kapitel, die sich nicht nur mit den literarischen und hermeneutischen Fragen befassen, sondern auch mit dem »beschreibbaren Stoff«, mit »Schreibgerät« und »Tinten«, mit den verwendeten Sprachen, mit den Codices, den Varianten usw. usw.[7]

Doch all das verschlimmert sich noch unerbittlich, wenn das Wort gezwungen ist, das Unsagbare auszusagen und schriftlich zu fixieren. Das Ereignis des Kreuzes, das dem WORT zustieß, legt auf die ganze Schrift ein Mysterium der Verborgenheit und der Passion.

---

6 Vgl. Johannes Chrysostomus, In Gen. 3,8 (PG 53, 134).

7 Vgl. Mysterium Salutis, Bd. I. Einsiedeln 1965.

Im Alten Testament konnte man noch das Wort Gottes als Weisheit feiern (vgl. Sir 24). Auch das schriftlich gefaßte Gesetz wurde als »Weisheit und Bildung in den Augen der Völker« (Dtn 4,6) gepriesen.

Doch Gott ist gezwungen worden, »die Weisheit der Welt als Torheit zu entlarven«, »die Weisheit der Weisen zunichte zu machen« (1 Kor 1,19f.). Paradoxerweise tat er dies, indem er sich selbst in diese mysteriöse Torheit zurückzog, in die er seinen gekreuzigten Sohn stürzen ließ.

Seither fährt Gott damit weiter, in seine Kirche das zu rufen, »was in den Augen der Welt töricht ist«, und die Reden, die in ihr gehalten werden, sind »nicht berückende Weisheitsworte« (1 Kor 2,4); es sind nicht »gewandte und kluge Worte, damit das Kreuz Christi nicht um seine Kraft gebracht wird« (1 Kor 1,17).

Die »Torheit« des gekreuzigten WORTES legt sich somit verheerend auf die »Rede« (auf den Logos) und lastet noch schwerer auf der ganzen Schrift des Neuen Testaments, von woher sie sich auf das ganze Alte Testament zurückprojiziert.

Wenn die ganze Schrift Christus ist, verkündet die ganze Schrift eine Kreuzigung, und sie ist »Torheit«.

Zuweilen vergessen die Christen dies allzuleicht (und behaupten, noch etwas anderes zu wissen, »außer Jesus Christus und zwar als den Gekreuzigten« [1 Kor 2,2]; ja, sie lernen eine harmonische Bibelwissenschaft, die sich an tiefen geistlichen Überlegungen ergötzt). Aber eine »gekreuzigte« Schrift wird stets, zu jeder Zeit, solche vor sich haben, die sie kreuzigen.

Nicht viele haben etwas zu diesem Thema gesagt (zum Teil hat es Pascal angedeutet in seinen »Pensées« über die »Verborgenheit Gottes«); dafür strotzt die Geschichte von solchen, die das Wort kreuzigen.

Am Anfang des Christentums waren es die Heiden, die mit Verleumdungen und Spötteleien gegen die »Torheit der Bibel« wüteten. Sodann waren es Ex-Christen, die über sie um so mehr erbittert und erbost waren, weil sie eine Zeitlang an sie geglaubt hatten.

In dieser »fortgesetzten Passion« kann man vom Unmut Voltaires zu der spitzfindigen Zurückweisung von seiten Renans[8] gehen, zum systematischen Zerstörungswerk, dem sich gewisse rationalistische Schulen frisch-fröhlich hingaben und hingeben. Und was vielleicht noch schmerzlicher ist: Heute ist die Passion der Schrift auch in einer Art Exegese ersichtlich, die sich als christlich ausgibt und sich zur Aufgabe setzt, die Bibel zu »entblättern« (im

8 »In einem göttlichen Buch, wo alles wahr ist, darf sich kein solcher Widerspruch finden ... Das aufmerksame Bibelstudium enthüllte mir geschichtliche und ästhetische Schätze, bewies aber auch, daß dieses Buch, wie jedes andere Buch der Antike, nicht frei ist von Widersprüchen, Versehen und Irrtümern; und ich fand darin Fabeln, Legenden, Spuren einer völlig menschlichen Verfasserschaft ... Ein inspiriertes Buch ist ein Wunder und sollte Eigenschaften aufweisen, die kein anderes Buch aufweist« (E. Renan in der »Revue des Deux Mondes« vom 1. Nov. 1882).

ursprünglichen Sinn des Ausdrucks), sie Schicht um Schicht abzutragen, bis es dann gelingt, die eigenen Meinungen an ihre Stelle zu setzen.

Von einem enger theologischen Gesichtspunkt aus ist dieses Thema auf wahrhaft würdige und tiefe Weise in der Literatur ausdrücklich behandelt worden.

Wir denken dabei an einen berühmten großen Roman (der heute etwas vergessen ist, obwohl er ein Meisterwerk darstellt) von J. Malègue.[9] In ihm kreuzt sich das Thema des verlorenen und wiedergefundenen Glaubens auf weite Strecken hin mit der »biblischen Frage«. Das Problem findet erst dann eine Antwort, als die Hauptperson erahnt, daß es »eine wunderbare Schwebebrücke zwischen dem Schmerz und der biblischen Frage« gibt.[10]

»Indem er sich darein fügt, daß sein Wort durch Texte geht, die ›unschuldig ihren Hals der zerstörenden Kritik hinhalten‹, nimmt Gott es auf sich, sich ein zweites Mal zu opfern (das erste Mal war es am Kreuz)«.[11]

»Gott ist am Kreuz in seinem Fleisch gekreuzigt. Er ist es auch im Zeugnis des Evangeliums, denn der Mensch hat schon immer mit einem Text gemacht, was er wollte. Die Passion und die Inkarnation sind für das Herz ein Ärgernis. Die Kreuzigung des Wortes in den Zeugnissen des Evangeliums ist ein Ärgernis für den Geist. Doch dieses doppelte Ärgernis ist von Gott gewollt.«[12]

In dem nach ihm benannten Roman begegnet Augustin seinem Meister – nachdem er ihn in den »kritischen« Zeiten der Jugend verloren hatte –, als er endlich die »Unergründlichkeit des heiligen Menschentums Gottes«[13] erfaßt, d. h. in eins das Paradox der leidenden Menschennatur des Sohnes Gottes, das Paradox des menschlichen Schmerzes und das Paradox einer Offenbarung, welche »armen, wehrlosen und doch so friedfertigen Texten, zerhackt durch die moderne Kritik«, anvertraut worden ist. Er wird nachdenklich sagen: »Hier stirbt das Lamm Gottes ein zweites Mal!«[14]

»Jesus ist in einer solchen Finsternis gekommen, daß die Historiker (die modernen) ihn kaum bemerkt haben ... Er hätte irdische Kriterien auf sich nehmen müssen: einen königlichen Apparat, Dokumente, ausgestellt von der Schule von Chartres. Er ist gekommen. Daß er es sei, haben sie nicht geglaubt ... Die ›Barmherzigkeit‹ hätte bewirken sollen, daß sie es sehen.«[15]

---

9 Augustin ou le Maître est là. Paris 1934. Im folgenden zitiert nach der Übersetzung von E. M. Landau: Augustin. Einsiedeln 1956.

10 S. 1067.

11 Kommentar von Ch. Moeller, Letteratura moderna e cristianesimo, II. Milano 1967, S. 202.

12 Ebd., S. 202.

13 J. Malègue, Augustin, a. a. O., S. 1065 (vgl. die ganze schöne Stelle S. 1064-1065).

14 Ebd., S. 439.

15 Ebd., S. 1092-1093.

3) Die Auferstehung des WORTES Gottes: in der Schrift

Dieser letzte Aspekt läßt sich vielleicht unmittelbarer verstehen, denn er besteht in der demütigen Einsicht, daß es nicht nur zu der Abfassung des heiligen Textes des Geisteswirkens bedarf, sondern erst recht zu seiner Lesung und seinem Verständnis. Schon in unserer menschlichen Erfahrung gewahren wir unschwer, wie irgendein Text trocken, stumm und starr bleiben kann, wenn er nicht auf einen entsprechenden Leser trifft, der ihn mit der Kraft seines Geistes und seines Herzens wiederaufleben lassen kann. Falls es sich dabei um einen »Liebesbrief« handelt (wie zuweilen die Kirchenväter die Schrift benennen), wird noch offenkundiger, daß bloß der geliebte und liebende Adressat ihn wirklich zu verstehen imstande ist.

Dieses menschliche Phänomen läßt sich als eine Art Hülle (freilich eine wichtige) verstehen, worin es zu einem analogen, doch tieferen Vorgang kommt. So wie unser Geist vom Geiste Christi geliebt wird (und darin besteht unser Christsein), kann es zu einer wirklichen Lesung und zu einem wirklichen Verständnis eines »inspirierten« Textes bei uns nur an dem Punkt kommen, wo unser Geist sich mit dem Geist Christi verbindet.

Das Zweite Vatikanische Konzil erklärt, daß »die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde« (*Dei Verbum* 12).

Alle alten Bibelkommentatoren erinnern auf alle möglichen Arten beharrlich daran, daß »der Buchstabe tötet, der Geist lebendig macht« (2 Kor 3,6). Und diese Mahnung gilt auch und vor allem für die Bibellesung.

Etwas, von dem vielleicht weniger ausdrücklich die Rede ist, ist ein Gedanke, der doch eigentlich auf der Hand liegt: Der Buchstabe, der nicht vom Geist verlebendigt wird, tötet – sozusagen auf dem Weg über die Ansteckung durch eine Leiche – deshalb, weil er tot geblieben ist, weil er nicht »wieder zum Leben erweckt« worden ist.

Zu dieser Auferstehung des Schriftwortes, die im Geist des Glaubenden vom Geist Christi gewirkt wird, kommt es jedoch nur dann, wenn man sich an drei Voraussetzungen hält, die wir hier nur andeuten können.

Die erste Voraussetzung besteht darin, daß man, um so zu sprechen, das Recht der »Verbi incarnati Sponsa« anerkennt, das von der Konzilskonstitution wie folgt beschrieben wird:

»Die Braut des fleischgewordenen Wortes, die Kirche, bemüht sich, vom Heiligen Geist belehrt, zu einem immer tieferen Veständnis der Heiligen Schrift vorzudringen, um ihre Kinder unablässig mit dem Worte Gottes zu nähren« (*Dei Verbum* 23).

Das Bild des Brotes, das man den Kindern reicht, dient zumindest dazu, das Bild derjenigen Kinder odiös zu machen, die, um sich zu nähren, darauf ausgehen, das Brot der Mutter zu entreißen, oder es ihr gar ins Gesicht schleudern, wie das manchmal vorkommt.

H. de Lubac bespricht die diesbezügliche Lehre der Kirchenväter und schreibt: »Es ist zu bemerken, daß diese Schrift nur in der Kirche und kraft der Predigt der Kirche aufhört, ein bloßer Buchstabenhaufen zu sein, und zu einer lebendigen Sprache wird«.[16] Und H. U. von Balthasar sagt: »Das Wort der Schrift ist ein Geschenk des Bräutigams an seine Braut, die Kirche. Sie ist für die Kirche bestimmt und gehört insofern der Kirche; sie ist aber Wort Gottes und Wort des Hauptes und steht insofern über der Kirche.«[17]

Die zweite Voraussetzung ist die Einheitlichkeit des auferweckenden Wirkens des Geistes.

In den letzten zwanzig Jahren ist das Prinzip der »Einheit und Ganzheit« der Bibel als entscheidend erkannt worden zum besseren Verständnis der Begriffe der »Inspiration« und der »Wahrheit« der Heiligen Schrift.

Auf die lebendige Überlieferung der ganzen Kirche und auf die Glaubensanalogie ausgedehnt (vgl. *Dei Verbum* 12), verlangt dieses Prinzip entsprechend, daß ein jeder Bibeltext im Zusammenhang mit seinem ganzen Lebensorganismus gehalten werden muß, »damit er lebt«.

Man kann nicht ein einziges Körperglied erwachen oder auferstehen lassen; man kann nur den ganzen Leib erwachen und auferstehen lassen.

Über die Sinnbildlichkeit hinaus will das zumindest sagen, daß der gute Wille und die Beschlagenheit eines Interpreten nicht genügen, um einen Text lebendig zu machen, sondern beide (Text und Interpret) müssen die Lebenslymphe erhalten, die vom Leib, dem sie angehören, in sie einströmt.

Die dritte Voraussetzung schließlich ist dadurch gegeben, daß das in der Schrift inkarnierte Gotteswort eine offensichtliche dialogische Spannung aufweist. Es spricht, weil es eine Antwort erwartet, oder es erwartet umgekehrt Fragen, auf die es antworten soll. Die Gläubigen »sollen daran denken, daß Gebet die Lesung der Heiligen Schrift begleiten muß, damit sie zu einem Gespräch werde zwischen Gott und Mensch; denn ›ihn reden wir an, wenn wir beten; ihn hören wir, wenn wir Gottes Weisungen lesen‹ (Ambrosius)« (*Dei Verbum* 25).

Wenn man auf der Notwendigkeit einer »knieenden Theologie« besteht (und das gilt auch für den, der als Exeget arbeitet), dann dringt man darauf nicht bloß aus pietistischen frommen Erwägungen, sondern man tut es deshalb, weil der Theologe, falls er nicht betet, schon den Vorentscheid getroffen hat, daß die Schrift nicht ein lebendiges Wort Gottes ist, das nach einem lebendigen Gesprächspartner verlangt; was ihn betrifft, so will er nichts zu hören und nichts zu erbitten haben. Für seinen Verstand und erst recht für sein Herz ist der Text »tot«, mag er sich auch noch so sehr darum bemühen, ihn mit seinen Interpretationstechniken zum Leben zu erwecken.

---

16 Histoire et Esprit, a. a. O., S. 399.

17 Verbum Caro, a. a. O., S. 17.

Als Schluß kommt mir hier eine der schönsten Äußerungen des Thomas von Aquin in den Sinn, die allein schon all das rechtfertigt und zusammenfaßt, was wir in diesem Aufsatz zu sagen versuchten. In seinem Kommentar zum Psalm 21 schreibt der Doctor Angelicus: »Per Cor Christi intelligitur Sacra Scriptura quae manifestat Cor Christi – Die Heilige Schrift, die das Herz Christi offenbart, ist das Herz Christi.«[18]

18 In Ps XXI, 11; Ed. Parmense XIV, S. 221.

Erfahrungen im Umgang mit der Heiligen Schrift

Ein fingiertes Gespräch zweier katholischer Laien

Von Franz Greiner

A. Die Kirche empfiehlt den Gläubigen, die Heilige Schrift, wenn möglich, täglich zu lesen. Sie hat das, wie die Kirchengeschichte ausweist, immer getan, sieht man von den Epochen der nachreformatorischen Zeit einmal ab. Freilich auch immer mit der Maßgabe: daß sie, in der Nachfolge der Apostel stehend, allein berechtigt ist, die Schrift im Sinne der Tradition zu deuten. Was wiederum zur Folge hatte, daß nicht jeder Bibeltext und jede Bibelübersetzung von der Leitung der Kirche akzeptiert wurde.

B. Sie haben sicher recht. Trotzdem erscheint mir Ihre Aussage, die Kirche empfehle den Gläubigen, die Heilige Schrift regelmäßig oder täglich zu lesen, zu lapidar. Man sollte nicht vergessen, daß die Kirchenleitungen lange vor der Reformation, so z. B. auf den Provinzialkonzilien von Toulouse (1229) und Tarragona (1234), gegen ein fundamentalistisches Bibelverständnis sektiererischer Laienkonventikel einschreiten mußte. Erst 1897 erließ Leo XIII. die noch heute gültigen Bestimmungen über den Umgang mit der Heiligen Schrift, und nach dem Ersten Weltkrieg, 1920, dem Jahr des Hieronymus-Jubiläums, entstanden im deutschsprachigen Raum dank der Initiativen von Männern wie Norbert Peters und Pius Parsch die Zentren katholischer Bibelkreise, oder das, was man später mit Bibelbewegung bezeichnet hat.

A. Sie sind also der Ansicht, daß der Umgang der Gläubigen mit der Heiligen Schrift sowohl als Desiderat der Kirchenleitung als auch in seiner Realisierung eine relativ junge Erscheinung in der Kirche ist?

B. Gar keine Frage. Die Bestimmungen Pauls IV. (1559) und Pius' IV. (1564) besagen, daß für das Lesen der Bibel in der Landessprache die Erlaubnis des Bischofs einzuholen sei. 1757 gestattete Benedikt XIV. das Lesen von Bibelübersetzungen, die vom Apostolischen Stuhl approbiert oder mit Anmerkungen von Kirchenvätern oder katholischen Wissenschaftlern versehen waren. Diese Bestimmung ist heute noch in Kraft.

Organisierte Bibelbewegungen sind in der Mehrzahl der Länder Gründungen nach dem Ersten Weltkrieg, eben im Anschluß an die Hieronymus-Enzyklika von 1920. Das Katholische Bibelwerk in Stuttgart besteht seit 1933, Klosterneuburg (Österreich) seit 1926, das Katholische Bibelwerk der Schweiz seit 1935, in den Niederlanden seit 1954, in England seit 1940. In Frankreich haben Männer wie H. Daniel-Rops und L. Cerfaux ohne Organisation – allein durch Zeitschriften – die Gläubigen zur Bibellesung angehalten. Diese paar Daten nur als Beispiele.

Trotzdem fällt auf, daß das neue Kirchliche Gesetzbuch wohl den Umgang der Kleriker und Ordensleute (einschließlich Mitglieder der Säkularinstitute) mit der Heiligen Schrift regelt, nichts aber über das Verhältnis zwischen Laien und Heiliger Schrift. Es ist zu vermuten, daß der solistische Umgang der Gläubigen mit den Texten des Alten und Neuen Testamentes nicht in jedem Fall im Sinne der Leitung der Kirche ist.

A. Stimmte diese Annahme, müßten wir den Gründen nachgehen. Doch zunächst haben Sie – in Ihrem Verständnis: solistisch – die ganze Heilige Schrift schon einmal gelesen?

B. Ja, das habe ich getan. Und zwar innerhalb von sechs Wochen. Ich las täglich ca. 100 Seiten Text in drei bis vier Stunden. Ich lebte 1949 in einer Art Quarantäne und hatte das Glück, über eine Ausgabe des AT und NT zu verfügen. Aber ich habe damals die Schrift nicht so gelesen, wie sie ein Gläubiger wohl lesen und bedenken sollte. Ich habe zumindest die Bücher des AT nicht anders gelesen als die Bücher des Thukydides über den Peloponnesischen Krieg oder Musils Mann ohne Eigenschaften: mit Neugier, Spannung und Befriedigung. Also sicher mit Gewinn, aber nicht als Gläubiger: im Hören auf das Wort.

A. Sie waren damals in einer besonderen Lage, sie griffen vermutlich zu der Bibelausgabe, die Ihnen zur Verfügung stand. War es eine approbierte Ausgabe, also eine katholische?

B. Ich glaube nicht. Ich habe gar nicht nachgesehen. Ich weiß, daß das Lesen in protestantischen Bibelausgaben – wie man sie in Hotelzimmern findet – nach wie vor durch den Syllabus Pius' IX. (1864) verboten ist. Ich bin so altmodisch und halte mich im allgemeinen an solche Verbote. Damals in der Quarantänesituation war es eine Ausnahme. Mir fällt es übrigens leicht, auf eine kursorische Lektüre von Bibelübersetzungen, die mir fremd sind, zu verzichten. Ich kehre immer wieder zu der Bibel-Übersetzung zurück, die ich von Jugend auf gewohnt bin. Das ist die des Rösch. Außer ihr schätze ich die Texte im alten tridentinischen Schott und die von Riessler/Storr. Gewiß ist die Luther-Bibel sprachlich großartig, aber wenn ich sie lese, lese ich sie anders als die mir vertrauten Bibeltexte, vielleicht lese ich sie literarisch. Ich verhehle freilich auch nicht, daß ich mich mit dem Text der neuen Einheitsübersetzung schwer tue. Nicht so sehr, weil sie etwa schlechter wäre. Sie ist mir einfach nicht vertraut. Mit und in ihr zu leben fällt mir daher schwer. Das soll natürlich nicht besagen, daß ich damit das Experiment Neuübersetzung der Heiligen Schrift ablehne. Solche Versuche müssen wohl in jeder Epoche einmal gewagt werden.

A. Es ist Ihnen sicher bekannt, daß die neue Einheitsübersetzung gerade bei den Literaturexperten auf Kritik gestoßen ist und daß die evangelische Kirche ihre Revision des Lutherbibeltextes einer zweiten Revision unterworfen hat, welche gewisse Modernismen zurücknimmt.

B. Man wird sicher auch bei der Einheitsübersetzung weiterexperimentieren. Aber ich bin nicht der Ansicht, daß alles, was in den letzten zwanzig Jahren an neuen biblischen Übersetzungen herausgebracht wurde, revisionsbedürftig wäre. Ich finde die Psalmenübersetzung, wie wir sie im Stundengebet der Kirche benutzen, weitgehend überzeugend, den Beter ergreifend, also gelungen.

Viel wichtiger als die Frage der Bibeltexte und Bibeleditionen erscheint mir die Frage, was getan werden muß, damit die Fähigkeit zum Lesen allgemein und zum Lesen der Heiligen Schrift im besonderen gesichert wird. Schütteln Sie nicht den Kopf. Sie werden doch nicht glauben, daß Neugier, sofern überhaupt vorhanden, ausreicht, einen längeren halbwegs anspruchsvollen Text konzentriert zu lesen. Ohne hier Institutionen und Techniken verteufeln zu wollen: wir leben in einer von Bildern, Tönen und Formeln beherrschten Welt. Wer Chips und Automaten zu bedienen und Bankauszüge zu lesen versteht, braucht noch lange keine Texte der Schrift lesen zu können. Von der Fähigkeit, sie zu reflektieren oder zu betrachten im Sinne von Meditation, zu schweigen.

B. Ist das für Sie wirklich ein Problem?

A. Ganz ohne Zweifel. Ohne frühe Hinführung zu den Inhalten der Heiligen Schriften, nicht etwa an die Texte, geht später fast nichts mehr. Früh muß die Begegnung mit der Schrift geschehen. Innerhalb der ersten drei Schuljahre. In den zwanziger Jahren hieß dieser Unterricht Biblische Geschichte (die Wahrheiten des Katechismus wurden uns erst mit Beginn des Kommunionunterrichts vorgetragen). In den katholischen Schulbibeln von Jakob Ecker und Ignaz Schuster, beide Autoren des 19. Jahrhunderts, wurden die Heilsereignisse den Kindern erzählt und durch die Auswahl gewichtet. Es wurde dem Kinde der Rahmen des Glaubens geboten, innerhalb dessen es leben und wachsen konnte. Wenn das heute vom Religionsunterricht der Grundschule nicht mehr geleistet wird, wer soll es leisten?

A. Es gibt doch vielfältige Bemühungen in dieser Hinsicht: Bibelkreise, Vorträge und Literatur. Und gewiß vermittelt auch der Religionsunterricht an den Schulen einen Teil.

B. Das soll alles nicht bestritten werden. Die Frage bleibt aber: Was erfährt der junge Mensch im Schulunterricht vom Glaubensgut der Schrift in einer für ihn faßlich-begreiflichen, in einer ihn beeindruckenden Form? Ich gebe zu, die Antwort mag nach Umständen und Lehrfähigkeiten sehr unterschiedlich ausfallen. Nur eines ist sicher, so naiv, so schlicht, so ohne jedes wissenschaftliche Hinterfragen, wie die Schustersche Biblische Geschichte das tut, wird heute kein Lehrer mehr die Inhalte der beiden Testamente erzählen, und auch kein Buch wird das mehr tun.

A. Ich bin der Ansicht, daß es Grenzen bei der Darstellung der Großtaten Gottes gegenüber seinem Volk, der Vermittlung der Offenbarung geben

muß. Man darf die Heilige Schrift, auch nicht das Alte Testament, so erzählen wie Grimms Märchen.

B. Bitte zu unterscheiden. Die Schrift bietet andere Inhalte als Grimms Märchen. Die Erzählform, wie sie für das Märchen typisch ist, darf nicht die einzige Form im Umgang mit der Schrift sein. Sicher. Aber das Bedürfnis des Menschen, Gottes Offenbarung, ihm faßlich, erzählt zu bekommen, wird immer vorhanden sein. Gehen Sie einmal durch die großen Gemäldegalerien und betrachten Sie die immerwiederkehrenden biblischen Themen in den Werken der Meister: Turmbau zu Babel, Sodom, Abrahams Opfer, Jakobs Segen, Absalom, Batseba, Judit, Delila, und ganz ähnlich im Neuen Testament: immer die selben wiederkehrenden Motive. Davor junge Menschen, nicht nur Japaner, die sich Notizen machen, um später im Lexikon nachzuschlagen, was sie da eigentlich gesehen und betrachtet haben. Es ist gar keine Frage, sie haben in der Schule niemals von diesen Gestalten und von diesen Vorgängen etwas gehört. Und ähnliches gilt von der großen geistlichen Musik, ich meine nicht so sehr die vertonten Meßtexte unserer katholischen Kirchenmusik als vor allem die großen Vokalwerke Bachs, die Oratorien und Passionen Händels, Schütz' usf. Da werden Glaubensgegenstände in einer Weise vermittelt, wie das ein rein didaktischer Unterricht niemals vermag.

Vielleicht darf ich hier berichten, wie in Ausnahmesituationen an die Inhalte der Schrift geführt werden kann – da wo es keinen Religionsunterricht in der Schule gibt.

In einem Museum einer mitteldeutschen Stadt stehen vor den noch geschlossenen Sälen Jungen und Mädchen einer Klasse. Alter: ca. 7/8 Jahre. Die Lehrerin erklärt den Kindern: In die ersten acht Säle gehen wir nicht. Dafür seid ihr noch zu klein, das nehmen wir erst in der Oberstufe durch. – Ein Mädchen fragt leise ihren Nachbarn: Was ist denn da drin? Warum sollen wir da nicht hinein? Der Junge: Das kann ich dir genau sagen: alles Religion. Ich kann dir jedes Bild erklären. Heute nachmittag gehen wir rein. – Die ersten acht Säle dieses Museums zeigen frühe Italiener, von einigen mythologischen Darstellungen abgesehen alles religiös-kirchliche Kunst.

A. Aber Sie geben ja zu, daß das eine gewiß beeindruckende Ausnahme, aber eben doch eine Ausnahme ist.

B. Sie können vielleicht sagen, daß die Form der Selbsthilfe dieser Kinder exzeptionell ist, nicht aber daß es heute ganze Länder gibt, wo in den Schulen ein biblischer Unterricht nicht mehr angeboten wird oder angeboten werden darf. Die Auswirkungen zeigen sich ja in Museumsführungen sowohl in westlichen wie östlichen Galerien, wo die Erklärungen der Führer und die Reaktionen darauf erkennen lassen, daß von der Mehrzahl der Zuhörer und Betrachter fast nichts gewußt wird. Ich habe in Wien erlebt, daß von mehr als 20 Besuchern aus Pressburg, die mit einer deutschsprachigen Führung vor

Breughels Turmbau zu Babel standen, nicht ein einziger die Frage des Führers, was das Bild darstelle, beantworten konnte.

A. Daß die religionspädagogische Situation in solchen Ländern sehr schwierig ist und daß auch bei uns mehr getan werden könnte, soll nicht bestritten werden. Aber ich wies ja schon darauf hin: wir haben Bibelkreise, Volkshochschulen, Vortragswerke und vor allem eine umfangreiche Literatur zu all diesen Fragen.

B. Sicher richtig. Doch ist es so, daß *Sie* initiativ werden müssen. Wenn *Sie* sich nicht entschließen können, in die Bibelstunde zu gehen, dann geschieht halt nichts. Doch angenommen, Sie gehen: Was wird Ihnen vermittelt? Hermeneutisches? Geographisch-Archäologisches? Bibelkritisches, also Ergebnisse der Exegese? – Ich will nicht verallgemeinern. Aber nach meinen Erfahrungen ist es zunächst einmal Umgang mit Texten, nicht mit Inhalten. Unbestritten seriös, mehr oder weniger wissenschaftlich aufgezäunt. Mit Schwerpunkt auf Einleitungsfragen. Die Leiter solcher Kreise sind durchwegs Personen, die mit den Fragen der modernen Exegese vertraut sind. Sie machen aus ihrer Position keinen Hehl, und die Besucher solcher Kreise erwarten das auch. Ohne jemanden, der in diesen Kreisen tätig ist, nahe treten zu wollen: was in solchen Kreisen und Gesprächsabenden durchwegs geleistet wird, bewegt sich intentional – vom Veranstalter her wie vom Besucher her – auf einem akademischen Niveau. Es dreht sich um Vermittlung wissenschaftlich gesicherter neuer Einsichten.

A. Ist denn dagegen etwas einzuwenden? Müssen denn nicht die Ergebnisse der biblischen Wissenschaften den Gläubigen vermittelt werden, wenn sie sich dafür interessieren?

B. Was hier vermittelt wird, sind im allgemeinen Hypothesen der Forschung, die jederzeit von neuen Hypothesen ersetzt werden können. Der Glaube aber baut nicht auf wissenschaftlichen Hypothesen auf. Womit ich nicht in Abrede stelle, daß es in Hinblick auf Texte und Inhalte der Heiligen Schrift auch wissenschaftlich begründete Hypothesen geben soll und geben muß. Nur ist die Frage, ob die Vermittlung solcher Hypothesen Sinn und Aufgabe solcher Bibelkreise ist. Was mich beunruhigt, ist die immer wieder zu hörende Unterstellung, daß im Zeitalter der Wissenschaften eine naive Lektüre der Schrift nicht mehr möglich sein soll. Ich gebe zu, daß es viele Zeitgenossen gibt, für die eine solche Art von Schriftaufnahme nicht mehr in Frage kommt, nachdem sie das »Paradies der vorkritischen Bibelauslegung« (Jacob Kremer) verlassen haben. Wenn wir ehrlich sind, dreht sich die ganze Auseinandersetzung um naiven oder nicht-naiven Umgang mit der Schrift letztlich vor allem um die Faktizität der Wunderberichte. Unbestreitbar gibt es Menschen, die weder an Naturwunder noch an Auferweckungen, noch an Jungfrauengeburt, noch an Auffahrten glauben. Es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn Exegeten sich aus pastoraler Verantwortung darum bemühen,

solchen Menschen durch eine diesen Menschen angemessene Interpretation der Schrifttexte den Zugang zum Glauben zu erleichtern. Doch gibt es auch heute noch viele Gläubige in der Kirche, denen es keine Schwierigkeiten bereitet, die Faktizität der in der Schrift berichteten, die Gesetze der Natur außerachtlassenden Vorgänge, also das, was in der Tradition mit Wunder bezeichnet wurde, zu glauben. Die Vorstellung, daß die Großmutter dem Enkel das Lukasevangelium anhand des Kittelschen Wörterbuches vorlesen bzw. erklären sollte, ist doch absurd.

A. Bitte, sachlich bleiben. Sie sagten vorhin selbst: Kreise, die den Gläubigen wissenschaftlich gesicherte Ergebnisse der Bibelkritik vermitteln, seien keine Zwangsveranstaltungen. Man braucht an ihnen nicht teilzunehmen.

B. Richtig. Ich bestreite nicht Sinn und Zweck solcher Veranstaltungen. Trotzdem bleibt es für mich eine offene ungelöste Frage: So notwendig – auch im Sinne der kirchlichen Leitung – die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Texten der Heiligen Schrift ist und so unerläßlich die behutsame Vermittlung solcher Ergebnisse gegenüber den Gläubigen – natürlich nur dann, wenn diese Ergebnisse wirklich gesichert und von der Kirche akzeptiert sind –: öffnet eine solche wissenschaftlich-exegetische Vermittlung den gläubigen Sinn des christlichen Volkes, seine Hingabe und Aufgeschlossenheit für das in diesen Schriften dokumentierte Erlösungswerk oder verstellt sie eher den Zugang zu den Geheimnissen der unauslotbaren Offenbarung Gottes?

A. Die Spannung zwischen dem, was Wissenschaft gegenüber der Heiligen Schrift nüchtern und sachlich zu leisten hat, und dem, was wir als Glieder der Kirche glauben dürfen, wird niemals ganz aufhebbar sein.

B. Ja, aber ich meine doch, daß die Spannung reduzierbar ist.

A. Wie soll das gehen?

B. Ich darf einmal unterstellen, daß der Gläubige in seinem Umgang mit der Schrift je nach Umständen anders gefordert ist und sich auch anders gefordert sieht. Bin ich in der Schule oder im Bibelkreis, im Seminar oder auch nur in meinen vier Wänden, so werde ich den Bibeltexten eher kritisch-distanziert, ich will nicht behaupten: wissenschaftlich begegnen. Wird mir dagegen der Schrifttext innerhalb einer Eucharistiefeier vom Priester oder Lektor vermittelt, ist meine Begegnung mit diesem Text wesentlich anders: Ich bin nicht mehr Leser oder Mitleser, sondern Hörer, Mithörer, ich höre das Wort, nicht auf die Ausführungen und Erklärungen des Interpreten, sondern zunächst das Wort der Offenbarung, das mir als Element der Eucharistiefeier nicht von einer qualifizierten Privatperson, sondern vom Beauftragten des Vaters der Gemeinde vermittelt wird. Das ist eine total andere Situation als die einer Lehrveranstaltung oder die einer Bibellesung innerhalb der eigenen vier Wände.

A. Das ist sicher richtig. Nur: wer kann schon regelmäßig, womöglich täglich Hörer des geoffenbarten Wortes innerhalb eines Gottesdienstes sein?

B. Verstehen Sie mich recht. Ich bin kein Gegner privater Bibellektüre, auch nicht der verdienstvollen Aktivitäten von Bibelkreisen und Bibelwerken. Mir geht es allein darum, meine Erfahrungen mit dem Umgang der Heiligen Schrift Ihnen zu berichten. Und da ist es zunächst einmal so, daß ich als Laie in meiner Kammer leichter die Berichte des Alten Testaments lese als die Evangelien und Briefe des Neuen Testaments. So daß ich die objektivierende Situation des Eucharistischen Gottesdienstes zum Hören der Botschaft des Erlösungswerkes und seiner Deutung und Auslegung durch die Apostel fast als unerläßlich erfahren habe, weil es eben die Kirche ist, die sich in der Eucharistiefeier (lokal) verwirklicht, die Kirche, die sowohl verkündet als auch glaubt. Ich höre und glaube ja nur, indem ich am Glauben der Kirche teilhabe.

A. Sehen Sie das nicht zu kompliziert?

B. Ich sehe es ja nicht. Ich erfahre es so. Ich will, wenn ich von solchen Erfahrungen berichte, ja nicht den Eindruck erwecken, meine Erfahrungen seien allgemeingültig. Jeder sollte und wird seine Erfahrungen im Umgang mit der Heiligen Schrift machen. Sie werden bei einem jungen Menschen anders sein als bei einem altgewordenen, der Zeit seines Lebens jahraus jahrein immer die gleichen Sonntagstexte gehört und bedacht hat und der nie in Gefahr stand, das Gehörte und Bedachte, die Großtaten Gottes, ungeziemend auf praktische Moral zu verkürzen. Es bleibt ihm nur zu danken für die ihm immer wieder sich neu erschließenden Geheimnisse der Erlösung.

Liturgie und Kirchenmusik

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Liturgie und Musik sind von Anfang an einander verschwistert gewesen. Wo der Mensch Gott lobt, reicht das bloße Wort nicht aus. Rede mit Gott überschreitet die Grenzen menschlichen Sprechens. Sie hat darum von ihrem Wesen her allerorten die Musik zu Hilfe gerufen, das Singen und die Stimmen der Schöpfung im Klang der Instrumente. Denn zum Gotteslob gehört der Mensch nicht allein. Gottesdienst ist einstimmen in das, wovon alle Dinge reden.

So eng von ihrem Wesen her Liturgie und Musik einander verbunden sind, so schwierig ist ihr Verhältnis auch immer wieder gewesen, vor allem in den Wendezeiten von Geschichte und Kultur. Es kann darum nicht wundernehmen, daß auch heute wieder die Frage nach der rechten Gestalt der Musik im Gottesdienst strittig geworden ist. In den Disputen des Konzils und unmittelbar danach schien es sich dabei lediglich um den Gegensatz zwischen pastoralen Praktikern auf der einen Seite und Kirchenmusikern auf der anderen zu handeln, die sich einer bloßen pastoralen Zweckmäßigkeit nicht einordnen lassen wollten, sondern die innere Würdigkeit der Musik als einen pastoralen und liturgischen Maßstab eigenen Ranges zur Geltung zu bringen versuchten.[1] Der Streit schien sich also im wesentlichen nur auf der Ebene der Anwendung zu bewegen. Inzwischen aber geht der Riß tiefer. Die zweite Welle der liturgischen Reform treibt die Fragen bis zu den Grundlagen selbst voran. Hier geht es um das Wesen gottesdienstlichen Handelns als solchen, um seine anthropologischen und theologischen Grundlagen. Der Streit um die Kirchenmusik wird symptomatisch für die tiefere Frage, was Gottesdienst sei.

1. Das Konzil überholen? Eine neue Konzeption von Liturgie

Die neue Phase liturgischen Reformwillens sieht ihre Grundlage ausdrücklich nicht mehr in den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern in seinem »Geist«. Ich benütze hier als symptomatischen Text den kenntnisreichen und klar konzipierten Artikel über Gesang und Musik in der Kirche im *Nuovo Dizionario di Liturgia*. Hier wird keineswegs der hohe künstlerische Rang des Gregorianischen Chorals oder der klassischen Polyphonie bestritten. Es geht auch nicht einmal darum, gemeindliche Aktivität gegen elitäre Kunst auszuspielen. Auch die Absage an eine historistische Erstarrung, die nur noch das Vergangene kopiert und damit ohne Gegenwart und ohne Zukunft bleibt, ist nicht der wirkliche Fragepunkt. Es geht vielmehr um ein neues

1 Vgl. J. Ratzinger, Das Fest des Glaubens. Einsiedeln 1981, S. 86-111.

Grundverständnis von Liturgie, mit dem man das Konzil überholen will, dessen Liturgische Konstitution zwei Seelen in sich trage.[2]

Versuchen wir kurz, diese Konzeption in ihren Grundzügen kennenzulernen. Der Ausgangspunkt der Liturgie – so wird uns gesagt – liege in der Versammlung von zweien oder dreien, die im Namen Christi beieinander sind.[3] Dieser Verweis auf die Verheißung des Herrenwortes von Mt 18,20 klingt beim ersten Zuhören harmlos und traditionell. Er erhält aber revolutionären Schwung durch die Isolierung dieses einen biblischen Textes und seine Kontrastierung gegenüber der ganzen liturgischen Tradition. Denn die zwei oder drei werden nun als Gegensatz hingestellt zu einer Institution mit institutionellen Rollen und zu jedem »kodifizierten Programm«. So bedeutet diese Definition: Nicht die Kirche geht der Gruppe voran, sondern die Gruppe der Kirche. Nicht die Kirche als gesamtheitliche Größe trägt die Liturgie der einzelnen Gruppe oder Gemeinde, sondern die Gruppe ist selbst der jeweilige Entstehungsort der Liturgie. Liturgie erwächst daher auch nicht aus einer gemeinsamen Vorgabe, einem »Ritus« (der nun als »kodifiziertes Programm« zum Negativbild der Unfreiheit wird); sie entsteht an Ort und Stelle aus der Kreativität der Versammelten. Das Sakrament der Priesterweihe stellt sich in solcher Soziologensprache als institutionelle Rolle dar, die sich ein Monopol geschaffen hat und vermittels der Institution (= Kirche) die ursprüngliche Einheit und Gemeinsamkeit der Gruppe auflöst.[4] In dieser Konstellation sei dann die Musik, so wird uns gesagt, ebenso wie das Latein zu einer Sprache der Eingeweihten geworden, »zur Sprache einer anderen Kirche, nämlich der Institution und ihres Klerus«.[5]

Die Isolierung von Mt 18,20 gegenüber der gesamten biblischen und kirchlichen Tradition des gemeinsamen Betens der Kirche zeitigt hier, wie man sieht, weitgehende Folgerungen: Aus der Verheißung des Herrn an die Betenden aller Orte wird die Dogmatisierung der autonomen Gruppe. Die Gemeinsamkeit des Betens ist zu einem Egalitarismus gesteigert, für den die Entfaltung des geistlichen Amtes das Auftreten einer anderen Kirche bedeutet. Jede Vorgabe aus dem Ganzen heraus ist bei solcher Sicht eine Fessel, gegen die man sich um der Neuheit und Freiheit der liturgischen Feier willen zur Wehr setzen muß. Nicht Gehorsam gegenüber einem Ganzen, sondern Kreativität des Augenblicks wird zur bestimmenden Form.

---

2 F. Rainoldi/E. Costa jr., Canto e musica. In: D. Sartore/A. M. Triacca, Nuovo Dizionario di Liturgia. Roma 1984, S. 198-219; S. 211a: . . . i documenti del Vaticano II rivelano l'esistenza di due anime . . . S. 212a: Queste serie di spunti, dedotti dallo spirito più che dalla lettera del Vaticano II . . . (Die Dokumente des 2. Vaticanum zeigen die Existenz zweier Seelen . . . S. 212a: Diese Reihe von Stichworten, die eher dem Geist als dem Buchstaben des 2. Vaticanum entsprechen.)

3 Ebd. 199a.

4 206b.

5 204a: »La celebrazione si configura come splendido ›opus‹ cui assistere e ai suoi protagonisti si riconoscono poteri misteriosi: così lo stacco culturale comincia a diventare stacco ›sacrale‹ . . . La musica si avvia a diventare, come il latino, una ›lingua‹ colta: la lingua di un'altra chiesa, che è l'istituzione ed il suo clero.« (Diese Feier wird zu einem großartigen »Opus«, dem zu assistieren seine Protagonisten geheimnisvolle Vollmachten benötigen: so wird das Kulturelle zum Sakralen. Die Musik wird wie das Latein eine gehobene Sprache, die Sprache einer anderen Kirche, nämlich der Institution und ihres Klerus.)

Es ist offenkundig, daß hier mit der Übernahme der soziologischen Sprache auch eine Übernahme von Wertungen vor sich gegangen ist; das Wertgefüge, das die soziologische Sprache geformt hat, baut eine neue Sicht von Geschichte und Gegenwart, negativ und positiv. So erscheinen nun herkömmliche (übrigens auch konziliare!) Begriffe wie das Wort vom »Schatz der musica sacra«, von der »Orgel als Königin der Instrumente« und von der »Universalität des Gregorianischen Chorals« als »Mystifizierungen« zum Zweck, »eine bestimmte Form von Macht zu konservieren.«[6] Eine gewisse Verwaltung der Macht (so wird uns gesagt) fühle sich bedroht von den kulturellen Verwandlungsprozessen und reagiere, indem sie ihr Streben nach Selbsterhaltung als Liebe zur Tradition maskiere. Gregorianischer Choral und Palestrina seien Schutzgottheiten eines mythisierten alten Repertoires,[7] Bestandteile einer katholischen Gegenkultur, die sich darin auf remythisierte und supersakralisierte Archetypen stütze,[8] wie es denn überhaupt in der geschichtlichen Liturgie der Kirche mehr um die Repräsentation einer Kultbürokratie gehe als um die singende Aktivität des Volkes.[9] Der Inhalt des Motuproprio Pius' X. über die Kirchenmusik endlich wird als eine »kulturell kurzsichtige und theologisch nichtige Ideologie sakraler Musik« bezeichnet.[10] Hier ist nun freilich nicht nur Soziologismus am Werk, sondern auch eine totale Lostrennung des Neuen Testaments von der Geschichte der Kirche, die sich mit einer Verfallstheorie verbindet, wie sie für manche Aufklärungssituationen kennzeichnend ist: Nur in den jesuanischen Uranfängen liegt das Reine; die ganze übrige Geschichte erscheint als ein »musikalisches Abenteuer mit desorientierten und verfehlten Erfahrungen«, die man nun »zum Ende bringen muß«, um endlich wieder das Richtige zu beginnen.[11]

Wie aber sieht nun dies Neue und Bessere aus? Die leitenden Konzepte sind vorhin schon andeutungsweise angeklungen; wir müssen jetzt auf ihre nähere Konkretisierung achten. Zwei Grundwerte werden deutlich formuliert. Der »primäre Wert« einer erneuerten Liturgie sei, so wird uns gesagt, »das Agieren aller Personen in Fülle und in Authentizität«.[12] Kirchenmusik bedeutet demgemäß in erster Linie dies, daß das »Volk Gottes« seine Identität singend darstellt. Damit ist auch schon der zweite Wertentscheid angesprochen, der hier wirksam ist: Musik erweist sich als Kraft, die

---

6 200a: »Si pensi . . . alla ripetività di schemi mentali e giudizi preconfezionati; all'affabulazione-occultamento di dati per sostenere una determinata forma di potere e di visione ideologica. Si pensi ad espressioni mistificatorie correnti come: ›il grando patrimonio della musica sacra‹; ›il pensiero della chiesa sul canto‹; ›l'organo re degli strumenti‹; ›l' universalità del canto gregoriano‹ ecc.«, cf 210b u. 206b. (Man denke . . . an die Wiederholung von Denkschemen und vorgefertigten Urteilen, an die Geheimnistuerei, um bestimmte Formen der Macht und der ideologischen Sicht zu konservieren. Man denke an mystifizierende Begriffe wie »das große Erbe der musica sacra«, »die Vorstellungen der Kirche über den Gesang«, »die Orgel als Königin der Instrumente«, die »Universalität des gregorianischen Gesangs«.)

7 210b.

8 208a.

9 206a.

10 211a.

11 212a.

12 211b.

den Zusammenhalt der Gruppe bewirkt; die vertrauten Gesänge seien gleichsam die Kennmarke einer Gemeinschaft.[13] Von da aus ergeben sich dann die Hauptkategorien musikalischer Gestaltung des Gottesdienstes: das Projekt, das Programm, die Animation, die Regie. Wichtiger als das Was (so wird uns gesagt) sei das Wie.[14] Feiernkönnen sei vor allem »Machenkönnen«; Musik müsse vor allem »gemacht« werden . . .[15] Um nicht ungerecht zu sein, muß ich anfügen, daß durchaus Verständnis für unterschiedliche kulturelle Situationen gezeigt wird und offener Raum auch für die Übernahme historischen Gutes bleibt. Und über allem wird der österliche Charakter der christlichen Liturgie unterstrichen, deren Singen nicht nur die Identität des Gottesvolkes darstelle, sondern auch Rechenschaft von der Hoffnung ablegen und allen das Antlitz des Vaters Jesu Christi verkündigen solle.[16]

So bleiben Elemente der Kontinuität im großen Bruch bestehen, die das Gespräch ermöglichen und Hoffnung geben, daß sich die Einheit im Grundverständnis der Liturgie wieder finden läßt, die durch die Ableitung der Liturgie von der Gruppe statt von der Kirche allerdings zu entschwinden droht – nicht nur theoretisch, sondern in der konkreten gottesdienstlichen Praxis. Ich würde von alledem nicht so ausführlich reden, wenn ich dächte, daß solche Ideen nur vereinzelten Theoretikern zuzuschreiben wären. Obwohl unbestritten ist, daß sie sich auf den Text des Zweiten Vatikanums nicht stützen können, hat sich in so manchen liturgischen Büros und ihren Organen die Meinung durchsetzen können, daß der Geist des Konzils in diese Richtung weise. Eine nur allzu verbreitete Meinung geht im Sinn des eben Beschriebenen heute dahin, daß sogenannte Kreativität, das Agieren aller Anwesenden und die Beziehung auf eine sich gegenseitig kennende und ansprechende Gruppe die eigentlichen Kategorien des konziliaren Liturgieverständnisses seien. Nicht nur Kapläne, mitunter sogar Bischöfe haben das Gefühl, sie seien dem Konzil nicht treu geblieben, wenn sie alles so beten, wie es im Missale steht; mindestens *eine* »kreative« Formel muß einfließen, mag sie noch so banal sein. Und die bürgerliche Begrüßung der Anwesenden, möglichst auch die freundlichen Wünsche zum Abschied, sind bereits zu einem obligatorischen Bestandteil der heiligen Handlung geworden, dem sich kaum jemand zu entziehen wagt.

2. *Der philosophische Grund des Konzepts und seine Fraglichkeiten*

Mit alledem ist aber der Kern des Wertwandels noch nicht berührt. Alles Bisherige folgt aus der Vorordnung der Gruppe vor der Kirche. Warum aber dies? Der Grund liegt darin, daß Kirche unter den Allgemeinbegriff »Institution« eingeordnet wird und daß Institution bei dem hier übernommenen Typus von Soziologie negative Wertquali-

---

13 217b.

14 217b.

15 218b: ». . . . i membri dell'assemblea credente, e soprattutto gli animatori del rito . . . sapranno acquistare . . . quella capacità fondamentale, che è il ›saper celebrare‹, ossia un saper fare . . .« (. . . Die Mitglieder der gläubigen Gemeinde, vor allem die Animatoren des Ritus . . . müssen die grundlegende Fähigkeit erwerben, zelebrieren zu können, ein Wissen, wie man es macht.)

16 212a.

tät in sich trägt. Sie verkörpert Macht, und Macht gilt als Gegensatz zu Freiheit. Da Glaube (»Nachfolge Jesu«) als positiver Wert gefaßt ist, muß er auf der Seite der Freiheit stehen und daher seinem Wesen nach auch antiinstitutionell sein. Demgemäß darf auch Gottesdienst nicht Stütze oder Bestandteil einer Institution sein, sondern muß eine Gegenkraft bilden, die dazu hilft, die Mächtigen vom Thron zu stürzen. Die österliche Hoffnung, von der die Liturgie Zeugnis ablegen soll, kann bei solchem Ausgangspunkt recht irdisch werden. Sie wird zur Hoffnung auf die Überwindung der Institutionen, und sie wird selbst Mittel im Kampf gegen die Macht. Wer etwa die Missa Nicaraguensis auch nur in ihren Texten liest, kann einen Eindruck von dieser Verschiebung der Hoffnung und von dem neuen Realismus gewinnen, den hier Liturgie als Instrument einer militanten Verheißung erhält. Er sieht auch, welche Bedeutung in der Tat Musik in der neuen Konzeption zuwächst. Die aufrüttelnde Kraft der revolutionären Gesänge teilt eine Begeisterung und eine Überzeugung mit, die aus einer bloßen Redeliturgie nicht kommen könnte. Hier gibt es keine Gegnerschaft mehr zu liturgischer Musik; sie hat eine neue unersetzliche Rolle erhalten im Wecken der irrationalen Kräfte und des gemeinschaftlichen Elans, auf den das Ganze abzielt. Sie ist aber zugleich Bewußtseinsbildung, weil das Gesungene sich nach und nach dem Geist viel wirksamer mitteilt als das nur Gesprochene und Gedachte. Übrigens wird hier auf dem Weg über die Gruppenliturgie dann doch wieder mit voller Absicht die Grenze der örtlich versammelten Gemeinde übersprungen: Durch die liturgische Form und ihre Musik bildet sich eine neue Solidarität, durch die ein neues Volk werden soll, das sich Volk Gottes nennt, aber mit Gott sich selber und die in ihm verwirklichten geschichtlichen Energien meint.

Kehren wir noch einmal zur Analyse der Werte zurück, die in dem neuen liturgischen Bewußtsein bestimmend geworden sind. Da ist zum einen die Negativqualität des Begriffs Institution und die Betrachtung der Kirche ausschließlich unter diesem soziologischen Aspekt, noch dazu nicht unter dem Aspekt einer empirischen Soziologie, sondern aus einer Sicht, die wir den sogenannten Meistern des Verdachts verdanken. Man sieht, daß sie ihr Werk gründlich getan und eine Bewußtseinsprägung erreicht haben, die auch noch da wirksam ist, wo man um die Herkunft nicht weiß. Der Verdacht aber hätte keine so zündende Kraft haben können, wenn er nicht von einer Verheißung begleitet wäre, deren Faszination fast unausweichlich ist: von der Idee der Freiheit als dem eigentlichen Anspruch der Menschenwürde. Insofern muß die Frage nach dem rechten Begriff der Freiheit den Kern der Auseinandersetzung darstellen. Damit ist der Streit um die Liturgie aus allen vordergründigen Gestaltungsfragen wieder auf seinen Kern zurückgeführt, denn in der Liturgie geht es in der Tat um die Gegenwart der Erlösung, um den Zugang zur wahren Freiheit. In diesem Offenlegen des Kerns liegt ohne Zweifel das Positive des neuen Disputs.

Zugleich ist sichtbar geworden, woran die katholische Christenheit heute eigentlich leidet. Wenn Kirche nur noch als Institution, als Träger von Macht und so als Gegenspieler der Freiheit, als Hindernis der Erlösung erscheint, dann lebt der Glaube im Selbstwiderspruch. Denn einerseits kann er der Kirche nicht entraten, andererseits steht er von Grund auf gegen sie. Darin liegt auch die wahrhaft tragische Paradoxie dieses Trends liturgischer Reform. Denn Liturgie ohne Kirche ist ein Selbstwiderspruch. Wo alle agieren, damit alle selber Subjekt werden, verschwindet mit dem gemeinsamen Subjekt Kirche auch der eigentlich Handelnde in der Liturgie. Denn es

wird vergessen, daß sie *opus Dei* sein sollte, in dem er selbst zuerst handelt und wir eben dadurch, daß er handelt, Erlöste werden. Die Gruppe feiert sich selbst und gerade so feiert sie gar nichts. Denn sie ist kein Grund zum Feiern. Deswegen wird die allgemeine Aktivität zur Langweile. Es geschieht nämlich nichts, wenn der abwesend bleibt, auf den alle Welt wartet. Der Übergang zu konkreteren Zwecken, wie sie sich in der Missa Nicaraguensis spiegeln, ist so nur logisch.

Die Vertreter dieses Denkens müssen daher mit aller Entschiedenheit gefragt werden: Ist Kirche wirklich nur Institution, Kultbürokratie, Machtapparat? Ist geistliches Amt nur Monopolisierung sakraler Vorrechte? Wenn es nicht gelingt, diese Vorstellungen auch affektiv zu überwinden und die Kirche vom Herzen her wieder anders zu sehen, dann wird nicht Liturgie erneuert, sondern Tote begraben Tote und nennen es Reform. Es gibt dann natürlich auch keine *Kirchen*musik mehr, weil ihr das Subjekt, die Kirche, abhanden gekommen ist. Ja, man kann rechtens auch nicht mehr von Liturgie reden, die ja Kirche voraussetzt; was bleibt, sind Gruppenrituale, die sich mehr oder weniger geschickt musikalischer Ausdrucksmittel bedienen. Wenn Liturgie überleben oder gar erneuert werden soll, ist es elementar, daß Kirche neu entdeckt werde. Ich füge hinzu: Wenn die Entfremdung des Menschen überwunden werden, wenn er seine Identität wiederfinden soll, ist es unerläßlich, daß er die Kirche wiederfinde, die nicht menschenfeindliche Institution, sondern jenes neue Wir ist, in dem das Ich erst seinen Grund und seine Bleibe gewinnen kann.

Es wäre heilsam, in diesem Zusammenhang einmal mit aller Gründlichkeit das kleine Buch wieder zu lesen, mit dem Romano Guardini, der große Pionier der liturgischen Erneuerung, im letzten Konzilsjahr sein literarisches Werk abgeschlossen hat.[17] Er hat dies Buch, wie er selber betonte, in Sorge und in Liebe für die Kirche geschrieben, deren Menschlichkeit und deren Gefährdung er sehr genau kannte. Aber er hatte gelernt, in ihrer Menschlichkeit den Skandal der Menschwerdung Gottes zu entdecken; er hatte gelernt, in ihr die Gegenwart des Herrn zu sehen, der die Kirche zu seinem Leib gemacht hat. Nur wenn das ist, gibt es eine Gleichzeitigkeit Jesu Christi mit uns. Und nur wenn es die gibt, gibt es wirkliche Liturgie, die nicht bloß Erinnern des Ostergeheimnisses, sondern seine wahre Gegenwart ist. Und wiederum nur wenn dies der Fall ist, ist Liturgie Teilhabe am trinitarischen Dialog zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist; nur so ist sie nicht unser »Machen«, sondern *opus Dei* – Handeln Gottes an uns und mit uns. Deswegen hat Guardini mit Nachdruck betont, in der

17 R. Guardini, Die Kirche des Herrn. Meditationen. Würzburg 1965. Guardini nimmt dort S. 17 ff. auch Stellung zu der eben im Gang befindlichen ›Öffnung‹, die er begrüßt, der er aber zugleich auch ihr inneres Maß vorstellt: » . . . das Geschehen unserer Gegenwart möge zu keiner Verflachung oder Aufweichung der Kirche führen, sondern es möge immer deutlich im Bewußtsein stehen, daß die Kirche ›Mysterium‹ und daß sie ›Fels‹ ist« (S. 18). Er kommentiert beide Begriffe kurz und führt den Begriff »Fels« auf Wahrheit zurück, aus deren Anspruch folgt, daß die Kirche »trotz aller Zeitbindungen unerschütterbar in der Unterscheidung von Wahr und Falsch« stehen muß: »Weil nur die Wahrheit und die Zumutung der Wahrheit echte Achtung bedeutet – während Nachgiebigkeit und Auch-Geltenlassen Schwäche ist, die dem Menschen die Majestät des sich offenbarenden Gottes nicht zuzumuten wagt; im Grunde Verachtung dieses Menschen . . .« Neu lesen müßte man in diesem Zusammenhang auch die eben im französischen neu aufgelegte *Méditation sur l'Eglise* von H. de Lubac (Paris 1985); deutsch: Die Kirche. Eine Betrachtung. Einsiedeln 1968.

Liturgie komme es nicht darauf an, etwas zu *tun*, sondern zu *sein*. Die Idee, die allgemeine Tätigkeit sei der zentrale Wert der Liturgie, ist der radikalste Gegensatz zu Guardinis liturgischer Konzeption, der sich überhaupt denken läßt. In Wahrheit ist allgemeine Tätigkeit von allen nicht bloß nicht der Grundwert der Liturgie, sie ist als solche überhaupt kein Wert.[18]

Ich versage es mir, diese Fragen weiter zu vertiefen; wir müssen uns darauf konzentrieren, Ansatzpunkt und Maßstab für das rechte Zueinander von Liturgie und Musik zu finden. Tatsächlich ist auch unter diesem Betracht die Feststellung von großer Tragweite, daß das eigentliche Subjekt der Liturgie die Kirche ist, und zwar die *communio sanctorum* aller Orte und aller Zeiten. Daraus folgt nicht nur, wie Guardini in seiner frühen Schrift »Liturgische Bildung« eingehend gezeigt hat, die Entzogenheit der Liturgie gegenüber der Willkür der Gruppe und des einzelnen (auch der Kleriker und der Spezialisten), also das, was Guardini ihre Objektivität und ihre Positivität nannte.[19] Daraus folgen vor allem auch die drei ontologischen Dimensionen, in denen sie lebt: der Kosmos, die Geschichte und das Mysterium. Die Verwiesenheit auf die Geschichte schließt Entwicklung ein, d.h. die Zugehörigkeit zu einem Lebendigen, das einen Beginn hat, der fortwirkt, gegenwärtig bleibt, aber nicht abgeschlossen ist, sondern nur lebt, indem er weiter entfaltet wird. Manches stirbt ab, manches wird vergessen und kehrt später auf neue Weise zurück, aber immer bedeutet Entwicklung Teilhabe an einem nach vorn hin offenen Beginn. Damit haben wir schon eine zweite Kategorie berührt, die durch die Beziehung auf den Kosmos noch ihre besondere Bedeutung gewinnt: So gefaßte Liturgie lebt in der Grundgestalt der Teilhabe. Keiner ist ihr erster und alleiniger Schöpfer, für jeden ist sie Teilnahme an einem Größeren, das ihn überschreitet, aber jeder ist eben so auch ein Handelnder, gerade weil er Empfangender ist. Die Beziehung auf das Geheimnis endlich bedeutet, daß der Anfang des liturgischen Geschehens niemals in uns selber liegt. Es ist Antwort auf eine Initiative von oben her, auf einen Anruf und einen Akt der Liebe, der Mysterium ist. Probleme sind da, um erklärt zu werden; das Mysterium aber erschließt sich nicht dem Erklären, sondern nur im Annehmen, im Ja, das wir ruhig auf der Spur der Bibel Gehorsam nennen dürfen, auch heute.

Damit sind wir an einem Punkt angelangt, der für den Ansatz des Künstlerischen von großer Bedeutung ist. Denn die Gruppenliturgie ist nicht kosmisch, sie lebt ja von der Autonomie der Gruppe. Sie hat keine Geschichte; für sie ist gerade die Emanzipation von der Geschichte und das Selbermachen charakteristisch, selbst wenn man dabei mit geschichtlichen Versatzstücken arbeitet. Und sie kennt das Geheimnis nicht, weil in ihr alles erklärt wird und erklärt werden muß. Deswegen sind ihr auch Entwicklung und Teilhabe ebenso fremd wie der Gehorsam, dem sich ein Sinn erschließt, der größer ist als das Erklärbare. An die Stelle alles dessen tritt nun die Kreativität, in der sich die Autonomie des Emanzipierten selbst zu bestätigen versucht. Solche Kreativität, die das Funktionieren von Autonomie und Emanzipation

18 Zu Guardinis Liturgie-Verständnis habe ich Näheres zu sagen versucht in meinem Beitrag: Von der Liturgie zur Christologie. In: J. Ratzinger (Hrsg.), Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von R. Guardini. Düsseldorf 1985, S. 121-144.

19 R. Guardini, Liturgische Bildung. Versuche. Rotenfels 1923; erweiterte Neuausgabe unter dem Titel Liturgie und liturgische Bildung. Würzburg 1966.

sein möchte, ist eben deshalb jeder Teilhabe strikt entgegengesetzt. Ihre Kennzeichen sind die Willkür als notwendige Form der Absage an jede vorgegebene Form oder Norm; die Unwiederholbarkeit, weil ja im Nachvollzug bereits Abhängigkeit läge; die Künstlichkeit, weil es sich ja um reine Erschaffung des Menschen handeln muß. So wird aber sichtbar, daß menschliche Kreativität, die nicht Empfangen und Teilhaben sein will, ihrem Wesen nach widersinnig und unwahr ist, weil der Mensch überhaupt nur durch Empfangen und Teilhabe er selber sein kann. Sie ist Flucht aus der *conditio humana* und darum Unwahrheit. Dies ist der Grund, weshalb dort Kulturzerfall einsetzt, wo mit dem Verlust des Glaubens an Gott auch eine vorgegebene Vernunft des Seins bestritten werden muß.

Fassen wir das bisher Gefundene zusammen, um dann die Konsequenzen für den Ansatz und die Grundgestalt der Kirchenmusik ziehen zu können. Es ist deutlich geworden, daß der Primat der Gruppe aus einem Verständnis von Kirche als Institution kommt, dem wiederum eine Freiheitsidee zugrunde liegt, die sich mit Idee und Realität des Institutionellen nicht zusammenfügen läßt und die die Dimension des Mysteriums in der Realität der Kirche nicht mehr wahrzunehmen vermag. Freiheit wird von den Leitideen Autonomie und Emanzipation her verstanden. Sie konkretisiert sich in der Idee der Kreativität, die auf diesem Hintergrund strikter Gegensatz zu jener Objektivität und Positivität wird, die zum Wesen kirchlicher Liturgie gehört. Die Gruppe muß sich selbst je neu erfinden, nur dann ist sie frei. Zugleich sahen wir, daß Liturgie, die diesen Namen verdient, dem radikal entgegengesetzt ist. Sie steht gegen geschichtslose Willkür, die keine Entwicklung kennt und darum ins Leere läuft; gegen eine Unwiederholbarkeit, die auch Ausschließlichkeit und Verlust der Kommunikation über alle Gruppierungen hinweg ist; sie steht nicht gegen das Technische, wohl aber gegen das Künstliche, in dem der Mensch sich seine Gegenwelt erschafft und Gottes Schöpfung aus den Augen und aus dem Herzen verliert. Die Entgegensetzungen sind deutlich; ansatzweise deutlich ist auch die innere Begründung des Gruppendenkens aus einer autonomistisch gefaßten Freiheitsidee heraus. Aber nun muß positiv gefragt werden nach dem anthropologischen Konzept, auf dem Liturgie im Sinn des Glaubens der Kirche beruht.

3. Das anthropologische Muster kirchlicher Liturgie

Zwei biblische Grundworte bieten sich als Schlüssel zur Beantwortung unserer Frage an. Paulus hat das Wort von der λογικὴ λατρεία geprägt (Röm 12, 1), das sich nur schwer in unsere modernen Sprachen übertragen läßt, weil uns ein wirkliches Äquivalent zum Begriff des Logos fehlt. »Geistbestimmter Gottesdienst« könnte man übersetzen und damit zugleich auf das Wort Jesu von der Anbetung in Geist und Wahrheit verweisen (Joh 4,23). Man könnte aber auch übersetzen »vom Wort geprägte Gottesverehrung« und müßte dann freilich hinzunehmen, daß »Wort« im Sinn der Bibel (und auch der Griechen) mehr ist als Sprache, als Rede, nämlich schöpferische Wirklichkeit. Es ist allerdings auch mehr als bloßer Gedanke und bloßer Geist: Es ist sich auslegender, sich mitteilender Geist. Daraus ist zu allen Zeiten die Wortbezogenheit, die Vernünftigkeit, die Verstehbarkeit und die Nüchternheit der christlichen Liturgie abgeleitet und der liturgischen Musik als Grundgesetz vorgegeben worden. Das wäre dann eine verengte und falsche Auslegung, wenn man darunter

eine strenge Textbezogenheit aller liturgischen Musik verstehen und die Textverständlichkeit zu ihrer generellen Bedingung erklären wollte. Denn Wort im Sinn der Bibel ist mehr als »Text«, und Verstehen reicht weiter als die banale Verständlichkeit dessen, was jedem sofort einleuchtet und in die oberflächlichste Rationalität zu pressen ist. Richtig ist aber, daß die Musik, die der Anbetung »in Geist und Wahrheit« dient, nicht rhythmische Ekstase, nicht sinnliche Suggestion oder Betäubung, nicht subjektive Gefühlsseligkeit, nicht oberflächliche Unterhaltung sein kann, sondern einer Botschaft zugeordnet ist, einer umfassenden geistigen und im höchsten Sinn vernünftigen Aussage. Richtig ist also, anders gesagt, daß sie diesem »Wort« im umfassenden Sinn von innen her entsprechen, ja, dienen muß.[20]

Damit sind wir aber von selbst zu einem anderen, dem eigentlich grundlegenden biblischen Text zur Kultfrage geführt, in dem uns genauer gesagt wird, was es mit dem »Wort« auf sich habe und wie es sich zu uns verhalte. Ich meine den Satz des Johannes-Prologs: »Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns sein Zelt aufgeschlagen und wir haben seine Herrlichkeit gesehen« (Joh 1,14). Bei dem »Wort«, auf das sich der christliche Gottesdienst bezieht, handelt es sich zunächst nicht um einen Text, sondern um lebendige Wirklichkeit: um einen Gott, der sich mitteilender Sinn ist und der sich mitteilt, indem er selbst Mensch wird. Diese Fleischwerdung ist nun das heilige Zelt, Bezugspunkt allen Kultes, der ein Hinschauen auf Gottes Herrlichkeit ist und ihm die Ehre gibt. Diese Aussagen des Johannes-Prologs sind aber noch nicht das Ganze. Man hat sie mißverstanden, wenn man sie nicht mit den Abschiedsreden zusammen liest, in denen Jesus den Seinen sagt: Ich gehe und ich komme zu euch. Indem ich gehe, komme ich. Es ist gut, daß ich gehe, denn nur so könnt ihr den Geist empfangen (14,2f.; 14,18 f.; 16,5 ff. usw.). Die Fleischwerdung ist nur der erste Teil der Bewegung. Sie wird sinnvoll und endgültig erst in Kreuz und Auferstehung: Vom Kreuz her zieht der Herr alles an sich und trägt das Fleisch, d. h. den Menschen und die ganze geschaffene Welt in die Ewigkeit Gottes hinein.

Dieser Bewegungslinie ist die Liturgie zugeordnet, und diese Bewegungslinie ist sozusagen der Grundtext, auf den alle liturgische Musik bezogen ist; an ihr muß sie von innen her Maß nehmen. Liturgische Musik ist eine Folge aus dem Anspruch und aus der Dynamik der Fleischwerdung des Wortes. Denn die bedeutet, daß das Wort auch unter uns nicht bloß Rede sein kann. Die zentrale Weise, wie die Fleischwerdung weiterwirkt, sind zunächst gewiß die sakramentalen Zeichen selbst. Aber sie werden ortlos, wenn sie nicht eingetaucht sind in eine Liturgie, die als Ganze dieser Ausdehnung des Wortes ins Leibliche und in den Bereich aller unserer Sinne hinein folgt. So kommt von hierher, im Gegensatz zum jüdischen und islamischen Kulttypus, das Recht der Bilder, ja, ihre Notwendigkeit.[21] Und es kommt von hierher auch die Notwendigkeit, jene tieferen Bereiche des Verstehens und des Antwortens aufzurufen, die sich in der Musik erschließen. Das Musikwerden des Glaubens ist ein Teil des Vorgangs der Fleischwerdung des Wortes. Aber dieses Musikwerden ist gleichzeitig in ganz einzigartiger Weise auch jener inneren Wendung des Fleischwerdungsgesche-

20 Zum rechten Verständnis der paulinischen λογικὴ λατρεία ist besonders zu vergleichen H. Schlier, Der Römerbrief. Freiburg 1977, S. 350-358, besonders 356 ff.

21 Vgl. dazu die gründliche Arbeit von Chr. Schönborn, Die Christus-Ikone. Schaffhausen 1984.

hens zugeordnet, die ich vorhin anzudeuten versuchte: Fleischwerdung des Wortes wird in Kreuz und Auferstehung Wortwerdung des Fleisches. Beides durchdringt sich. Die Fleischwerdung wird nicht zurückgenommen, sie wird erst endgültig in dem Augenblick, in dem sich die Bewegung sozusagen umkehrt: Das Fleisch wird selbst »logisiert«, aber eben diese Wortwerdung des Fleisches wirkt eine neue Einheit aller Wirklichkeit, auf die es Gott offenbar so sehr ankam, daß er sie sich das Kreuz des Sohnes kosten ließ. Musikwerdung des Wortes ist einerseits Versinnlichung, Fleischwerdung, An-sich-Ziehen vorrationaler und überrationaler Kräfte, An-sich-Ziehen des verborgenen Klangs der Schöpfung, Aufdecken des Liedes, das auf dem Grund der Dinge ruht. Aber so ist dieses Musikwerden nun auch selbst schon die Wende in der Bewegung: Es ist nicht nur Fleischwerdung des Wortes, sondern zugleich Geistwerdung des Fleisches. Holz und Blech werden Ton, Unbewußtes und Ungelöstes wird geordneter und sinnerfüllter Klang. Es spielt sich Verleiblichung ab, die Vergeistigung ist, und Vergeistigung, die Verleiblichung ist. Die christliche Verleiblichung ist immer zugleich Vergeistigung, und die christliche Vergeistigung ist Verleiblichung in den Leib des menschgewordenen Logos hinein.

4. Die Konsequenzen für die liturgische Musik

a) Grundsätzliches

Sofern in der Musik sich dieser Ineinanderfall beider Bewegungen vollzieht, dient sie in höchstem Maß und in unersetzlicher Weise jenem inneren Exodus, der Liturgie immer sein und werden will. Das heißt aber nun: Die Angemessenheit liturgischer Musik bemißt sich nach ihrer inneren Entsprechung zu dieser anthropologischen und theologischen Grundform. Eine solche Aussage scheint zunächst von konkreter musikalischer Wirklichkeit sehr weit entfernt zu sein. Sie wird aber sofort konkret, wenn wir auf die gegensätzlichen Modelle kultischer Musik achten, auf die ich vorhin schon kurz hingewiesen hatte. Denken wir etwa zunächst an den dionysischen Religionstypus und seine Musik, mit der Platon sich von seiner religiösen und philosophischen Sicht her auseinandergesetzt hat.[22] Musik ist in nicht wenigen Religionsformen dem Rausch, der Ekstase zugeordnet. Die Entschränkung des Menschseins, auf die sich der dem Menschen eigene Hunger nach dem Unendlichen richtet, soll durch heiligen Wahnsinn, durch die Raserei des Rhythmus und der Instrumente erreicht werden. Solche Musik legt die Schranken der Individualität und der Personalität nieder; der Mensch befreit sich darin von der Last des Bewußtseins. Musik wird zur Ekstase, zur Befreiung vom Ich, zum Einswerden mit dem All. Die profanierte Wiederkehr dieses Typs erleben wir heute in der Rock- und Pop-Musik, deren Festivals ein Antikult gleicher Richtung sind – Lust der Zerstörung, Aufhebung der Schranken des Alltags und Illusion der Erlösung in der Befreiung vom Ich, in der wilden Ekstase des Lärms und der Masse. Es handelt sich um Erlösungspraktiken, deren Form der Erlösung dem Rauschgift verwandt und dem christlichen Erlösungsglauben von Grund auf entgegengesetzt ist. So ist es konsequent, daß sich in diesem Bereich heute immer mehr auch satanistische Kulte und satanistische Musiken

22 Vgl. J. Ratzinger, Das Fest des Glaubens. Einsiedeln 1981, S. 86-111; A. Rivaud, Platon et la musique. In: »Revue d'histoire de la philosophie« 1929, S. 1-30.

ausbreiten, deren gefährliche Macht in der gewollten Zerrüttung und Auflösung der Person noch nicht ernst genug genommen wird.[23] Der Streit, den Platon zwischen dionysischer und apollinischer Musik ausgetragen hat, ist nicht der unsrige, denn Apoll ist nicht Christus. Aber die Frage, die er gestellt hat, geht uns auf eine höchst bedeutende Weise an. Musik ist heute in einer Form, die wir vor einer Generation noch nicht ahnen konnten, zum entscheidenden Vehikel einer Gegenreligion geworden und so zum Schauplatz der Scheidung der Geister. Weil Rock-Musik Erlösung auf dem Weg der Befreiung von der Personalität und von ihrer Verantwortung sucht, ordnet sie sich einerseits sehr genau in die anarchischen Freiheitsideen ein, die heute im Westen unverhüllter dominieren als im Osten; sie ist aber gerade darum der christlichen Vorstellung von Erlösung und von Freiheit von Grund auf entgegengesetzt, ihr eigentlicher Widerspruch. Nicht aus ästhetischen Gründen, nicht aus restaurativer Verbohrtheit, nicht aus historistischer Unbeweglichkeit, sondern vom Grund her muß daher Musik dieses Typs aus der Kirche ausgeschlossen werden.

Wir könnten unsere Frage weiter konkretisieren, wenn wir fortfahren würden, den anthropologischen Grund unterschiedlicher Musiktypen zu analysieren. Es gibt Agitationsmusik, die den Menschen für verschiedene kollektive Zwecksetzungen animiert. Es gibt sinnliche Musik, die den Menschen ins Erotische einfährt oder auf andere Weise wesentlich auf sinnliche Lustgefühle ausgeht. Es gibt bloße Unterhaltungsmusik, die nichts aussagen, sondern eigentlich nur die Last der Stille aufbrechen will. Es gibt rationalistische Musik, in der die Töne nur rationalen Konstruktionen dienen, aber keine wirkliche Durchdringung von Geist und Sinnen erfolgt. Manche dürren Katechismuslieder, manche in Kommissionen konstruierten modernen Gesänge müßte man wohl hier einreihen. Die Musik, die dem Gottesdienst des Menschgewordenen und am Kreuz Erhöhten entspricht, lebt aus einer anderen, größeren und weiter gespannten Synthese von Geist, Intuition und sinnenhaftem Klang. Man kann sagen, daß die abendländische Musik vom Gregorianischen Choral über die Musik der Kathedralen und die große Polyphonie, über die Musik der Renaissance und des Barock bis hin zu Bruckner und darüber hinaus aus dem inneren Reichtum dieser Synthese kommt und sie in einer Fülle von Möglichkeiten entfaltet hat. Es gibt dieses Große nur hier, weil es allein aus dem anthropologischen Grund wachsen konnte, der Geistiges und Profanes in einer letzten menschlichen Einheit

23 Diese viel zu wenig beachteten Zusammenhänge sind herausgestellt in den Schriften des ehemaligen Diskjockeys und Leiters einer Rockband Bob Larson: Rock and Roll. The devils diversion, 1967; ders., Rock and the Church. 1971; Hippies, Hindus and Rock and Roll. 1972. Zu den vielleicht harmloseren, aber ihrem Wesen nach gleichfalls liturgiewidrigen Musiken aus dem Jazz- und Pop-Bereich vgl. H. J. Burbach, Sacro-Pop. In dieser Zeitschrift 1/1974, S. 91-94. S. 94: »Der sich hier als avantgardistisch gebärdende ›Sacro-Pop‹ ist das Produkt einer ›dirigistischen Massenkultur‹, die den billigen Geschmack eines anspruchslosen Konsumpublikums reproduziert«. Ders., Aufgaben und Versuche. In: R. G. Fellerer (Hrsg.), Geschichte der katholischen Kirchenmusik II. Kassel 1976, S. 395-405. Zusammenfassendes Urteil S. 404: »Es handelt sich um eine Musik, die vor allem in ihrem ›Rhythmus‹ zur immer weiter fortschreitenden Liquidation des Individuums tendiert und das in einer Welt, die kraft der Zusammenballung stets größerer Machtkomplexe zur totalen Verwaltung übergeht. Musik wird zur Ideologie. Sie steuert, lenkt, filtriert und kombiniert einen zunächst richtungslosen Strom von Empfindungen. Sie engt ihn ein auf stereotype Erlebnismuster.«

verband. Sie löst sich auf in dem Maß, in dem diese Anthropologie entschwindet. Die Größe dieser Musik ist für mich die unmittelbarste und evidenteste Verifikation des christlichen Menschenbildes und des christlichen Erlösungsglaubens, die uns die Geschichte anbietet. Wer wirklich von ihr getroffen wird, weiß irgendwie vom Innersten her, daß der Glaube wahr ist, auch wenn er noch viele Schritte braucht, um diese Einsicht mit Verstand und Wille nachzuvollziehen.

Das bedeutet, daß liturgische Musik der Kirche jener Integration des Menschseins zugeordnet sein muß, die im Fleischwerdungsglauben vor uns hintritt. Solche Erlösung ist mühsamer als die des Rauschs. Aber diese Mühe ist die Anstrengung der Wahrheit selbst. Sie muß einerseits die Sinne in den Geist hinein integrieren; sie muß dem Impuls des *Sursum corda* entsprechen. Aber sie will nicht pure Vergeistigung, sondern Integration von Sinnlichkeit und Geist, so daß beides ineinander Person werde. Es erniedrigt den Geist nicht, wenn er die Sinne in sich aufnimmt, sondern es führt ihm erst den ganzen Reichtum der Schöpfung zu. Und es entwirklicht die Sinne nicht, wenn sie vom Geist durchdrungen werden, sondern so erst erhalten sie Anteil an seiner Unendlichkeit. Jede sinnliche Lust ist eng umgrenzt und letztlich nicht steigerungsfähig, weil der Sinnenakt über ein bestimmtes Maß nicht hinausgehen kann. Wer von ihm Erlösung erwartet, wird enttäuscht, »frustriert« – wie man heute sagen würde. Aber durch die Integration in den Geist erhalten die Sinne eine neue Tiefe und reichen in die Unendlichkeit des geistigen Abenteuers hinein. Nur dort kommen sie ganz zu sich selbst. Das aber setzt voraus, daß auch der Geist nicht verschlossen bleibt. Musik des Glaubens sucht im *Sursum corda* nach der Integration des Menschen, aber er findet diese Integration nicht in sich selbst, sondern erst in der Selbstüberschreitung in das fleischgewordene Wort hinein. Sakrale Musik, die in diesem Bewegungsgefüge steht, wird so Reinigung des Menschen, sein Aufstieg. Aber vergessen wir nicht: Diese Musik ist nicht Werk eines Augenblicks, sondern Teilhabe an einer Geschichte. Sie wird nicht von einem einzelnen verwirklicht, sondern nur im Miteinander. So drückt sich gerade in ihr auch das Eintreten in die Geschichte des Glaubens, das Miteinander aller Glieder des Leibes Christi aus. Sie läßt Freude zurück, eine höhere Art von Ekstase, die die Person nicht auslöscht, sondern eint und so befreit. Sie läßt uns ahnen, was Freiheit ist, die nicht zerstört, sondern versammelt und reinigt.

b) Anmerkungen zur gegenwärtigen Lage

Nun ist freilich die Frage für den Musiker: Wie macht man das? Im Grunde können große Werke der Kirchenmusik immer nur geschenkt werden, weil die aus dem Menschen allein nicht zu leistende Überschreitung des Eigenen im Spiel ist, während die Raserei der Sinne gemäß den bekannten Mechanismen der Berauschung machbar ist. Das Machen endet, wo das eigentlich Große beginnt. Diese Grenze müssen wir zuallererst sehen und anerkennen. Insofern steht am Anfang großer sakraler Musik mit Notwendigkeit die Ehrfurcht, das Empfangen, die Demut, die in der Teilhabe am schon ergangenen Großen zu dienen bereit ist. Nur wer wenigstens vom Grund her aus dem inneren Gefüge dieses Menschenbildes lebt, kann auch die ihm zugehörige Musik schaffen.

Zwei weitere Wegtafeln hat die Kirche aufgestellt. Liturgische Musik muß in ihrem inneren Charakter dem Anspruch der großen liturgischen Texte – des Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei – entsprechen. Das heißt nicht, daß sie nur Textmusik sein

dürfte; ich sagte es schon. Aber sie findet in der inneren Richtung dieser Texte eine Wegweisung für ihre eigene Aussage. Die zweite Wegtafel ist der Hinweis auf den Gregorianischen Choral und auf Palestrina. Dieser Hinweis bedeutet wiederum nicht, daß alle Musik der Kirche Nachahmung dieser Musik sein müsse. In diesem Punkt gab es in der Tat in der kirchenmusikalischen Erneuerung des vorigen Jahrhunderts und auch in darauf fußenden päpstlichen Dokumenten manche Verengung. Richtig verstanden ist damit einfach gesagt, daß hier Maßbilder gegeben sind, die Orientierung gewähren; was aber durch die schöpferische Anverwandlung solcher Orientierung entstehen kann, ist nicht im voraus festzulegen.

Es bleibt die Frage: Kann man, menschlich gesprochen, darauf hoffen, daß hier noch neue schöpferische Möglichkeiten offenstehen? Und wie soll das geschehen? Die erste Frage ist eigentlich leicht zu beantworten, denn wenn dieses Menschenbild unerschöpflich ist im Gegensatz zu jedem anderen, dann eröffnet es auch der künstlerischen Aussage immer neue Möglichkeiten, und zwar um so mehr, je lebendiger es den Geist einer Epoche bestimmt. Aber darin liegt nun die Schwierigkeit für die zweite Frage. In unserer Zeit ist der Glaube als öffentlich prägende Kraft weithin abgetreten. Wie soll er schöpferisch werden? Ist er nicht allenthalben in bloße Subkultur zurückgedrängt? Darauf wäre zu sagen, daß wir allem Anschein nach in Afrika, Asien und Lateinamerika vor einer neuen Blüte des Glaubens stehen, aus der auch neue Kulturgestalten hervorwachsen können. Aber auch in der westlichen Welt sollte uns das Wort von der Subkultur nicht schrecken. In der Kulturkrise, die wir durchleben, kann überhaupt nur aus Inseln geistiger Sammlung neue kulturelle Reinigung und Einigung hervorbrechen. Wo in lebendigen Gemeinschaften neue Aufbrüche des Glaubens geschehen, zeigt sich auch schon, wie sich dort christliche Kultur neu bildet, wie die gemeinschaftliche Erfahrung inspiriert und Wege eröffnet, die wir vorher nicht sehen konnten. Im übrigen hat F. Doppelbauer mit Recht darauf hingewiesen, daß eigentlich liturgische Musik häufig und nicht zufällig den Charakter des Spätwerkes an sich trägt, vorangegangene Reifungen voraussetzt.[24] Dabei ist wichtig, daß es ja die Vorräume der Volksfrömmigkeit und ihre Musik wie die im weiteren Sinn geistliche Musik gibt, die immer in fruchtbarem Austausch mit der liturgischen Musik stehen soll: Sie werden einerseits von ihr her befruchtet und gereinigt, aber sie bereiten andererseits auch neue Weisen liturgischer Musik vor. Aus ihren freieren Formen kann dann reifen, was in die Gemeinsamkeit des allgemeinen Gottesdienstes der Kirche eintreten kann. Hier ist dann auch der Bereich, wo die Gruppe ihre Kreativität versuchen kann, in der Hoffnung, daß daraus wächst, was einmal dem Ganzen zugehören darf.[25]

*

24 J. F. Doppelbauer, Die geistliche Musik und die Kirche. In dieser Zeitschrift 5/84, S. 457-466.

25 Wichtig zu den theologischen und musikalischen Grundlagen der Kirchenmusik, die hier nur angedeutet sind, ist J. Overath, Kirchenmusik im Dienst des Kultes. In dieser Zeitschrift 4/84, S. 355-368; ein weit gespanntes Panorama von Ideen findet man bei P.-W. Scheele, Die liturgische und apostolische Sendung der Musica sacra. In: »Musica sacra, Zeitschrift des allg. Cäcilienverbandes für die Länder deutscher Sprache« 105 (1985), S. 187-207.

Liturgie, Musik und Kosmos

An den Schluß meiner Überlegungen möchte ich ein schönes Wort von Mahatma Gandhi stellen, das ich kürzlich in einem Kalender gefunden habe. Gandhi weist auf die drei Lebensräume des Kosmos hin und darauf, wie jeder dieser Lebensräume auch eine eigene Weise des Seins mitgibt. Im Meer leben die Fische, und sie schweigen. Die Tiere auf der Erde schreien; die Vögel aber, deren Lebensraum der Himmel ist – sie singen. Dem Meer ist das Schweigen, der Erde das Schreien und dem Himmel das Singen zu eigen. Der Mensch aber hat Anteil an allen dreien: Er trägt die Tiefe des Meeres, die Last der Erde und die Höhe des Himmels in sich, und deswegen gehören ihm auch alle drei Eigenschaften zu: das Schweigen, das Schreien und das Singen. Heute – so möchte ich hinzufügen – sehen wir, wie dem transzendenzlosen Menschen nur das Geschrei übrigbleibt, weil er nur noch Erde sein will und auch den Himmel und die Tiefe des Meeres zu seiner Erde zu machen versucht. Die rechte Liturgie, die Liturgie der Gemeinschaft der Heiligen, gibt ihm seine Ganzheit zurück. Sie lehrt ihn wieder das Schweigen und das Singen, indem sie ihm die Tiefe des Meeres auftut und indem sie ihn fliegen lehrt, das Sein des Engels; im Aufheben des Herzens bringt sie in ihm das verschüttete Lied wieder zum Klingen. Ja, wir können nun sogar umgekehrt sagen: Rechte Liturgie erkennt man daran, daß sie uns vom allgemeinen Agieren befreit und uns wieder die Tiefe und die Höhe zurückgibt, die Stille und den Gesang. Rechte Liturgie erkennt man daran, daß sie kosmisch ist, nicht gruppenmäßig. Sie singt mit den Engeln. Sie schweigt mit der wartenden Tiefe des Alls. Und so erlöst sie die Erde.

Über die Würde und die Rechte der menschlichen Person

Dokument der Internationalen Theologischen Kommission*

1. Einleitung

Der Grund für diese Untersuchung

Sendungsauftrag der Kirche ist die Verkündigung des Kerygmas vom Heil, das vom gekreuzigten und auferweckten Christus für alle erworben ist. Dieses Heil hat den

* Auf ihrer Sitzung im Dezember 1983 legte eine Subkommission, bestehend aus ihrem Leiter Ph. Delhaye und den Mitgliedern B. Ahern, W. Ernst, I. Fucek, E. Hamel, E. Khalife, J. Medina, E.D.J. Onaiyekan, C. Pozo, Chr. v. Schönborn und J. Walgrave, dem Plenum der Internationalen Theologischen Kommission eine Reihe von Untersuchungen »Über die Würde und die Rechte der menschlichen Person« vor. Ein großer Teil dieser Beiträge wurde in der Zeitschrift »Gregorianum« 65 (1984), S. 229-481 veröffentlicht. Nach eingehender Diskussion der Relationen approbierte die Internationale Theologische Kommission am 6. Oktober 1984 die nachstehenden, von der Subkommission erstellten Thesen in spezifischer Form, d.h. in ihrer Gesamtheit und in allen ihren Teilen. Die hier vorgelegte (von J. Kritzinger und W. Ernst besorgte) deutsche Fassung ist eine Übertragung des in der Zeitschrift »Gregorianum« 66 (1985), S. 5-23 veröffentlichten offiziellen lateinischen Textes.

ersten Ursprung im Vater, der den Sohn gesandt hat und wird durch Eingießung des Heiligen Geistes den einzelnen Menschen als Teilhabe am göttlichen Leben mitgeteilt. Die Annahme des christlichen Kerygmas durch den Glauben und das durch die Gnade verliehene neue Leben fordern und implizieren eine Umkehr, die auf allen Handlungsebenen des Gläubigen vielfache Konsequenzen hat. Deswegen kann die Kirche in ihrer Verkündigung nicht die Proklamation der Würde und der Rechte der menschlichen Person unterlassen, die der Christ in allen Menschen in getreuer Beobachtung fördern muß. Diese Pflicht und dieses Recht des Volkes Gottes zur Verkündigung und Verteidigung der Würde der menschlichen Person ist in unserer Zeit besonders dringlich, zumal gleichermaßen einerseits eine tiefe Krise der menschlichen und christlichen Werte und andererseits ein schärferes und tieferes Bewußtsein begangener Ungerechtigkeiten gegen menschliche Personen aufleuchten. Von dieser Verpflichtung und von diesem Recht spricht in klarer Weise der neue Codex Iuris Canonici (c. 747 § 2): »Der Kirche kommt es zu, immer und überall die sittlichen Grundsätze auch über die soziale Ordnung zu verkündigen wie auch über menschliche Angelegenheiten jedweder Art zu urteilen, insoweit die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern.« In unserer Zeit kommt dieser Proklamation ein vorzüglicher Ort besonders in der Verkündigung sowie im Tun und Leben der Kirche zu.

Zu diesem Dynamismus will die Internationale Theologische Kommission entsprechend ihren Möglichkeiten einen Beitrag leisten. Nach Ausschluß möglicher Mißdeutungen werden zu dieser Frage einige Thesen aus der theologischen Lehre, besonders aus der Lehre der Hl. Schrift und des heutigen Römischen Lehramtes, vorgelegt. Hier werden Überlegungen vorgetragen, die sowohl zum »natürlichen Völkerrecht« *(Gaudium et spes, GS* 73) wie auch zur Theologie der Heilsgeschichte gehören. Auf diese letzteren, besonders aktuellen Überlegungen richtet sich dann die besondere Aufmerksamkeit, so daß ersichtlich wird, auf welche Weise die menschliche Würde im geschaffenen, sündigen und erlösten Menschen aktiv wie passiv in den Blick genommen werden muß. Im letzten Teil schließlich werden einige Vergleiche vorgenommen und einige Reflexionen philosophischer wie juridischer Art vorgelegt.

Die Hierarchie der Menschenrechte

Einige Menschenrechte sind so »fundamental« (Dekl. 1948), daß sie nur unter Mißachtung der Würde der menschlichen Person geleugnet werden können. Von dieser Sicht her werden im Internationalen Abkommen von 1966 (Art. 4,2) einige Rechte aufgezeigt, die niemals abgeschafft werden können, z.B. das der Person innewohnende Recht auf Leben (Art. 6), die Anerkennung der Würde der physischen Person und die fundamentale Gleichheit (Art. 16) und die Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 17). Diese Religionsfreiheit kann in gewisser Hinsicht[1] als Grundlage aller anderen Rechte angesehen werden, wogegen andere der Gleichheit diesen Vorrang zuerkennen.

1 Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer am V. Colloquium iuridicum, 5. In: »L'Osservatore Romano«, 11. März 1984, S. 6.

Andere Rechte können als solche niedrigeren Grades bezeichnet werden (Internationales Abkommen von 1966, Art. 5,2), obgleich auch sie grundsätzlich wesentliche Rechte sind. Solcherart sind bestimmte partikuläre bürgerliche, ökonomische, soziale und kulturelle Rechte. In gewisser Hinsicht erscheinen diese Rechte nämlich mitunter nur als kontingente Folgerungen der fundamentalen Rechte, als praktische Bedingungen ihrer vollkommenen Anwendung, aber auch als mit den realen Umständen der Nationen und Zeiten verbunden. Darin können sich diese Rechte, vor allem in schwierigen Zeiten, als weniger unantastbar erweisen, wofern dadurch die Grundrechte selbst nicht in die Krise gebracht werden.

Andere Menschenrechte schließlich können weniger als Forderungen des Völkerrechts und als im strengen Sinne verbindliche Normen angesehen werden als vielmehr als Postulate eines idealen Zustandes und Fortschritts der allgemeinen »Humanisierung«. Diese Rechte sind eine hervorragende Weise von Humanität, auf welche die rechtmäßigen Verantwortlichen für das Gemeinwohl und für das politische Leben gemäß dem Votum aller Bürger, und sofern erforderlich mit internationaler Hilfe, hinstreben müssen (Dekl. 1948, Ende des Prologs).

In der Beurteilung der praktischen Verwirklichung der Rechte niedrigeren Grades müssen immer die Erfordernisse des Gemeinwohls beachtet werden, d. h. die Gesamtheit »jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen« *(GS* 26).

Das unterschiedliche Verständnis des Begriffs »Würde der menschlichen Person«

Die Würde der menschlichen Person wird auch heute unterschiedlich aufgefaßt. Die einen sehen diese Würde in einer absoluten Autonomie des Menschen ohne jeglichen Bezug zum transzendenten Gott, mehr noch, sie leugnen die Existenz des Schöpfergottes, des vorsehenden Vaters *(GS* 20). Andere anerkennen zwar die innere Bedeutung und den Wert des Menschen und besonders seine relative Autonomie sowie die den persönlichen Freiheiten zu gewährende Wertschätzung, schreiben ihnen aber das letzte Fundament in der Beziehung zur höchsten göttlichen Transzendenz zu, auch wenn sie diese auf unterschiedliche Weise verstehen *(GS* 12,14-16,36). Andere schließlich sehen die Quelle und die Bedeutung der hervorragenden Stellung des Menschen, wenigstens nach der Sünde, vor allem in der Eingliederung in Jesus Christus, den Herrn, der in vollkommener Weise Gott und Mensch ist *(GS* 22, 32, 38, 45).

2. Theologie der Würde und der Rechte der Menschen

In einigen theologischen Quellen

a) Biblische Perspektiven

Gewiß verwenden die Heiligen Schriften nicht das heutige Vokabular, aber sie bieten Prämissen, aus denen eine entwickelte Lehre über die Würde und die Rechte der menschlichen Person abgeleitet werden kann.

Grundlage des moralischen und sozialen Lebens des israelitischen Volkes ist der Bund zwischen Gott und seinen Geschöpfen. In dieser Barmherzigkeit gegenüber den Armen zeigt Gott seine Gerechtigkeit *(sedaqua Jahweh)* und fordert den Gehorsam der Menschen gegenüber seinen Weisungen. In dieser Beobachtung des Gesetzes ist die Achtung der Rechte der anderen Menschen auf Leben, Ehre, Wahrheit, Würde der Ehe und auf Gebrauch der eigenen Güter eingeschlossen. Besonders zu achten sind die *anawim Jahweh*, d. h. die Armen und Unterdrückten. So verlangt Gott für seine Gaben vom Menschen den gleichen Geist der Barmherzigkeit und Treue *(hesed weemeth)*. Den Rechten der Person entsprechen Pflichten und Aufgaben der anderen, wie auch später der Apostel Paulus zeigt, indem er den tieferen Sinn des zweiten Teils des Dekalogs des Alten Testaments in der Liebe zusammenfaßt (Röm 13,8-10).

Im Alten Testament selbst drängten die Propheten auf die Einhaltung der Bundesverträge aus tiefstem Herzen (Jer 31,31-39; Ez 36); sie erhoben in scharfer Weise Protest gegen Ungerechtigkeiten sowohl durch Nationen wie auch durch einzelne. Sie richteten die Hoffnung des Volkes auf einen zukünftigen Retter aus.

Dieses neue und letzte Reich Gottes hat Jesus verkündet und es in seiner Person und in seinem Handeln selbst wirklich eröffnet. Er fordert »metanoia« von seinen Jüngern und kündet ihnen eine neue Gerechtigkeit, durch die sie den himmlischen Vater nachahmen (vgl. Mt 5,48; Lk 6,36) und infolgedessen alle Menschen als Brüder ansehen und behandeln sollen. Jesus widmete sich den Armen und Notleidenden und kämpfte gegen die Herzenshärte der Hochmütigen und der Reichen, die auf ihre eigenen Güter vertrauen. In seinem Tod und in der österlichen Auferstehung, in Wort und Beispiel, verkündete er die »Pro-Existenz«, d.h. die höchste Gabe, das Opfer seines Lebens. »Er hat es nicht als Raubgut erachtet« (Phil 2,6), seine göttlichen und menschlichen Rechte zu haben, verzichtete aber darauf, sie einzusetzen, und »entäußerte sich selbst« (Phil 2,7). »Er ward gehorsam bis zum Tod« (Phil 2,8), zum Wohl aller vergoß und gab er sein Blut im Neuen Bund hin (Lk 22,20).

Die apostolischen Schriften zeigen die Kirche der Jünger Jesu als neue, vom Heiligen Geist gewirkte Schöpfung. Denn durch sein Wirken werden die menschlichen Personen mit der Würde von Adoptivsöhnen Gottes ausgestattet. Bezogen auf andere Menschen, sind die Früchte des Heiligen Geistes: Liebe, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Großherzigkeit, Milde. Dagegen sind ausgeschlossen: Feindschaft, Streit, Eifersucht, Zorn, Zank, Zwistigkeiten, Parteiungen, Neid, Mord (vgl. Gal 5,19-23).

b) Das heutige Römische Lehramt

Das Oberste Römische Lehramt der katholischen Kirche verficht in unserer Zeit kraftvoll die Lehre von der Würde der menschlichen Person und von den Rechten der Menschen in vielen Dokumenten. Es sei erinnert an die stetigen Aussagen und Amtshandlungen der römischen Hirten Johannes XXIII. *(Pacem in terris)*, Paul VI. *(Populorum progressio)*, Johannes Paul II. *(Redemptor hominis, Dives in misericordia, Laborem exercens,* Ansprachen bei den Pastoralreisen in der ganzen Welt). Große Bedeutung kommt auch der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils zu, besonders in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, n. 12ff. über die menschliche Würde, n. 41 über die Menschenrechte, usw. Der neue Codex Iuris Canonici, promulgiert im

Jahre 1983, der gleichsam der letzte Akt des Zweiten Vatikanischen Konzils ist,[2] handelt in besonderer Weise »von den Pflichten und Rechten aller Christgläubigen« (cc. 208-223) im Leben der Kirche selbst.

In dieser heutigen apostolischen Verkündigung werden zwei hauptsächliche und komplementäre Linien sichtbar. Eine erste, die als aufsteigende bezeichnet werden kann, gehört besonders dem natürlichen Völkerrecht an, stützt sich auf Gründe und Argumente, ist aber von der göttlichen Offenbarung durch das Evangelium bestätigt und erhöht. Unter diesem Aspekt ist der Mensch nicht Objekt und Instrument, das jemand gebrauchen kann, sondern mittelbares Ziel, dessen Gut um seiner selbst willen und letztlich um Gottes willen erstrebt werden muß. Denn er ist mit einer geistigen Seele, mit Vernunft, Freiheit, Gewissen, Verantwortlichkeit und mit aktiver Teilnahme an der Gesellschaft, ausgestattet. Die Beziehungen unter den Menschen müssen so gestaltet werden, daß diese fundamentale menschliche Würde in allen Personen geachtet wird, Gerechtigkeit und Güte einmütig gewahrt werden und den Bedürfnissen aller nach Möglichkeit Genüge geschieht.

Die andere Linie der heutigen apostolischen Verkündigung über die Menschenrechte kann als absteigende bezeichnet werden. Denn sie zeigt die Grundlage und die Forderungen der Menschenrechte im Lichte des Wortes Gottes auf, das in die menschliche Seinsweise und in das österliche Opfer hinabgestiegen ist, damit alle Menschen mit der Würde von Adoptivsöhnen Gottes ausgestattet werden und zugleich Vollbringer und Diener einer höheren Gerechtigkeit und Liebe seien.

Über diese christologische Begründung der Menschenrechte soll eine eigene Untersuchung in den folgenden Thesen vorgenommen werden, die das Licht und die Gnade der Theologie der Heilsgeschichte zusammenfassen. Hier mag es genügen, daran zu erinnern, auf welche Weise das Prinzip der Reziprozität, das in so vielen religiösen und philosophischen Lehren als Fundament der Rechte herausgestellt wird, in der Verkündigung Christi eine christologische Bedeutung gewinnt: »Seid also barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist . . . wie ihr wollt, daß die Menschen euch tun, so tut auch ihr ihnen« (Lk 6,36 und 31).

Würde und Rechte der menschlichen Person im Lichte der »Theologie der Heilsgeschichte«

a) Der geschaffene Mensch

Nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils muß der Theologie der Heilsgeschichte besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden, indem nach den Verbindungen gefragt wird, die zwischen dieser Theologie und unserer menschlichen Würde bestehen. Diese leuchtet nämlich besonders im Lichte Christi des Schöpfers (Joh 1,3),

2 So mehrfach Johannes Paul II., z.B.: Ansprachen an den Einführungskurs in den neuen Codex, An die Bischöfe, 2. In: »L'Osservatore Romano«, 9.-10. November 1983, S. 4; An die kirchlichen Richter und andere Kanonisten 3. In: »L'Osservatore Romano«, 9.-10. November 1983, S. 7; Ansprache an die Römische Rota. In: »AAS« 76 (1984) 644; Apostolische Mahnung »Redemptionis donum«. 2. In: »AAS« 76 (1984) 514.

des Fleischgewordenen (Joh 1,14), des »wegen unserer Schuld Ausgelieferten und des um unserer Rechtfertigung willen Auferstandenen« (vgl. Röm 4,25) auf.

Zunächst soll also der Mensch als Geschaffener betrachtet werden. Darin leuchten, wie oft von den Heiligen Schriften in Erinnerung gerufen wird (bes. Gen 1-3), Weisheit, Macht und Güte Gottes auf. Der menschlichen Vernunft ist diese Betrachtung keineswegs fremd (Röm 1,20). Im Gegenteil, es können große Übereinstimmungen zwischen dieser theologischen Lehre und der sowohl metaphysischen wie auch moralischen Philosophie deutlich werden, wenn der Mensch, wenigstens unter einigen Aspekten, als Schöpfung Gottes betrachtet wird.

In der biblischen Darstellung über den geschaffenen Menschen werden vor allem drei Punkte offenbar.

Der ganze Mensch ist historisch zugleich Geist, Seele und Leib (1 Thess 5,23). Er ist nicht bloße Frucht der allgemeinen natürlichen Evolution der Materie, sondern Ergebnis des besonderen Handelns Gottes, geschaffen nach seinem Abbild (Gen 1,27).

Der Mensch ist nicht nur leiblich verfaßt, sondern er ist auch mit nach Wahrheit suchendem Verstand, mit Gewissen und mit Verantwortung ausgestattet, mit denen er gemäß seinem freien Willen nach dem Guten streben muß. In diesen Begabungen liegt das Fundament der Würde, die in allen und von allen zu achten ist.

Denn – und darin wird das zweite Merkmal der biblischen Darstellung deutlich – die menschlichen Personen werden in sozialer Dimension geschaffen in der Verschiedenheit des Geschlechts (Gen 1,27; 2,24), welche die eheliche Einheit in der Gabe der Liebe und Achtung der Gatten wie auch der aus dieser ganzheitlich betrachteten menschlichen Liebe geborenen Kinder begründet. Unter den Familien bilden sich Vereinigungen, Gemeinschaften und Gesellschaften, in denen dieselbe Achtung der Personen Geltung haben muß. Als von Gott geschaffen und mit denselben fundamentalen charakteristischen Merkmalen ausgestattet, sind alle Glieder des Menschengeschlechtes großer Achtung würdig. »Aus der gesellschaftlichen Natur des Menschen geht hervor, daß der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachsen der Gesellschaft als solcher sich gegenseitig bedingen. Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf« (GS 25,1).

Ein dritter Aspekt des Menschen, im Stand seiner »geschaffenen Natur« betrachtet, findet sich in der dem Menschen von Gott gegebenen Sendung, über alle Dinge der Welt gleichsam als Verwalter der irdischen Angelegenheiten zu »herrschen« (Gen 1,26). Darin entfaltet er seine Würde auf verschiedene Weisen, indem er die technischen und schönen Künste, die Wissenschaften, Kulturen, Philosophien usw. schafft. Darin findet sich auch das Bemühen um Menschenrechte, denn alle Aktivitäten sind entsprechend gerechter Erwägung zu gestalten, die allen in gleicher Weise gegeben ist in bezug auf Mitverantwortung, auf Einsatz und auf Verteilung der Früchte. »Je mehr aber die Macht der Menschen wächst, desto mehr weitet sich ihre Verantwortung, sowohl die der einzelnen wie die der Gemeinschaften« (GS 34,3).

b) Der Mensch als Sünder

Im zweiten Stadium der Heilsgeschichte ist das Faktum der Sünde gegeben. So

schreibt der Apostel Paulus an die Römer (1,21), »weil sie (die Menschen) trotz ihrer Erkenntnis Gottes ihn nicht als Gott verherrlichten und ihm nicht dankten, sondern in ihren Gedanken auf Nichtigkeiten verfielen und ihr unverständiges Herz verfinstert wurde«. Indem sie die Gerechtigkeit gegenüber Gott und den Brüdern vernachlässigten, haben die Menschen unvernünftigerweise dem Egoismus, der Gewaltherrschaft, den ungerechten Reichtümern, der Verantwortungslosigkeit und falschen Genüssen aller Art den Vorzug gegeben. Diese Handlungsweise führte zur Verfinsterung des Herzens, welche die Kirche in ihrem heutigen Lehramt wiederholt als Verlust des »Sinnes für die Sünde« beklagt, der heute weit verbreitet ist. Aus diesem schweren Defekt erwächst die Gefahr, daß Praxis und Verkündigung der Menschenrechte oftmals vergeblich sind. Oftmals wird nämlich die ganze Kraft auf den Versuch der Umwandlung der »sündhaften Strukturen« gerichtet, ohne die Notwendigkeit der Umkehr der Herzen zu bedenken. Wir können nicht der Vergessenheit anheimgeben, daß solche Strukturen normalerweise Frucht persönlicher Sünden sind, die in der Erbsünde selbst wurzeln und gleichsam als eine Ansammlung von Sünden manchmal »Sünde der Welt« genannt werden. Ja, unter der bleibenden Voraussetzung der ständigen Verschließung des Menschen in sich selbst nach der Sünde unterliegt der heutige Mensch, je größerer technischer und ökonomischer Möglichkeiten er sich erfreut, auch um so größerer Versuchungen, sich als absoluter Herr (und nicht als von Gott abhängiger Verwalter) zu verhalten, der Strukturen schafft, die in bezug auf andere eher unterdrückend sind.

Indem die Kirche die Lehre von der Sünde in ihrer Ganzheit verkündet, ermahnt sie die Menschen zur »metanoia«, damit sie von der Ungerechtigkeit ablassen und die Gerechtigkeit in ihrer ganzen Fülle verwirklichen. Solche Gerechtigkeit muß die Rechte Gottes als Vater und die der Menschen als Brüder anerkennen. So ist die Verkündigung der Lehre von der Sünde ein wertvoller Beitrag zur Förderung der Rechte der menschlichen Person. Durch diese Lehre können die Christen einen originären Beitrag zu dem universalen Versuch leisten, jene Rechte weiterzubringen. Im Dynamismus der Verkündigung der Kirche werden die Sünde und ihr ursächlicher Einfluß auf die sündhaften Strukturen in Erinnerung gerufen, nicht damit die Menschen in Pessimismus verfallen, sondern damit sie sich um die Findung von Mitteln zur Wiederherstellung und Erneuerung bemühen, die in der Gnade Christi allen Menschen verliehen ist. Die »gefallene Natur« ist historisch die Erwartung der Erlösung. Im übrigen ist die gefallene Natur – selbst in den verbrecherischsten Menschen – nicht allen Rechtes und aller Würde beraubt und zu jeder im sozialen Bereich positiven Tätigkeit unfähig zu erachten (vgl. Röm 2,14). Sie ist ein deformiertes, aber durch die Gnade wiederherzustellendes Abbild Gottes, das auch vor dieser Wiederherstellung selbst seine Rechte bewahrt und in Hinblick auf sich selbst und auf die Verbesserung der Welt zu ermuntern ist. Diese Ermunterung darf nicht auf solche Weise geschehen, daß der Mensch seine Hoffnung auf einen irdischen Sieg setzt. Der Christ setzt seine theologale Hoffnung nicht auf eine vorletzte, sondern allein auf die letzte Wirklichkeit. Er muß immer bemüht sein, die Welt zu einer besseren zu machen, wenn er auch möglicherweise vielleicht nach dem Abbild Christi nur die irdischen Früchte des Kreuzes und des menschlichen Mißerfolges einsammeln darf. Auch in dieser seiner Gleichgestaltung mit dem gekreuzigten Christus bereitet der Mensch, der nach Gerechtigkeit sucht, das eschatologische Reich Gottes vor.

c) Der von Christus erlöste Mensch

Die hervorragende Bedeutung der »Theologie der Heilsgeschichte«, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil gelehrt wird, zeigt sich auch, wenn man die Wirkung der von Christus dem Herrn erworbenen Erlösung bedenkt. Durch sein Kreuz und seine Auferstehung gewährt Christus, der Erlöser, den Menschen Heil, Gnade, aktive Liebe und eröffnet auf größere Weise die Teilnahme am göttlichen Leben, zugleich »eben dadurch auch jene selbstlosen Bestrebungen belebend, reinigend und stärkend, durch die die Menschheitsfamilie sich bemüht, ihr eigenes Leben humaner zu gestalten und die ganze Erde diesem Ziel dienstbar zu machen« (GS 38,1).

Diese Gaben, Pflichten und Rechte teilt Christus »der erlösten Natur« mit und beruft alle Menschen, durch »den Glauben, der durch die Liebe wirkt« (Gal 5,6), sich mit seinem Ostergeheimnis zu vereinen. Darin haben wir die Liebe erkannt, daß jener für uns das Leben hingab, und auch wir müssen das Leben für die Brüder hingeben (1 Joh 3,16), indem wir nicht länger dem Egoismus, dem Neid, der Habsucht, verschiedenen falschen Begierden, der Jagd nach Reichtum, der Augenlust und der Hoffart des Lebens huldigen (1 Joh 2,16). Der Apostel Paulus seinerseits beschreibt diesen Tod für die Sünde und das neue Leben »in Christus« so, daß die Jünger des Herrn alle Leidenschaft und alle Sucht meiden (vgl. Röm 12,3), daß die Mitglieder der christlichen Gemeinschaft die Berufungen und die »Gaben« gemäß der rechten Unterscheidung der Personen achten (Röm 12,4-8), »in der Bruderliebe einander lieben, an Achtung einander zuvorkommen« (Röm 12,10), »gegenseitig das gleiche voneinander denken, nicht hoch hinausstreben, sondern demütig eins sind . . . niemandem Böses mit Bösem vergelten und um das Gute nicht nur vor Gott, sondern auch vor allen Menschen bemüht sind« (Röm 12,16-17; vgl. Röm 6,1-14; 12,3-8).

Lehre, Beispiele und österliches Mysterium Christi bestärken die Bestrebungen der Menschen, mit denen sie selbst bemüht sind, die Welt der Würde des Menschen gleichförmiger zu machen, gerecht und rechtschaffen zu sein. Fehlformen dieser Bemühungen führen in die Krise, wenn sie selbst entweder utopisch auf ihren irdischen Erfolg bedacht sind oder dem Evangelium entgegengesetzte Mittel anwenden. Sie überragen solche Bemühungen, zumal diese selbst in bloß menschlichem Lichte vorgestellt werden, insofern, als das Evangelium der Würde und den menschlichen Rechten ein neues, religiöses, spezifisch christliches Fundament bietet und den Menschen als wahren Adoptivsöhnen Gottes und Brüdern im leidenden und auferweckten Christus neue und weiterreichende Perspektiven eröffnet.

Christus war und ist der ganzen menschlichen Geschichte gegenwärtig. »Im Anfang war das Wort . . . alles ist durch ihn geworden« (Joh 1,1-3). »Er ist das Abbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung. Denn in ihm ward alles erschaffen, im Himmel und auf Erden« (Kol 1,15-16; vgl. 1 Kor 8,6; Hebr 1,1-4). In seiner Fleischwerdung verlieh er der menschlichen Natur die höchste Würde. So wird der Sohn Gottes in gewisser Weise jedem Menschen vereint (GS 22,2; *Redemptor hominis* 8). Er nahm durch sein irdisches Leben an der menschlichen Verfaßtheit in allen ihren Aspekten teil, außer der Sünde. Durch sein Leiden und durch seine menschlichen körperlichen und geistigen Schmerzen war er mit uns allen unserer Natur teilhaftig. Sein Übergang vom Tod zur Auferstehung ist auch eine neue Gabe, die allen Menschen zuteil werden soll. Im gestorbenen und auferstandenen Christus

liegt der Anfang des neuen Menschen, der in eine bessere Verfaßtheit verwandelbar und verwandelt ist.

So muß jeder Christgläubige sich mit Herz und Händen den Anforderungen des neuen Lebens gleichgestalten und gemäß der »christlichen Würde« handeln. Er wird besonders bereit sein, die Rechte aller zu achten (Röm 13,8-10). Gemäß dem Gesetz Christi (Gal 6,2) und dem neuen Gebot der Liebe (vgl. Joh 13,34) wird er weder um das Eigene besorgt sein noch das Seine suchen (vgl. 1 Kor 13,5).

Im Gebrauch der irdischen Dinge muß er mit der Offenbarung an der Schöpfung mitarbeiten, sie von der Knechtschaft der Verderbnis durch die Sünde befreien (vgl. Röm 8,19-25), um durch »die Güter menschlicher Würde, brüderlicher Gemeinschaft und Freiheit« (GS 39,3) der Gerechtigkeit gegenüber allen zu dienen. Wie wir in unserem sterblichen Leben durch die Sünde das Abbild des irdischen Adam getragen haben, so müssen wir jetzt durch das neue Leben das Abbild des himmlischen Adam tragen (vgl. 1 Kor 15,49), der stets zum Wohl aller Menschen »pro-existiert«.

3. Vergleiche und Vorschläge

Vergleiche

a) Verschiedenheit der menschlichen Verhältnisse

Nachdem sie die spezifisch christliche Lehre von der Würde und den Rechten der menschlichen Person so dargelegt hat, wie sie in der gegenwärtigen christlichen Theologie vertreten wird, hält es die Internationale Theologische Kommission für nützlich, dasselbe Thema auch unter Aspekten zu erörtern, die andere Disziplinen und verschiedene Kulturen oder soziale, ökonomische und politische Bereiche der heutigen Zeit in der sogenannten ersten, zweiten und dritten Welt betreffen.

Die besonders unter dem Einfluß der christlichen Lehre vom Menschen entwickelte und in den universalen Deklarationen dieses Jahrhunderts bestätigte Idee der Würde der menschlichen Person und der Menschenrechte wird in unserer Zeit sowohl durch Irrtümer in ihrer Interpretation als auch durch Verletzungen bei ihrer Verwirklichung oftmals in schwerer Weise behindert und angetastet.

»Ein Rückblick auf die letzten dreißig Jahre gibt uns angesichts der vielen Fortschritte, die auf diesem Gebiet erzielt worden sind, allen Grund zu echter Befriedigung. Dennoch dürfen wir nicht übersehen, daß die Welt, in der wir heute leben, zu viele Beispiele von Ungerechtigkeit und Unterdrückung aufweist. Man muß feststellen, daß die Kluft zwischen den bedeutungsvollen Erklärungen der Vereinten Nationen und der mitunter massiven Zunahme der Menschenrechtsverletzungen in allen Teilen der Gesellschaft und der Welt zusehends wächst.«[3]

---

3 Johannes Paul II., Botschaft an den Generalsekretär der Vereinten Nationen zum 30. Jahrestag der Verabschiedung der UN-Erklärung über die Menschenrechte (2. 12. 1978): AAS 71 (1979)122. Über diesen Stand der Dinge sagt der Papst ferner: »If the truths and the principles in this document (d. h. in der Allgemeinen Erklärung der UNO über die Menschenrechte) were to be forgotten or ignored and were thus to loose the genuine self-evidence that distinguished them at the time they were brought painfully to birth, then the noble purpose of the United Nations Organisation could be faced with the threat of a new destruction.« Ansprache vor der 34. Vollversammlung der Vereinten Nationen (2. 10. 1979). n. 9. In: AAS 71 (1979) 1149.

Im Blick auf diesen Stand der Dinge will der heutige Christ gut und schlecht unterscheiden, nicht um manche zu verdammen, sondern damit alle bewußter und wirksamer werden in der Sorge um das Wohl aller durch Achtung und Wertschätzung der Rechte und der Würde der menschlichen Person. Er selbst fordert nicht nur zur Annahme des Reiches Christi auf, des Reiches der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens, sondern auch zur Errichtung menschlicher und vernünftiger Beziehungen in aller Welt. Er ist sich sowohl seiner Besonderheit und Identität, welche die Beachtung der »paradoxen Gesetze« des Reiches Gottes schon in dieser Welt[4] beinhaltet, als auch seiner tiefen Gemeinsamkeit mit allen Menschen guten Willens bewußt. In diesem Geiste glaubt die Internationale Theologische Kommission zwei spezielle Vorschläge auch für die Nichtkatholiken machen zu können. Der erste bezieht sich auf die allgemeine philosophische, traditionelle wie heutige Erkenntnis. Der zweite, mehr konkrete, beabsichtigt, für eine bessere internationale Zusammenarbeit und eine bessere juridische Verteidigung der Freiheiten auch bei den Mächten und Regierungen zu sorgen, die in bestimmten Fällen um die Freiheit der Personen weniger Sorge tragen können.

b) Die erste Welt

In der sogenannten ersten Welt[5] werden die Würde und die Rechte des Menschen sehr stark verkündet, und es wird auch für ihre praktische Verwirklichung Sorge getragen. Dieses Bemühen ist nicht zu leugnen. Wenn aber die Menschenrechte rein formal verstanden und autonomistisch aufgefaßt werden, führt das zu einer Sicht der menschlichen Freiheit, die der Würde nicht genügend entspricht. Paradoxerweise können wahre Würde und Freiheit durch dieses falsche Verständnis untergraben werden, wie die folgenden Beispiele zeigen. Viele Gesellschaften in der ersten Welt erfreuen sich zugleich großer Reichtümer wie auch der individuellen Freiheit der Bürger und schätzen beides sehr hoch ein. Bei ihnen gibt es aber auch den Hang zum »Konsumismus«, der in Wirklichkeit oft zum Egoismus führt.[6] In den Gesellschaften der »ersten Welt« geht oft der Sinn für höhere Werte verloren (Naturalismus); das Subjekt kümmert sich nur um sich selbst (Individualismus); der Wille, sich moralischen Normen zu unterwerfen, schwindet (Autonomismus,[7] praktischer Laxismus, das sogenannte Recht auf Verschiedenheit). So geschieht es, daß Begrenzungen der eigenen Freiheit, die um der Pflicht zur Sorge für das Gemeinwohl oder um der Beachtung der Rechte und Freiheiten anderer Personen willen auferlegt sind, als

---

4 Brief an Diognet 5: Funk I, 396-400.

5 Diese Bezeichnung »erste Welt« ist nur bei Politikern und Soziologen üblich. Sie leitet sich vom Begriff »dritte Welt« ab, der in Indien nach dem Zweiten Weltkrieg vorgeschlagen wurde. *Gaudium et Spes*, n. 9, stellt die »aufsteigenden Völker« . . . »reicheren Völkern, die sich schneller entwickeln«, gegenüber.

6 »Egoismus und Machtstreben sind ständige Versuchungen des Menschen«. Paul VI., Apost. Schreiben »Octogesima adveniens« an Kard. Roy, n. 15. In: AAS 63 (1971) 412.

7 Diejenigen, die die absolute Autonomie verteidigen, sehen nicht, daß »in eben dieser göttlichen Ordnung die richtige Autonomie der Schöpfung und besonders des Menschen nicht nur nicht aufgehoben, sondern vielmehr in ihre eigene Würde eingesetzt und in ihr befestigt« wird (Vat. II, *GS* 41). In jeder falschen Autonomie hingegen »geht die Würde der menschlichen Person, statt gewahrt zu werden, eher verloren« (ebd.).

Belastung erfahren werden und sich der Liberalismus allzu sehr als Norm des sozialen und moralischen Lebens manifestiert.[8] Ferner werden in ein und derselben Nation übertriebene soziale Unterschiede weder hinreichend vermieden noch bekämpft. Wenn das auch kein ausschließliches Phänomen der »ersten Welt« ist, so muß doch gesagt werden, daß diese Mentalität zu einem Zustand führt, in welchem die mächtigeren Völker die anderen Völker gleichsam zum eigenen Wohlergehen benutzen, was ein Weg zur Diskriminierung der Rechte ist.

Das bisher Gesagte enthüllt, daß juridische Normen, die in solchen Gesellschaften zum Schutz der Würde und der Menschenrechte mit großer Sorgfalt und Offenheit promulgiert werden, unzureichend sind – wie sie übrigens nirgends hinreichend sind –, wenn nicht die Menschen bemüht sind, als im Herzen bekehrt und in der Liebe Christi erneuert, gemäß der sozialen Gerechtigkeit und dem Aufruf zur Umkehr zu leben.

c) Die zweite Welt

Wenn man von der ersten zur zweiten Welt übergeht, das heißt zu jener, die unter Führung des sogenannten »realen Marxismus« geeint ist, dann zeigen sich verschiedene Schwierigkeiten, deren hauptsächlichste freilich in der Entwicklung des Marxismus selbst und in der Unterschiedlichkeit postmarxistischer Theorien besteht. In dieser Entwicklung wird hier nur jener Marxismus in den Blick genommen, der heute von einem besonderen Regime angewendet wird, dessen Verfassungen und Gesetze eine Sicht des Menschen und eine Praxis implizieren, die so verschieden sind, daß die Menschenrechte zwar dem Wortlaut nach angenommen werden, aber eine völlig verschiedene Bedeutung haben. Dieses Problem stellt sich nicht so sehr wegen der Information, sondern wegen der »Ko-existenz« und der Kooperation der Christen, die in jenen Gebieten leben, wo sie selbst als Bürger mehr oder weniger toleriert, ja sogar als verdächtig angesehen werden.

Nach dem »historischen Materialismus« ist der Mensch nicht von Gott geschaffen (entfremdender Mythos), sondern er entsteht aus der Entwicklung der Materie. Ein Fortschritt der Welt aber wird erreicht, wenn durch menschliche Arbeit die Produktionsverhältnisse verändert werden zum Wohl des Kollektivs durch eine Umwandlung der ökonomischen Strukturen, von der übrigens jede sogenannte »Superstruktur« stammt und abhängt. Zur Erreichung dieses Wohls müssen die einzelnen Bürger sich möglichst in das Kollektiv einfügen.

Bezüglich der Rechte und Freiheiten der Bürger wird dort vor allem ein Dreifaches betont.

Alle müssen sich das Gesetz der notwendigen Evolution der Materie, das sich im Leben des Kollektivs auslegt, zu eigen machen; was aber dem einzelnen gewährt wird, das ist niemals als etwas streng Privates anzusehen, sondern als etwas Gemeinsames,

---

8 Das Gleichgewicht der Elemente des sozialen Lebens wird vortrefflich von Johannes XXIII. beschrieben: »Da die Menschen von Natur aus Gemeinschaftswesen sind, müssen sie miteinander leben und ihr gegenseitiges Wohl anstreben. Das geordnete Zusammenleben erfordert deshalb, daß sie gleicherweise Rechte und Pflichten wechselseitig anerkennen und erfüllen.« Enz. »Pacem in terris«. In: AAS 55 (1963) 264 sq; vgl. Paul VI., Apost. Schreiben »Octogesima adveniens« 417 sq.

das auf das Wohl des Kollektivs hinzuordnen ist, und zwar immer im Lichte der Theorie über dieses zukünftige, definitive und perfekte Kollektiv.

Gut und Böse werden einzig und allein entsprechend dem Sinn der Entwicklung der Geschichte zum Wohl des Kollektivs erklärt.

Deshalb ist auch das Gewissen der Bürger nicht eine eigene Stimme, sondern Stimme des Kollektivs, gleichsam eine Widerspiegelung des Kollektivs im Individuum.

Wie ersichtlich, bezeichnet das marxistische Vokabular über die menschliche Würde, über Rechte, Freiheit, Person, Gewissen, Religion usw., gemäß der ihm eigenen Denkweise, nicht nur etwas völlig anderes als das christliche Verständnis, sondern auch als das des in verschiedenen Charten ausgedrückten internationalen Rechts.

Trotz dieser Schwierigkeiten muß ein kluger und effektiver Dialog begonnen und aufrechterhalten werden.

d) Die dritte Welt

Andere Probleme betreffen die Menschenrechte in bezug auf ihr Verständnis in der sogenannten dritten Welt, wo bekanntlich die Verhältnisse sehr unterschiedlich sind, wenn die »jungen Völker« ihre eigene Kultur hochschätzen und erhalten, ihre eigene politische Unabhängigkeit vergrößern und den technischen und ökonomischen Fortschritt fördern möchten. Bei ihnen haben darum die sozialen Aspekte der Menschenrechte den Vorrang. Nach der Zeit der Kolonisation, deren Wirkungen vielfache Zwiespältigkeiten mit sich brachten und zu deren Zeit oftmals nicht wenige Ungerechtigkeiten begangen wurden, wird heute von ihnen zu Recht größere Gerechtigkeit in ökonomischen wie auch in politischen Angelegenheiten erwartet.

Die jungen Völker sind oft der Meinung, daß ihnen die Rechte der vollen internationalen Gerechtigkeit nicht hinreichend zuerkannt werden. Ihre öffentliche Macht und ihr politisches Gewicht erscheinen heute oft geringer als jene, die in den Staaten der sogenannten ersten und zweiten Welt gelten. Eine ärmere Nation kann kaum die Rechte ihrer Herrschaft ausüben, wenn sie nicht einen Bund mit einer anderen reicheren oder mächtigeren Nation eingeht, die ihren Machteinfluß geltend machen will.

Wirtschaftliche Verträge und internationaler Handel werden oft erschwert durch Ungerechtigkeiten, z. B. beim Verkauf der Landesprodukte oder bei der Entlohnung der im Lohnverhältnis mit ausländischen und internationalen Handelsgesellschaften stehenden Arbeiter. Entwicklungshilfe von reichen Ländern ist zumeist sehr gering. Oft zeigen reiche Nationen gegenüber armen Nationen jene Härte, die durch die Predigt der Propheten und des Herrn Jesus selbst verdammt wird. Selten werden die Werte der Kulturen der Eingeborenen als eigenes oder als allgemeines Gut hochgeschätzt. Bekanntlich bestehen in den Gebieten der dritten Welt Mängel solcher Art, daß erst durch ihre Beseitigung ein genuiner Fortschritt erfolgen kann. Unter solchen Verhältnissen ist das Zeugnis der katholischen Kirche zugunsten derer dringlich, die mit solchen Schwierigkeiten bedrängt werden.

Vorschläge

a) Philosophisch-personalistische Tendenzen

Wie wir gesehen haben, bestehen in der ersten, zweiten und dritten Welt hinsichtlich der authentischen Interpretation und der Anwendung der Menschenrechte nicht geringe Schwierigkeiten. Diesen setzen die heutigen Christen, wie wir bereits erwogen haben, die Kraft »der Botschaft des Glaubens und seiner Anwendung auf das sittliche Leben« *(Lumen gentium, LG* 25,1) sowie der christlichen Theologie und Philosophie entgegen. Aber sie sind sich auch der Notwendigkeit sowohl praktischer (hinsichtlich des internationalen Rechts) als auch doktrinärer Hilfeleistung bewußt. Besonders im Bereich der Philosophie will die Internationale Theologische Kommission propädeutische und erklärende Hilfen bieten, die sich in den gegenwärtigen Tendenzen des Personalismus finden, besonders wenn diese in Zusammenhang mit dem »stets gültigen philosophischen Erbe« *(Optatam totius, OT* 15) gebracht werden und so von der traditionellen Lehre gestärkt werden.

Gegen den materialistischen Naturalismus wie gegen den atheistischen Existentialismus verkündet der heute gemeinhin vertretene Personalismus, daß der Mensch aufgrund seiner Natur selbst bzw. aufgrund seiner hervorragenden Seinsweise ein Ziel hat, das den physischen Prozeß dieser Welt übersteigt. Ein solcher Personalismus unterscheidet sich radikal vom Individualismus; er stellt die Sozialnatur des Menschen in solcher Weise heraus, daß er den Menschen in erster Linie auf andere Personen und in zweiter Linie auch auf Dinge bezogen sieht. Nur in Einheit und Kommunikation mit anderen Menschen kann die Person als solche existieren und ihre Vollkommenheit erreichen. So verstanden ist die personalistische Gemeinschaft verschieden von bloß politischen oder sozialen Gesellschaften, die die geistigen Realitäten und die authentische Autonomie geringschätzen.

Bei dieser Betrachtung ist es hilfreich, uns in der Tradition der christlichen Philosophie, besonders in der Lehre des hl. Thomas von Aquin, nach der Grundlage dieses Personalismus zu befragen. Das erreichen wir um so leichter, wenn wir bedenken, daß nach dem Aquinaten die natürlichen Substanzen zu dem Zweck existieren, daß sie wirken. Handlungen sind nämlich die Vollendung von Dingen. Unter den natürlichen Dingen aber nimmt der Mensch wiederum, als mit Verstand und Freiheit begabt, einen einzigartigen Stand ein. Der Mensch besitzt als rationale Substanz die Herrschaft über seine Akte und wird deswegen mit dem Namen einer besonderen Würde, nämlich mit dem der Person, beschenkt. Infolgedessen führt er nicht nur Tätigkeiten aus, die er mit den Tieren gemein hat, sondern ihm allein kommen auch besondere Tätigkeiten zu, nämlich die des Verstandes (Intellektes) und des Willens. Als freie Person muß er seiner Berufung, die er mit dem Verstand erkennt, folgen. Er wird aber durch diese Erkenntnis nicht auf eines hin festgelegt, sondern bleibt frei, seinen Lebensstil und seinen Weg zu wählen. Jede Person wird somit auch durch die zu erfüllende Berufung und durch das Ziel, das sie erstreben soll, definiert.

Die aus dem personalen Sein selbst fließenden Anforderungen werden dem Willen als seine Aufgabe vorgestellt, die er zu erfüllen hat. Diese Verpflichtung (oder diese Notwendigkeit), der er zustimmen, die er aber auch zurückweisen kann, erfordert vor allem, daß sich der Mensch dessen bewußt ist, was er in Wirklichkeit selbst ist und daß

er entsprechend dem Grad seines Seins lebt. Diese Aufgabe des Menschen kann aber in besonderer Weise im Licht der Religion erkannt werden. Das, was die menschliche Person ist und was das zur Folge hat, ist aus dem Plan Gottes zu entnehmen. Deswegen ist das Streben nach eigener Vollkommenheit dasselbe wie der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen.

Vor allem ist zu fragen, welches und welcher Art jene Vollkommenheit ist, die als Zweck und Ziel der menschlichen Person anzusehen ist. Diese Frage bringt ein Zweifaches mit sich: Worin soll der Mensch sein Vollkommen-sein finden *(finis qui)?* Durch welches Tun kann er das, was ihn selbst glücklich macht *(finis quo),* erreichen?

Nach dem Personalismus ist das, was vom Menschen zu erstreben ist, die andere Person; die Art und Weise dagegen, mit der wir die Vollkommenheit erlangen, ist die Liebe. Die Liebe schafft Einheit. Wie sehr die Person auch immer ein und dieselbe ist (»Ich«) und infolgedessen subjektives Zentrum ihres Lebens bleibt, so muß doch, damit sie in vollem Sinne Person wird, jenes »Ich-Zentrum« durch die Liebe gewissermaßen auf die andere Person bezogen werden, die demnach objektives Zentrum ihres Lebens wird (das andere Ich, das andere Selbst, das Du). Durch die gegenseitige Liebe bleiben »Ich« und »Du« zwei und werden dennoch eins (»Wir« im personalistischen Sinne). Hier findet sich offenkundig die »evangelische Vorbereitung« für die neutestamentlichen Lehren über die Einheit der göttlichen Personen in der Hl. Dreifaltigkeit und im mystischen Leib Christi sowie der menschlichen Personen untereinander und in Gemeinschaft mit Christus als dem Haupt.

In der Gesellschaft der Menschen wahrt und schützt die Gerechtigkeit die »Andersheit«, die dem freien Subjekt auf keine Weise »entfremdet« werden kann. Diese Tugend ist in jener Achtung begründet, die jede Person der anderen schuldet. Die Person als solche ist niemals Mittel, das wir benutzen können, sondern sie ist immer als Ziel anzusehen. Die Liebe aber hat diese Achtung und Gerechtigkeit zur Folge, die um der Erstrebung des Gutes des anderen willen den Menschen einlädt, der Erreichung dieses Gutes frei mit Eifer zu dienen.

Die Rechte der menschlichen Person hängen von der Gerechtigkeit ab. Aus Gerechtigkeit steht dem Menschen all das zu, was er braucht, um sich zu entfalten und, innerhalb der Grenzen des Gemeinwohls, seine Vollkommenheit zu erreichen. Was ihm in vorzüglicher Weise zusteht, ist deshalb das Recht auf Leben. Ferner kann die Person sich in der Welt nicht vervollkommnen, ohne materielle Güter zu genießen. Deshalb muß sie über solche verfügen. Andererseits muß die Person, als ihrer selbst mächtig, sich der Rechte einer angemessenen Freiheit und Mitverantwortlichkeit erfreuen.

In dieser Perspektive, die gleichermaßen dem Glauben, der Theologie und der Philosophie angehört, werden gleichsam als praktische Konklusion einige Empfehlungen bezüglich der gemeinsamen und allgemeinen Achtung der Menschenrechte formuliert.

b) Empfehlungen für eine allgemeine und universale Beachtung der Menschenrechte

In der heutigen Welt besteht, wie wir sehen, über den normativ-ethischen Wert der Menschenrechte ein hinreichend universaler Konsens. Über ihre philosophische Rechtfertigung und juridische Interpretation dagegen wie auch über ihre politische Verwirklichung gibt es große Meinungsverschiedenheiten. Deshalb bestehen in der

Frage der Menschenrechte viele unterschiedliche Deutungen. In der konkreten Wirklichkeit finden sich häufig Ungerechtigkeiten und Verletzungen der Freiheiten der Person.

Aufgrund dieser Gegebenheiten muß man sich in unseren Tagen bezüglich der Verwirklichung der Menschenrechte folgendes vor Augen halten: Unter der Voraussetzung des fundamentalen Wertes der menschlichen Würde als höchsten Wertes in der moralischen Ordnung und als Grundlage rechtlicher Verpflichtung ist es vor allem erforderlich, die Menschenrechte klar und deutlich zu definieren und sie in juridische Form zu bringen.

Ob diese fundamentalen Rechte in solcher Weise institutionalisiert werden können, wird von der Erreichung eines Konsensus abhängen, der die unterschiedlichen (philosophischen und soziologischen) Auffassungen über den Menschen transzendiert. Wenn dieser Konsens erreicht ist, wird er die Grundlage einer gemeinsamen Interpretation der Menschenrechte wenigstens im politischen und sozialen Bereich sein.

Diese Grundlage findet sich in der Trias der fundamentalen Prinzipien der Freiheit, der Gleichheit und der Teilhabe. Diese Trias ist das Fundament jener Rechte, die sich auf die persönliche Freiheit, auf die rechtliche Gleichheit und auf die soziale, wirtschaftliche, kulturelle und politische Teilhabe beziehen. Die Wechselbeziehung zwischen den einzelnen Elementen dieser Trias schließt eine einseitige, z. B. liberalistische, funktionalistische oder kollektivistische Interpretation aus.

Alle Nationen müssen deshalb bei der Verwirklichung der fundamentalen Rechte dafür Sorge tragen, daß die elementaren Lebensbedingungen in Würde und Freiheit vorhanden sind. Außerdem sind die besonderen Verhältnisse jeder Nation bezüglich der Kultur sowie des sozialen und wirtschaftlichen Lebens zu beachten.

Die einmal definierten fundamentalen Rechte sind in die Verfassung aufzunehmen und als rechtlich verpflichtend zu sanktionieren. Die volle Anerkennung der Menschenrechte auf der ganzen Erde und ihre praktische Verwirklichung ist nur möglich, wenn alle Staaten, vor allem in Konflikten, die Jurisdiktion einer internationalen Institution anerkennen, indem sie in dieser Hinsicht ihre eigene absolute Souveränität nicht in Anspruch nehmen. Zur Erreichung eines solchen internationalen juridischen Konsensus muß man methodisch abstrahieren von doktrinären Auseinandersetzungen vergangener Zeiten sowie von manchen Gemeinwesen eigenen Beschränkungen der Lebensverhältnisse.

In gleicher Weise ist es in der Völkerfamilie erforderlich, daß alle und jeder einzelne Bürger nach Kräften die fundamentalen Rechte achten und jene Werte, die für sie die Existenzgrundlage bilden, als gültig bewahren.

Neudeutschland Gau Oberschlesien im Sog der nationalsozialistischen Machtergreifung

Von Josef Stallmach

»Oberschlesien« war Grenzlandgau in der südöstlichsten Ecke des »Reiches«, weit entfernt von den Zentren des Bundes am Rhein, in Bayern und Westfalen, geistig, religiös, auch politisch mitgeprägt von der eigenen Mentalität der Bewohner dieses »Landes unterm Kreuz« (wie es sich in den schweren Zeiten nach dem Ersten Weltkrieg in mehrdeutigem Sinne nannte). Zusammen mit dem »Odergau« (mit dem Hauptort Breslau) und dem »Sudetengau« (mit dem Schwerpunkt im Glatzer Bergland) gehörte der »Gau Oberschlesien« zur »Ostmark«. Ostmarkleiter war Anfang der dreißiger Jahre Carlo Beyer, der, aus Arbeiterkreisen stammend (was bei uns damals immer eigens vermerkt wurde, eben weil es eine solche Seltenheit darstellte), später als Prälat am Vatikan tätig gewesen und dann als Leiter der Weltcaritas bekannt geworden ist. Der »Gau Oberschlesien«, der 1933 etwa 600 bis 700 Jungen umfaßte, hatte seinen Schwerpunkt in dem unmittelbar an der polnischen Grenze gelegenen Industrierevier mit den mitgliederstarken Gruppen Gleiwitz, Beuthen, Hindenburg, die je über 100 Mitglieder zählten. Größere Gruppen gab es außerdem in Ratibor, Neiße, Oppeln. Von der Jesuitenresidenz in Beuthen gingen die geistig-religiösen und anfangs wohl auch die organisatorischen Impulse aus für die Arbeit des Bundes in diesem Gebiet. Ende der zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre waren P. Borucki und P. Brosig die – auch bundesweit bekannt gewordenen – Gaukapläne. Geistlich-pädagogisch spielte im Gau auch eine große Rolle der Religionslehrer von Patschkau (»Professor«) Blaschke, der in den ersten Jahren des »Dritten Reiches« dann auch Gaukaplan war. (Bei den Bundestreffen spielte er mit seiner Bratsche zum gemeinsamen Singen auf und war im ganzen Bund als »Tönemeister« bekannt geworden.)

Die ND-Gruppen hatten (neben den St.-Georgs-Pfadfindern und der Marianischen Congregation) unter der ganz überwiegend katholischen Schülerschaft der höheren Schulen eine starke Stellung, der gegenüber die HJ (Hitlerjugend) bis zur »Machtübernahme« kaum ins Gewicht fiel. (»Linke« Gruppierungen hat es in diesem Milieu damals offenbar überhaupt nicht gegeben, jedenfalls sind sie mir auf der Schule niemals ins Gesichtsfeld getreten.)

Schlesiens ND war vielleicht stärker als anderswo vom Geist der Jugendbewegung, gerade auch in ihrem romantischen, ganz und gar unpolitischen Zug geprägt. Bis in den Anfang der dreißiger Jahre hinein verband sich mit der (durchaus ernst genommenen) »Lebensgestaltung in Christus« doch auch ein gut Teil Suche nach der »blauen Blume«. In Schlesien hatten Jugendbewegung und »Wandervogel« tiefe Wurzeln geschlagen. Das Jugendhaus in Neiße war eine Pflegestätte des jugendbewegten Liedgutes – Klemens Neumann und sein »Spielmann«, das »Liederbuch für Jugend und Volk« seit 1914 und für Jahrzehnte! – und des Volkstanzes. »Wieviel Lebensbejahung und gottselige Begeisterung ist von der jauchzenden Fiedel des Spielmanns Klemens Neumann ausgegangen! Wenn er mitten unter der jungen Schar stand und zu Lauten- und Klampfenspiel die alten, frohen oder ernsten Lieder spielte oder zu

Volkstänzen und Reigen auf bunter Maienwiese aufspielte, dann leuchteten seine frohen Augen, und ein Glanz ging über sein Gesicht – weder jung noch alt konnte widerstehen, in dem Rhythmus der von ihm ausgehenden Lebensfreude mitzuschwingen« – man muß sich eine solche Beschreibung (im Vorwort zur 10. Auflage des »Spielmanns«) wieder einmal vor Augen führen, um den Wandel in der Mentalität bis zur Jugend von 1986 und ihren Leitfiguren zu ermessen.

Für den »Gau Oberschlesien« war »atmosphärisch« sicher auch nicht ohne Bedeutung die Lage in diesem Grenzland, das von den deutsch-polnischen Auseinandersetzungen, den Abstimmungskämpfen, dem polnischen Aufstand und der (von uns als widerrechtlich empfundenen) Teilung nach dem Ersten Weltkrieg gezeichnet war. Man war nicht nationalistisch, aber doch vielleicht betonter national als in anderen, in ihrer Nationalität niemals in Frage gestellten Gebieten des Reiches. Jedenfalls wollte man hier sich in seinem Deutschtum nicht leicht von jemandem übertreffen lassen. Auch den Bund verstand man wohl betonter als anderswo als »Neu*deutschland*«. So konnte man z. B. auch mit innerer Zustimmung, ja Begeisterung sich eine so große (heute für viele wohl überhaupt nicht mehr nachvollziehbare) Parole wie: »Alles für Deutschland, Deutschland für Christus« (die 1934 als Jahreslosung für den Bund ausgegeben worden war) zu eigen machen.

Waren die Oberschlesier bewußt »deutsch« (jedenfalls in ihrer überwiegenden Mehrheit, wie die Abstimmung unter alliierter Kontrolle nach dem Ersten Weltkrieg gezeigt hatte, auch wenn sie z. T. ein für »reichsdeutsche« Ohren recht hart klingendes und mit manchen »wasserpolnischen« Einsprengseln vermischtes Deutsch sprachen), so waren sie andererseits jedoch nicht gerade begeisterte Preußen. Dies nicht zuletzt sicher auch deshalb, weil Preußen als Hort des Protestantismus angesehen wurde und die Wunden des Kulturkampfes (wie ich bei Gelegenheit in früher Jugendzeit durchaus noch spüren konnte) noch nicht vernarbt waren. (Die nach außen gewandte Tätigkeit der ND-Gruppen war damals von einem Geist der »*Katholischen* Aktion« geprägt, der weit entfernt war von allem Ökumenismus – abgesehen davon, daß auch nur das Wort für solche über die eine, damals noch allein als solche anerkannte, Kirche hinausgehenden Bestrebungen unbekannt war.) Es mag auch eine alte, untergründig noch fortwirkende Verbundenheit mit Österreich (zu dem Schlesien bis zur »Einnahme« durch Friedrich den Großen gehört hatte) und dem alten Reich »deutscher Nation« gewesen sein, die den großdeutschen Gedanken – der ja keineswegs erst von den Nationalsozialisten erfunden worden ist – in Schlesien (und auch bei vielen von uns) auf fruchtbaren Boden fallen ließ. Die betont nationale Gesinnung der deutschen Oberschlesier brachte sie in den Anfangsphasen des »Dritten Reiches«, die wie der Versuch einer Befreiung (von dem »Diktat von Versailles«, das gerade auch in Oberschlesien zu schmerzlich empfundenen Folgen geführt hatte) und wie ein großer nationaler Aufbruch erlebt werden konnte, in einen gewissen inneren Zwiespalt. Daneben war es außer der Beseitigung der großen Arbeitslosigkeit vor allem auch der Kampf gegen den »gottlosen Bolschewismus« und gegen die »öffentliche Unsittlichkeit« (auch das war ja propagandistisch ein Programmpunkt des NS!), was die neuen Entwicklungen auch vielen nachdenklichen, wohlmeinenden und selbst politisch versierten Erwachsenen (ganz zu schweigen also von unerfahrenen Jugendlichen, die sich leicht von jeder Welle großer Emotionen mit forttragen lassen) in einem positiven Licht erscheinen ließ. Dazu kam, daß insbesondere seit dem Abschluß des Reichskon-

kordates der Eindruck entstehen konnte, daß sich auch die Kirche mit der neuen Lage zu arrangieren gedachte, was bei dem großen Einfluß der Kirche in der oberschlesischen Bevölkerung der Festigkeit einer Abwehrhaltung nicht gerade zuträglich war.

Auch nach dem Umbruch wurde es von uns noch als strikte Alternative angesehen: ND *oder* HJ, und manche, die an sich zum Bund halten wollten, ertrugen es nur schwer, bei diesen neuen Entwicklungen beiseite stehen zu müssen oder sich gar dem Vorwurf »nationaler Unzuverlässigkeit« (wie es damals leicht hieß) auszusetzen. Manche haben auch die Front gewechselt (so profilierte sich etwa der eigentliche Organisator der Hindenburger Gruppe in den zwanziger Jahren und ihr langjähriger Führer später als entschiedener Nationalsozialist in unserer Stadt), und manche haben nach Wegen gesucht, »auf beiden Schultern zu tragen«, insbesondere als das gesamte öffentliche Leben immer mehr »gleichgeschaltet«, die HJ zur offiziellen Staatsjugend erklärt (»Pflicht-HJ«) und auch immer mehr Druck von seiten der Schulen ausgeübt wurde (an manchen Orten durfte bei 100 % Mitgliedschaft der Schüler die HJ-Fahne über der Schule gehißt werden, was zu erreichen auch manchem Schulleiter keine Ruhe ließ). In einer größeren Stadt allerdings wurde nach Zusicherung der Bewahrung einer gewissen Eigenständigkeit eine ND-Gruppe geschlossen in die HJ überführt, wo sie einen eigenen Spielmannszug bildete. Wenn das auch mit der Absicht und der Hoffnung, vom ND zu retten, was noch zu retten war, geschah, so sollte sich das im Endeffekt dann doch bald als Illusion erweisen. Vielfach drängten auch die Eltern auf Eintritt in die HJ, vor allem, wenn der Vater nicht in einem unabhängigen Beruf stand oder sie für das spätere Fortkommen ihres Sohnes fürchteten. Aber eine, wenn auch immer kleiner werdende Schar Unentwegter blieb doch bei den (bald dann eingerollten und wohlversteckten, nach dem Krieg bisweilen wieder hervorgeholten und auf die Flucht aus der Heimat mitgenommenen) Bannern der katholischen Bünde. Namhafte ND-Gruppen blieben jedenfalls (zum Teil auch mit einem Gruppenleben, das sich keineswegs nur auf die »Sakristei« beschränkte, sondern in geschickter Ausnutzung aller Tarnungsmöglichkeiten und im Ausfindigmachen aller in der immer stärker vom NS durchsetzten Gesellschaft verbliebenen »Nischen« auch in den alten bündischen Formen sich fortsetzte) bis zum offiziellen Verbot, das in Oberschlesien erst spät erfolgte bzw. durchgeführt wurde (1938), bestehen. Und auch nach dem Verbot lief man keineswegs einfach auseinander, sondern hielt in Freundeskreisen und »rein religiösen« Gruppen zusammen, man blieb im Kontakt mit den Geistlichen, die damals zum Teil hart bedrängt waren, und über diese auch miteinander. Noch während des Krieges fanden im oberschlesischen Industriegebiet »Treffen der alten Knochen« statt, zu denen man vornehmlich in der Weihnachtszeit, wenn viele Urlauber in der Heimat waren, in den Uniformen aller Waffengattungen, mit Orden und Ehren- und Verwundetenabzeichen (auch das empfand man als eine Art »Schutzfärbung«!) in Privatwohnungen zusammenkam. Und nach dem Kriege traten viele oberschlesische Neudeutsche, die durch die Vertreibung in alle Gegenden Deutschlands zerstreut worden waren, wieder in Verbindung miteinander. Sie arbeiteten vielerorts nach Kräften am Wiederaufbau des Bundes in seiner »Zweiten Stunde« nach dem Zusammenbruch des ihm feindlichen Systems mit, und sie fanden so für sich im Bund auch ein Stück Heimat in der Fremde wieder. (Den Führer einer oberschlesischen Gruppe sah ich allerdings nach dem Kriege als hohen kommunistischen Funktionär in Ostberlin wieder, der als Offizier in Rußland in Gefangenschaft geraten

und über das von den Sowjets »umgedrehte« Offizierskomitee, das sich den Sturz Hitlers und den Aufbau eines neuen sozialistischen Deutschlands zum Ziel gesetzt hatte, in leitende Position der sowjetzonalen Kulturverwaltung gelangt war.)

Obwohl also die Gruppenarbeit nach der Machtergreifung und dann mit neuen Hoffnungen nach dem irritierenden Reichskonkordat auch noch die nächsten Jahre – wenn auch zunehmend unter einem, von vielen schmerzlich empfundenen Verzicht auf manche Formen des bündischen Lebens – weiterging, so gab es doch schon 1934 in unserem Gau einen ersten schwerwiegenden (wie wir es damals empfanden) Eingriff von seiten der neuen Machthaber: Der für Pfingsten auf dem Annaberg geplante Gautag wurde unmittelbar vor seinem Beginn, als schon ein Teil der Jungen, die zum Annaberg zu wandern gedachten, unterwegs war, von der Gestapo verboten. Dieser Schlag traf uns recht unvorbereitet und machte uns zunächst auch ratlos. Wir sandten ein Telegramm an die Bundesleitung nach Köln zu P. Esch in der uns damals noch selbstverständlichen Erwartung, er könne auf kirchlichen Kanälen über zentrale Stellen eine Aufhebung des Verbotes erreichen. Daß weder er noch ein Bischof uns helfen konnte, haben wir damals noch mit ziemlicher Verwunderung zur Kenntnis genommen. Allerdings war unser Gautag auch keineswegs wie eine rein kirchliche Feier vorgesehen, sondern in den Formen, wie sie sich zunehmend schon in den letzten Jahren der Weimarer Republik entwickelt hatten, mit einer Art von »Aufmarsch« mit großem Aufgebot von Bannern und Landsknechtstrommeln und einer »Kundgebung« im Fackelschein auf dem Marktplatz des kleinen Städtchens am Annaberg. Trotzdem hatte dieses Verbot, das uns damals wie ein Blitz aus heiterem Himmel traf, etwas Merkwürdiges und Auffälliges (da ja im übrigen das bündische Leben danach noch eine ganze Zeit weitergehen konnte). Es hat auch weiter keine Folgen gehabt, auch für die verantwortlichen Organisatoren dieses Gautages und der zur Tarnung dann stattfindenden »Wallfahrt« nicht. (Allerdings fand noch Jahre später, wohl erst nach dem offiziellen Verbot des Bundes, in der elterlichen Wohnung eine Haussuchung statt, wobei man es insbesondere auf die ND-Unterlagen und -schriften, die sich in meinem Besitz befanden, abgesehen hatte.) Die Eilschreiben, mit denen die Gruppen vom Verbot des Gautages informiert und zugleich ganz unverblümt zum selben Termin und an denselben Ort zu einer »Wallfahrt« eingeladen wurden, und die dann entsprechend abrollenden Veranstaltungen blieben unbehindert.

Nachfolgend ein Erlebnisbericht, den ich auf Anforderung 1966 geschrieben habe und der dann in gekürzter Form auch erschienen ist, der noch einiges von der Atmosphäre dieser Tage spürbar macht:

Der verbotene Gautag

Als Hitler in Deutschland zur Macht kam, wurde ich Gau»graf« (denn »Führer« durften wir uns bald nicht mehr nennen) des Gaues Oberschlesien. Für Pfingsten 1934 bereiteten wir unseren jährlichen Gautag vor. Von den 600 Jungen im Gau erwarteten wir mindestens die Hälfte auf dem Annaberg, dem »heiligen Berg« Oberschlesiens. Auf ihm befand sich ein altes Wallfahrtsheiligtum. Von den Nationalsozialisten aber wurde er immer mehr zum nationalen Symbol der Kämpfe um Oberschlesien nach dem Ersten Weltkrieg gemacht.

Alles war in vollem Gange, die Feldküchen rollten schon an, da platzte plötzlich ein Schreiben mit dem Verbot des Gautages auf meinen Tisch. Damals, in den Anfängen des »Dritten Reiches«, hatten wir über die Macht und die Methoden der Gestapo und die Gefährlichkeit, sich mit ihr anzulegen, noch keine rechten Vorstellungen. Wir luden mit demselben Rundschreiben, mit dem wir den Gruppen das Verbot mitteilten, zu einer »Wallfahrt« auf dem Annaberg ein, um so den Gautag unter »rein religiöser Betätigung« zu tarnen. Allerdings, das wußte ich wohl, mußte ich die Gruppen dazu veranlassen, ohne alle äußeren Zeichen unseres Neudeutschtums zu erscheinen. Jene Zeichen bedeuteten uns damals viel, wir hingen an ihnen, wie etwa ein »verlorener Haufe« an seinen Feldzeichen hängen mag, die ihm in besseren Tagen vorangeleuchtet haben. Gerade weil man uns »auf die Sakristei« (wie man damals sagte) zurückdrängen wollte und wir uns nicht damit abfinden konnten, glaubten wir, jedes äußere Zeichen unserer gleichberechtigten Existenz auf den Straßen und Plätzen unserer Städte verteidigen zu müssen.

Sie sollten also auf den Annaberg kommen ohne Wimpel und Banner, ohne Landsknechtstrommeln und Fanfaren, ohne Fahrtenhemden und ohne Schulterriemen. Ich habe das Bild noch heute deutlich vor mir: Ich komme in den großen Saal des Pilgerheims am Annaberg hinein (in das wir unsere Gautag-Wallfahrt verlegt hatten, da wir ja nicht zelten durften). Unter Wimpeln und Bannern eine brodelnde Masse von Fahrtenhemden, dazu ein in dem geschlossenen Raum ohrenbetäubender Lärm von Fanfaren und Trommeln. Zum Teil hatte unsere Nachricht die Gruppen und Fähnlein nicht mehr erreicht, weil sie schon »auf Fahrt« in Richtung Annaberg gewesen waren, zum Teil sahen sie es offenbar einfach nicht ein . . .

Nur mit Mühe konnte ich mir mit Hilfe einer Trillerpfeife und der in den Saal ausschwärmenden »Wallfahrts«-Scharwache überhaupt Gehör verschaffen und noch schwerer die Weisung durchsetzen, die Fahnen einzurollen, Trommeln und Fanfaren wegzuschaffen und wenigstens die Schulterriemen abzulegen; denn »Zivilhemden« hatten sie zum größten Teil überhaupt nicht dabei. Mit dem Schulterriemen hatte es damals noch seine besondere Bewandtnis: Im Zuge der Zeit war das Tragen des ursprünglich militärischen Schulterriemens auch bei uns üblich geworden, obwohl er eigentlich gar nicht zu unserer »Kluft« gehörte (die zu dieser Zeit noch nicht verboten war). Bald jedoch reservierte die Hitlerjugend dieses Utensil als Zeichen der Wehrhaftigkeit und einer besonderen Stellung im Staat für sich. Stellenweise wurde der Schulterriemen unseren Jungen, wenn sie in Kluft auftraten, in aller Öffentlichkeit von den Schultern gerissen – was uns natürlich furchtbar ärgerte, weil solche Vorgänge uns unsere Macht- und Rechtlosigkeit gegenüber der »Staatsjugend« so recht zum Bewußtsein brachten.

Was jeden Augenblick geschehen konnte, wenn wir in diesem Stil verbotswidrig weitermachten, davon hatte ich schon eine gewisse Ahnung. Aber wie macht man nun zwei, drei Tage eine Wallfahrt mit solch einer Schar? An einem Tag jedenfalls, so hatten wir beschlossen, wollten wir den »großen Kreuzweg« gehen, wie ihn auf dem Annaberg die gläubigen Oberschlesier bei ihren Wallfahrten seit Jahrhunderten gegangen waren. Die 14 Stationen, auf und ab über den ganzen Berg verteilt, mit beträchtlichen Wegstrecken dazwischen, mit mehreren Predigten an bestimmten Stationen – ein Tagesunternehmen! So zogen wir denn an einem sonnenheißen Tag in gelockerten Scharen miteinander betend, singend oder schweigend über den Berg wie

auf einer »Fahrt« ganz eigener Art. Wir sangen tatsächlich nur »Kirchenlieder«, aber mit Vorzug doch solche, die unseren bedrängten Herzen Luft machten, auch wenn sie weniger zum Kreuzweg paßten, wie das in jenen Zeiten oft gesungene Michaelslied: »Hilf uns hier kämpfen, die Feinde dämpfen . . .« Die geistlichen Führer, die mit uns waren, mußten ein ziemliches Predigtpensum erledigen. Wir lagerten uns um sie auf den Hängen ins Gras, wenn sie von der Passion des Herrn zu uns sprachen. Gegen Abend kehrten wir müde und staubig in das Pilgerheim zurück und saßen nachdenklich auf unseren Strohsäcken. Manchem wird vielleicht noch später in der Zeit der Bedrängnis, wenn erst wirkliche Leiden auf ihn zukamen, die Erinnerung gekommen sein an den großen Kreuzweg des Gaues Oberschlesien auf dem Annaberg, eines Gaues, der nicht nur durch Verbot im Dritten Reich schließlich aufgelöst wurde, sondern für den es auch nach dem Kriege kein Wiedererstehen mehr gab.

Aber wie schwer wurde es damals noch den fahrt- und lagergewohnten »Knappen« und »Rittern«, wirklich zu unauffälligen »Pilgern« zu werden – wie es in einem tieferen Sinne die kommenden Jahre dann doch von uns verlangten! Wir mußten auf das große Lagerfeuer zum Abschluß des Gautages verzichten, kamen dann aber doch wenigstens zu einer »Fackelfeier« im Innenhof der Wallfahrtskirche zusammen. Unser Gaukaplan – es war Studienrat Blaschke aus Patschkau – sah mich nachdenklich an, als ich ihn bat, bei dieser Schlußfeier zu uns zu sprechen über das Thema: »Nicht den Frieden zu bringen bin ich gekommen, sondern das Schwert!«

Gab es Bereitschaft, Ansätze, Verbindungen zum »Widerstand« in unseren Reihen? Trug der Bund wenigstens zur Stärkung der geistigen Widerstandskraft gegen die universale Gleichschaltung im Sinne des NS bei? – Wenn man »Widerstand« erst mit öffentlich erhobenem Protest gegen Ungerechtigkeit und Unrecht, gegen Diskriminierungen (etwa jüdischer Mitbürger), gegen verbrecherische Praktiken, erst mit der Wendung von der Verweigerung der Gleichschaltung zu aktiver Gegenwirkung mit dem Ziel der Beseitigung der nationalsozialistischen Herrschaft (unter Inkaufnahme aller Konsequenzen für die eigene Person – und das war eine Frage auf Leben und Tod!) gegeben sieht, dann ist mir aus unseren Reihen kein einschlägiger Fall bekannt. (Allerdings bekam man von all den »verbrecherischen Praktiken« in den ersten Jahren des Dritten Reiches doch recht wenig Kenntnis, und deren ganzes Ausmaß wurde den meisten von uns überhaupt erst nach dem Zusammenbruch bekannt – obwohl man andererseits schon mit dem Röhmputsch vom Juni 1934 hätte hellhörig oder noch hellhöriger werden können, zumal etwa die Ermordung von Erich Klausener, dem Leiter der Berliner »Katholischen Aktion«, uns natürlich betroffen gemacht hat.) Daß ein solcher Geist eigentlichen Widerstandes nicht wach wurde, hat seine Gründe wohl darin, daß in unseren Reihen allgemein das politische Bewußtsein doch zu wenig entwickelt war, daß wir zu staatsfromm erzogen und mit einer gewissen Selbstverständlichkeit bereit waren, der als rechtmäßig angesehenen Obrigkeit zu folgen, daß auch von seiten der Kirche, die ja vor allem das im Konkordat für den Kernbereich der kirchlichen Tätigkeit und die Seelsorge Erreichte nicht zu gefährden trachtete, jene entscheidenden Anstöße, wie sie später etwa von den Predigten des Bischofs von Galen in Münster ausgingen, damals bei uns fehlten. Im übrigen suchte man sich vielfach auch dadurch zu salvieren, daß man zwischen »der Partei«, dem NS und seiner Weltanschauung, auf der einen Seite, und »Volk und Staat« auf der anderen Seite zu unterscheiden bereit war – obwohl vom NS selbst immer wieder gerade die Einheit

von Partei und Staat betont wurde (»Nicht der Staat befiehlt uns, sondern wir befehlen dem Staat!«). Auch wenn man mit dem NS nichts zu tun haben wollte, glaubte man doch, sich von den großen Anliegen des »Volkes« nicht distanzieren zu sollen, und fühlte sich verpflichtet, dem Staat zu geben, was des Staates ist. So rückten, als es zum Krieg kam, alle wehrpflichtigen NDer ein, sicher zwar ohne besondere Begeisterung (wie dies ja allgemein der Fall war), aber auch ohne auf den Gedanken zu kommen, den Kriegsdienst zu verweigern (was allerdings auch eine Frage auf Leben und Tod war). Und nicht wenige bemühten sich, gute Soldaten zu sein, und wurden z. T. auch tüchtige Offiziere (mit Walter Flex' »Wanderer zwischen beiden Welten« im Tornister!).

Wenn man aber schon die faktische Ablehnung der Anpassung an das gewünschte Normalverhalten, das ihr zugrunde liegende Streben nach Bewahrung der eigenen Identität und die Inkaufnahme damit verbundener Risiken und Nachteile (vor allem auch für das spätere berufliche Fortkommen) als erste Stufe des Widerstandes oder jedenfalls als oppositionelle Grundhaltung ansieht, dann war diese schon mit der Treue zum Bund und der weiteren Mitarbeit in den Gruppen, in dem (für viele damals schon nur noch schwer verständlichen) Schwimmen gegen den Strom gegeben. Schon damit wurde man von NS-Seite zu den (von Goebbels diffamierten) »Meckerern und Kritikastern« gezählt oder als »unzuverlässig« oder zumindest (wie es in der Beurteilung der Bünde der katholischen Jugend in einer Stadt, wohl wegen der geringen Zahl und ihrer im ganzen kaum ins Gewicht fallenden Wirksamkeit, hieß) als »harmlose distanzierte Kreise« eingeschätzt.

Es war nach der tief verwurzelten Katholizität der Oberschlesier vor allem auch der *Geist der Jugendbewegung*, der nicht wenige auch gegen den starken Zug der Zeit zum Bunde halten ließ. Das Streben nach einer Lebensgestaltung »in innerer Wahrhaftigkeit«, nach Ausprägung eines eigenständigen Jugendlebens (Gegensatzbewegung!) liefen der allgemeinen Tendenz zu Uniformierung und Gleichschaltung entgegen und hielten länger als in manchen Kreisen, auch katholischen Verbänden, Abwehrkräfte wach. (In der Anfangszeit des Dritten Reiches verließen, wie mir berichtet wird, in Gleiwitz NDer bei der Intonation des Horst-Wessel-Liedes noch die Aula. – Allerdings war man sich damals sicher auch noch nicht der Gefährlichkeit eines solchen Verhaltens voll bewußt. Die 1. Strophe des Horst-Wessel-Liedes war ja zusammen mit der 1. Strophe des Deutschlandliedes zur offiziellen Nationalhymne erklärt worden!) Jedoch übte die HJ, gerade als sie mehr und mehr auch bündische Lebensformen übernahm (mit ihren großen Möglichkeiten, jugendlicher Einsatzfreude, jugendlichem Betätigungsdrang Raum zu geben und Mittel zur Verfügung zu stellen, insbesondere in bestimmten Sonderformationen wie Spielmannszügen oder Laienspielgruppen), während der Bund sich immer mehr auf das »rein Religiöse« zurückzuziehen gezwungen war, auf besonders empfängliche »jugendbewegte« Gemüter eine gewisse, immer stärker werdende Anziehungskraft aus. Andererseits haben wir – solch gegenstrebige Tendenzen gab es damals – in der letzten Zeit vor dem Umbruch und in der ersten Zeit des Dritten Reiches das allzu romantisch-jugendbewegte Gehabe abzustreifen und in manchen Ausdrucksformen unseres Lebens uns auch dem Zug der Zeit anzupassen versucht: Die »Kluft« war uniformer geworden, man hatte »Rangabzeichen« eingeführt, betonte das »Führerprinzip« auch in unseren Gruppen und drang auf »Disziplin«. Wehrsportliche Geländespiele (die gar

»Kriegsspiele« hießen) wurden Mode, ja es wurde zeitweise, jedenfalls in Hindenburg, in den Gruppenstunden sogar auf dem Sportplatz drillmäßig exerziert.

Was aber den Geist des Nonkonformismus (den man allen, die in jenen Jahren im Bunde blieben, zumindest bescheinigen können wird) und den Zusammenhalt der Gruppen allen gegenstrebigen Tendenzen und Auflösungsverlockungen der Zeit zum Trotz vor allem stärkte, das war sicher die Treue zur Kirche, die man damals als den in allen Stürmen unerschütterlichen Felsen, als das heimliche »Haus voll Glorie« erlebte (in dem man auch als der kleine »verlorene Haufen« – als was man sich in Staat und Gesellschaft zunehmend fühlen mußte, allerdings mit einem gewissen trotzigen Stolz und in »verschworener Gemeinschaft« auch bewußt fühlte – seinen Platz hatte). Man hielt zu den Bischöfen und – auch indem man sich ganz bewußt als »römisch-katholisch« bekannte – zum Papst. Von ihren Hirtenworten erwartete man Stärkung und Wegweisung. (Später wurden diese dann auch gedruckt oder hektographiert noch weiter in Umlauf gebracht.) Man fühlte sich als Teil dieser Kirche, war bereit, gerade auch in der Stunde der Bedrängnis, der Anfeindungen (»politischer Katholizismus«!) und der Herabsetzungen (Devisenprozesse, »Sittlichkeits«-prozesse gegen Priester und Ordensleute) zu ihr zu stehen und an ihrem Auftrag der Zeugenschaft für das Reich Gottes teilzunehmen. So nahm man jede Gelegenheit wahr, sich auch öffentlich zu ihr zu bekennen (etwa bei Prozessionen, Wallfahrten, feierlich ausgestalteten besonderen Kirchenfesten, die in Oberschlesien bei der starken, auch emotional tiefen Verwurzelung der Kirche im Volksleben mit großer Beteiligung, mit Entfaltung von liturgischer Pracht und mehr oder weniger religiösem Brauchtum – solange das noch eben möglich war – begangen wurden). In Hindenburg z. B. vertrieben wir – und auch das war bewußt als »Zeichen« der Präsenz und des Behauptungswillens gemeint – vor den Kirchentüren, wenn an Sonn- und Feiertagen die Kirchenbesucher aus den Portalen drängten, bis zu ihrem Verbot die dem Regime sehr mißliebige (vom Katholischen Jugendhaus herausgegebene) Wochenzeitung »Junge Front« (die später, da dieser Titel als nicht übereinstimmend mit der Beschränkung der katholischen Jugendarbeit auf den kirchlichen Innenraum übereinstimmend angesehen wurde und es überhaupt nur noch eine »Front« geben durfte, umbenannt werden mußte und dann – auch dies war, wenn auch weniger plakativ, programmatisch gemeint – »Michael« hieß). Nachteile, die die Treue und das Bekenntnis zur Kirche mit sich bringen konnten, nahm man in Kauf oder suchte ihnen, soweit es dazu die Freiräume in der Gesellschaft noch gab (etwa in den »freien Berufen«), auszuweichen und stellte sich von vornherein mit seiner Berufsplanung darauf ein. Gerade von den führenden Neudeutschen wählten damals nach dem Abitur eine unverhältnismäßig große Zahl auch die Theologie, nicht wenige zogen nach Mittelsteine in das Noviziat der Jesuiten (von dem mancher Jahrgang sich dann wie eine neudeutsche »Oberrunde« ausnahm). Manche aber wählten auch die Offizierslaufbahn, weil man in der Wehrmacht Möglichkeiten sah, ohne den nationalsozialistischen Göttern opfern zu müssen, Volk und Vaterland zu dienen (was man damals wie selbstverständlich noch als Wert betrachtete).

Im ganzen kann man sagen: Wir konnten und wollten – jedenfalls auf die große Zahl gesehen – uns nicht zum »Widerstand« rechnen (dessen Ziel letztlich immer Umsturz, Revolution sein wird). Aber in unseren Gruppen war etwas vom Geist jener lebendig, die entsprechend der in der Tradition des Christentums von seinen Anfän-

gen her vorgegebenen Norm für christliches Verhalten im Unrechtsstaat und einer ungerechten oder gar verbrecherischen Obrigkeit gegenüber *Zeugnis gegeben* haben (durch Nicht-Mitmachen, geduldige Hinnahme von Nachteilen oder auch Ertragen von »Schmach um Christi Namen willen«, durch offenes Bekenntnis und, wenn nötig, auch durch ein freimütiges Wort). Sicher, der äußersten Konsequenz dieser Bereitschaft zum »Zeugnis«, die seine Besiegelung auch durch den Einsatz des eigenen Lebens gefordert hätte, konnten sich nur wenige fähig halten. Aber als »Nachfolge Christi in der Passion, welche die Hoffnung auf die Osterherrlichkeit in sich schließt«, hatte 1936 ein Ostergruß des Jugendhauses Düsseldorf die Aufgabe der katholischen Jugend interpretiert. Und Bischof von Galen, der noch in einer seiner heftigsten Anklagereden gegen die nationalsozialistische Herrschaft betont hatte: »Wir Christen machen keine Revolution«, hat die Kirche, gerade auch in jener Zeit, »Kirche der Märtyrer« genannt – was sicher nicht als Zustandsbeschreibung, sondern als Leitbild gemeint war.

Föderalismus und Dezentralisation

Bemerkungen aus Anlaß der französischen Wahlen

Von Hans Maier

I.

Die Wahlen vom 16. März in Frankreich haben zu dem erwarteten Sieg der Opposition geführt. Der sozialistische Staatspräsident – seine Amtszeit dauert noch zwei Jahre – und die bürgerliche Mehrheit unter Jacques Chirac sind inzwischen das neuartige, jedoch nach der Verfassung mögliche Experiment der »cohabitation« eingegangen. Ob dieses Experiment gelingt oder mißlingt, ob es neue Strukturen schafft oder nur die politischen Kräfte für den kommenden Präsidentschaftswahlkampf in Stellung bringt, ist noch nicht abzusehen. Langfristig bedeutungsvoll ist die Tatsache, daß die Mitte-Rechts-Parteien in 20 von 22 der gleichzeitig gewählten Regionalparlamente die Mehrheit haben – die politischen Veränderungen prägen sich also an der regionalen Basis weit stärker aus als in den Institutionen des Zentralstaates.

Die Märzwahlen waren für Frankreich eine Premiere. Erstmals verfügt die Französische Republik nun über ein System direkt gewählter Regionalräte; erstmals sind die Regionen aus »établissements publics« zu echten Gebietskörperschaften geworden. Man überlegte in Frankreich seit Jahren, wie die gewählten Körperschaften mehr Gewicht gewinnen können gegenüber den Exekutivgewalten des Zentralstaats; die wirtschaftlichen Zuständigkeiten von Gemeinden, Départment und Region wurden im Zuge der jüngsten Gesetzgebung erweitert; der Präfekt als Statthalter der Pariser Zentrale wurde zum Kommissär der Republik und gab einen Großteil seiner Exekutiv-

befugnisse an den gewählten Präsidenten des Generalrats bzw. des Regionalrats ab und anderes mehr. Ein erstaunlicher Vorgang: Was vor drei Jahrzehnten noch utopisch schien, wurde mittlerweile Wirklichkeit. Frankreich hat sich regionalisiert, dezentralisiert, föderalisiert – so scheint es jedenfalls dem Betrachter von jenseits der Grenzen. Und dieser Prozeß hat das Stadium theoretischer Debatten hinter sich gelassen und vollzieht sich im vollen Licht der Öffentlichkeit, im Schoß der Regierung und des Parlaments: Der gegenwärtige Innenminister Charles Pasqua führt wie seine Vorgänger den Titel eines Ministers der Dezentralisierung, und die Nationalversammlung verabschiedete ein umfassendes Gesetzgebungswerk zur Dezentralisierung, das die Rechte und Freiheiten von Gemeinden, Départements und Regionen neu bestimmte.

Das muß die Neugier des Nachbarn erregen – zumal dann, wenn dieser Nachbar, in der Sprache der Franzosen, »Allemagne Fédérale" heißt. In der Tat fordert die gegenwärtige Entwicklung Vergleiche geradezu heraus. Regionalisierung und Dezentralisierung sind ja europäische Vorgänge; sie reichen über Frankreich und Deutschland hinaus. Erwähnt seien beispielsweise Belgien, Italien und Spanien. Dennoch sind die Ausgangspunkte, die historischen Gegebenheiten für eine Politik der Dezentralisierung gerade in unseren beiden Ländern sehr verschieden. Und eben diese Differenz ist das Fesselnde an unserem Thema.

II.

Ich beginne mit einer einfachen Beobachtung: die Bausteine für ein dezentralisiertes politisches System in Deutschland und Frankreich – ob es nun schon länger besteht oder gerade erst geschaffen wurde – sind sehr verschieden. Das gilt nicht so sehr für den Grundbaustein der Gemeinden, bei denen ein hohes Maß von Ähnlichkeit, von Vergleichbarkeit besteht; das gilt schon eher für die Zentralgewalt, die in Frankreich sehr viel kräftiger ausgeprägt ist als in Deutschland; das gilt in stärkstem Maß bei den Mittelgewalten (Ländern, Regionen), die in Deutschland zur überlieferten politischen Substanz gehören, während sie in Frankreich künstliche Neuschöpfungen jungen Datums sind.

Am meisten ähneln sich die *Gemeinden*. In Deutschland wie in Frankreich sind sie Gebietskörperschaften und Selbstverwaltungskörperschaften; in beiden Ländern haben sie eigene wie auch übertragene Aufgaben; beiderseits gilt der Grundsatz der Allzuständigkeit in Angelegenheiten der örtlichen Gemeinschaft: Die Gemeinden sind zuständig, wenn das Gesetz nichts anderes sagt. Deutsche wie französische Gemeinden sind die ausschließlichen Träger der örtlichen öffentlichen Verwaltung; beide haben dieselben Organformen: gewählter Gemeinderat, gewählter Bürgermeister; beide können Satzungen erlassen, beide unterstehen der staatlichen Aufsicht. Gemeinsam sind ihnen auch die gleichen Nöte und Kümmernisse: Beide leiden in wirtschaftlichen Krisen an Geldmangel, was die Selbstverwaltung vielfach aushöhlt, weil der Staat als häufiger Zuschußgeber mitredet.

Demgegenüber weist die Struktur der *Zentralgewalt* in Deutschland und Frankreich charakteristische Unterschiede auf. Deutschland war stets ein Reich, ein Bundesstaat oder Staatenbund, kurzum ein föderales Gebilde (zentralistische Perioden sind untypisch für unsere Geschichte). Frankreich dagegen war und ist ein Einheitsstaat mit

einer starken Zentralregierung. Die französische Nation erkennt und spiegelt sich sehr früh in der Hauptstadt Paris. In der deutschen Geschichte fehlt ein ähnliches, die politischen und kulturellen Kräfte sammelndes Zentrum, die Adressen unserer Hauptstädte wechseln durch die Geschichte hindurch, von Aachen, Goslar, Bamberg, Köln, Mainz, Rom, Prag, Wien bis Frankfurt, Berlin, Bonn. Dementsprechend ist die Zentralgewalt in Deutschland traditionellerweise schwach, zumindest schwächer als in Frankreich; neben der Hauptstadt stehen andere Zentren, keine Stadt repräsentiert auf längere Frist das ganze Deutschland, nicht politisch und schon gar nicht kulturell. Nirgendwo in Europa gibt es so viele kleine Residenzen, von denen jede ein eigenes Gesicht trägt. Der kulturelle Reichtum der Provinz in Deutschland zehrt bis heute vom landesherrlichen Mäzenatentum. In wenigen europäischen Ländern stößt man abseits der Weltstädte auf Kunstsammlungen höchsten Ranges, wie sie heute noch in kleinen Orten wie Wolfenbüttel, Hildburghausen, Meiningen zu sehen sind, nicht zu reden von der Kirchen- und Klosterbaukunst in den zahlreichen geistlichen Residenzen von Melk bis Ottobeuren, von Eichstätt bis Hildesheim. Zentrale ist in Deutschland nicht Kultur (zumindest nie allein). Region ist in Deutschland nicht Provinz. Und da sich eine einheitliche, stetig wirkende Zentralgewalt in Deutschland nicht entwickelt hat, fehlt auch das für Frankreich jedenfalls bisher so typische unmittelbare Gegenüber von Gemeinde und Hauptstadt: Für die deutsche Gemeinde ist noch heute das Land viel wichtiger, viel entscheidender als der Bund. Die tief einschneidenden Gemeindegebietsreformen der letzten beiden Jahrzehnte, die rund die Hälfte der alten Gemeinden beseitigt und durch neue, größere ersetzt haben, sind allesamt von den Ländern ausgegangen, während in Frankreich der Zentralstaat bis heute die Gemeinden kaum angetastet hat – Gemeinden, die viel zahlreicher und im Durchschnitt sehr viel kleiner sind als in Deutschland und die großenteils noch auf die Pfarreien des *ancien régime* zurückgehen.

Damit berühren wir einen Hauptunterschied zwischen dem föderalen System in Deutschland und in Frankreich: den Unterschied zwischen Ländern und Regionen. Äußerlich betrachtet, sind deutsche Länder und französische Regionen durchaus vergleichbar: Sie haben ungefähr die gleiche Fläche, sie bilden die Mittelglieder in einem politischen System, das einerseits von der Gemeinde, andererseits von der Zentralgewalt begrenzt wird; sie sind, gemeinsam mit den Départements und Arrondissements (den Regierungsbezirken und Landkreisen in Deutschland) die eigentlichen territorialen *pouvoirs intermédiaires*. Doch damit endet schon die Analogie. Denn an politischem und historischem Gewicht sind Länder und Regionen sehr verschieden. Gewiß, auch die Bretagne, auch Burgund, das Elsaß oder die Franche-Comté haben eine große und reiche Vergangenheit. Doch sind die alten Provinzen in Frankreich mit wenigen Ausnahmen politisch tot. Seit der Revolution sind sie vom Departementssystem überlagert worden. Werden die Reformen der Jahre 1981-1986 sie wiederbeleben? Die 1972 neugeschaffenen Regionen, anfangs nicht mehr als lose Föderationen von Départements, stehen noch vor ihrer politischen Bewährungsprobe. Demgegenüber die deutschen Länder: sie haben, verglichen mit den Regionen, geradezu den Charakter von Staaten, mit eigenen Verfassungen und Verfassungsgerichtshöfen, eigenen Regierungen und Parlamenten, eigenen Beamten. Was das Grundgesetz nicht ausdrücklich dem Bund vorbehält, ist Ländersache (Hauptausnahmen: Außenpolitik und Verteidigung). Schulen, Hochschulen, Erwachsenenbildung,

Wissenschaft und Kultur stehen im wesentlichen in der Verwaltung der Länder. Die Kulturhoheit ist das Kernstück der Länderzuständigkeit. Hier wird eine Kontinuität der deutschen Geschichte sichtbar: Die Länder sind die Erben der alten Fürstentümer – auch dort, wo es sich um nach dem Krieg neugeschaffene Staaten wie Nordrhein-Westfalen oder Rheinland-Pfalz handelt. Sie haben daher ein sehr starkes Gewicht. Sie sind die stärksten Glieder im politischen System der Bundesrepublik. Die Bundesrepublik ist eine Schöpfung der Länder, nicht umgekehrt.

Das heißt: die föderale Trias Gemeinde – Land – Zentralstaat hat in Frankreich ein ganz anderes Gesicht als in Deutschland. In Frankreich sind Gemeinde und Département auf der einen Seite und Zentralstaat auf der anderen relativ stark, die Region ist vorerst noch schwach – in Deutschland ist es umgekehrt. Man könnte sagen, Frankreich tendiere selbst nach der Dezentralisierung zu einer zweipoligen, Deutschland zu einer dreipoligen Staatsstruktur. Jedenfalls, der harte Kern der Staatlichkeit liegt in Deutschland in den Ländern, während Gemeinden und Zentralstaat oft ihre Formen wechseln; in Frankreich dagegen hat die Region, zwischen Zentralstaat einerseits und Gemeinden und Départements andererseits liegend, bisher noch keine feste Form gewonnen. Anstöße zur Veränderung gehen in Frankreich immer noch »von oben«, von der Zentralregierung, dem Parlament aus – daher heißt »Föderalismus« in Frankreich: Dezentralisierung. In Deutschland hingegen hängt die spezifische Gestalt, die Stärke oder Schwäche sowohl der Gemeinden wie der Zentralgewalt aufs stärkste von den Ländern ab – daher heißt »Dezentralisierung« in Deutschland Föderalismus.

III.

Nun gedeihen politische Systeme nicht im luftleeren Raum. Sowohl in Deutschland wie in Frankreich haben in jüngster Zeit verschiedene Kräfte auf die politischen Strukturen verändernd eingewirkt: Technik und Industrialisierung, Parteien und Verbände, Wissenschaft und Medien. Solche Kräfte wirken bald stabilisierend, bald destabilisierend auf das politische System. Sie sind nicht auf eine einfache Formel zu bringen.

In Deutschland hat das Parteiensystem die föderalistische Struktur des Staates stabilisiert. Dies nicht in dem Sinn, daß Regionalparteien entstanden wären (sie haben sich im Gegenteil aufgelöst), sondern in dem Sinn, daß Bund, Länder und Gemeinden zu gleichgewichtigen und sich ergänzenden Rekrutierungs- und Aktionsfeldern der Parteien geworden sind. Bundestagswahlen, Landtagswahlen, Kommunalwahlen lösen einander in regelmäßiger Folge ab, wobei die Tendenzen wechseln: in Zeiten starker politischer Polarisierung gleichen die Ergebnisse sich an, während sich unter Normalbedingungen eher eine Balance- und Kompensationswirkung geltend macht. Die drei Spielfelder der politischen Aktion haben sich im Lauf der Zeit stark angeglichen. Die kleineren lokalen Zusammenschlüsse, die Rathausparteien und Wählergemeinschaften – in Stadt- und Gemeindeparlamenten, Kreis- und Bezirkstagen noch immer wirksam – haben im ganzen an Bedeutung verloren. Es herrscht ein reger, im Lauf der Zeit immer intensiverer Austausch des politischen Personals hinüber und herüber: Ein Bundeskanzler (oder ein Kanzlerkandidat) kann ohne

weiteres aus der Landespolitik kommen, ein erfolgreicher Kommunalpolitiker in die Landes- oder Bundespolitik wechseln – und umgekehrt. Für die politische Gesamtlage sind die Wahlen auf den drei Gebietsebenen ein anstrengender, aber nützlicher Dauertest, der das politische System zwingt, sich dem Bürger gegenüber personell und programmatisch zu artikulieren. Für den Zusammenhalt von Bund, Ländern und Gemeinden ist die durch wenige, landesweit überschaubare Kräfte garantierte Homogenität ein zusätzlicher Faktor der Stabilität.

Demgegenüber wirken Technik, Industrialisierung, Medien und andere Einflüsse stärker verändernd auf die föderalistische Struktur ein. In Deutschland hat man seit den sechziger Jahren eine Zunahme unitarischer Tendenzen festgestellt, ausgelöst durch die wachsende Mobilität der Bevölkerung und das Verblassen alter sozialer und landschaftlicher Zugehörigkeiten.

Die Vereinheitlichung der Lebensformen, die Standardisierung von Produktion und Konsum, die Effizienz und Schnelligkeit moderner Kommunikationsmittel, die gleichmäßigen Ansprüche an Bildungsservice und sozialstaatliches »Netz«, kurz die Uniformität moderner Gesellschaften – dies alles ist dem Föderalismus, seinem Aufbau in Schichten und Gliederungen, seinem komplizierten Geäst und Geflecht in der Tat nicht günstig. So hat man denn auch in der Bundesrepublik den Föderalismus kooperativ »geöffnet«: eine Reihe von Gemeinschaftsaufgaben zwischen Bund und Ländern wurde neu geschaffen, die Zuständigkeiten des Zentralstaates wurden verstärkt. Dies gilt selbst für den empfindlichen Bereich der Bildungspolitik: seit 1969 besitzt der Bund das Recht, Gesetze zur Hilfe für die wissenschaftliche Forschung und zur Regelung der finanziellen Unterstützung von Schülern und Studenten zu erlassen. Das bedeutet, daß auf diesen Gebieten die Länder zur Gesetzgebung nur in dem Maß berechtigt sind, wie der Bund von seinem Recht zur Gesetzgebung keinen Gebrauch macht. Der Bund kann Gesetze in dem Maß verkünden, wie eine bundesweite gesetzliche Regelung notwendig ist, zum Beispiel zur Erhaltung der Gleichartigkeit der Lebensbedingungen in ganz Deutschland. Man kann das Bundesgesetz zur finanziellen Unterstützung der Schüler und Studenten (Bundesausbildungsförderungsgesetz) als Beispiel anführen.

Außerdem kann der Bund unter gewissen Bedingungen allgemeine Grundsätze für die Ausbildung an Hochschulen bestimmen – nicht jedoch für das Primar- und Sekundarschulwesen (Rahmengesetzgebung, Art. 75 GG). Diese Kompetenz hat der Bund z. B. im Hochschulrahmengesetz wahrgenommen, das soeben novelliert wurde.

Endlich gibt es sog. Gemeinschaftsaufgaben, die erst später im Grundgesetz verankert wurden. Ich nenne den Artikel 91a: beim Hochschulbau – einschließlich der Errichtung neuer Universitäten und des Baus von Universitätskliniken – wirkt der Bund mit bei der Erfüllung der Aufgaben der Länder und übernimmt die Hälfte der Ausgaben.

Auf dem Gebiet der Gesamtbildungsplanung und der Finanzierung von Forschungszentren und -projekten von überregionaler Bedeutung können der Bund und die Länder, ohne dazu verpflichtet zu sein, auf Grund von Vereinbarungen zusammenwirken (Art. 91 GG). Die Aufteilung der Kosten wird in der Vereinbarung geregelt.

Im Rahmen dieser Verteilung wirkt der Bund zum Beispiel mit bei der Finanzierung der Max-Planck-Institute (vergleichbar dem *réseau CNRS*, dem *Centre National de la Recherche Scientifique*, das allerdings stärker staatlich geprägt ist) und der Deutschen

Forschungsgemeinschaft sowie bei der Finanzierung von Versuchsprojekten im schulischen Bereich. Hierbei dient die Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung und Forschungsförderung als Werkzeug.

Man hat zu Ende der sechziger Jahre in der Bundesrepublik Deutschland geglaubt, daß mit diesen Maßnahmen ein Prozeß des langsamen Übergangs von Länderkompetenzen an den Bund eingeleitet sei. In der Tat haben sich die Gewichte in den Jahren der sozialliberalen Koalition verschoben: der Bund versuchte gelegentlich gegenüber den Ländern die Rolle des großen Bruders, des Vorreiters und Zuchtmeisters zu übernehmen. Doch hat er sich damit auch übernommen. Heute ist ein deutlicher Rückschlag zu verzeichnen. 1981 konnte die Regierung Schmidt wegen einer aktuellen Finanzkrise den Anteil des Bundes an den Gemeinschaftsaufgaben nicht mehr voll zur Verfügung stellen. Die Länder waren in zentralen gemeinsamen Fragen (Straßenbau, Landwirtschaftsförderung, Hochschulbau) wieder stärker auf sich selbst verwiesen. Auch wenn die Regierung Kohl die finanzielle Krise gemeistert hat und der Bund seit 1984 wieder zur normalen Mitfinanzierung übergegangen ist – von einem kooperativen oder gar unitarischen Föderalismus redet man seither nur mehr in sehr gedämpftem Ton. Die vor Jahren prophezeite Stärkung der Zentralgewalt – erhofft von den einen, gefürchtet von den anderen – dürfte vorläufig gegenstandslos sein.

Diese politische und staatsrechtliche Ernüchterung fällt zusammen mit einem Wandel der Mentalität. Nach Jahren einer fast rauschhaft erlebten Mobilität macht sich heute ein stärkeres Verlangen nach Befestigung, Überschaubarkeit, stabileren Zuordnungen bemerkbar. Das Pathos des Wiederaufbaus wird abgelöst von einem Pathos der Bewahrung. Denkmalpflege und Umweltschutz haben Konjunktur; Dorffeste und Stadtvierteltraditionen werden wiederentdeckt. Die »kleine Schule« ist Trumpf. Ich will das alles nicht überschätzen; vieles daran ist sicher Nostalgie, Angst vor dem Tempo, mit dem die industrielle Gesellschaft ihre Ressourcen aufzehrt, Sehnsucht nach einer weniger beschleunigten, weniger lärmenden, weniger konkurrenzerfüllten Welt. Aber die Auswirkungen auf das politische System sind sichtbar: das Kleine, Überschaubare, Kontrollierbare, Nahe ist wieder gefragt. Man mißtraut den lauten Großsprechereien aus der Ferne. Dies alles verschafft der föderativen Ordnung neuen Auftrieb, ja eine neue Legitimation. Sie braucht sich nicht mehr, wie in den sechziger Jahren, mit rationalen Hilfsargumenten (der Gewaltenteilung, des Subsidiaritätsprinzips usw.) gegen ihre Widersacher zu verteidigen. Sie kann ihre Gegner an sich herankommen lassen. Nicht die Länder, die zentralen Einrichtungen stehen heute unter Rechtfertigungszwang.

IV.

Gilt dies auch für Frankreich? Hier muß man nochmals auf die unterschiedlichen Ausgangspunkte hinweisen. »Dezentralisierung« ist in Frankreich nicht ein Ausdruck der Selbstbehauptung mächtiger Mittelinstanzen gegen den Zentralstaat, ganz im Gegenteil: sie ist eine von der Zentrale selbst in Gang gebrachte Politik der Selbstbeschränkung staatlicher Gewalt. Die an der Spitze gesammelte Macht soll »verteilt«, pluralisiert werden. Dazu war aber zunächst einmal der Aufbau neuer politischer Gebilde (der Regionen) nötig. Das muß nicht, aber es kann sehr wohl die Eifersucht der »Basis« wecken – und in der Tat sind die Regionalreformen seit dem

berühmten Referendum de Gaulles von den Kommunen keineswegs mit einhelliger Zustimmung begleitet worden. Es scheint mir auch heute noch nicht ausgemacht, wem die Stimmung zum Kleineren, Überschaubaren, zur Aufteilung der Macht letztlich zugute kommen wird: den Regionen, den Départements – oder den Kommunen. Ist es nicht so, daß sich in Frankreich im Lauf einer langen Geschichte örtliche Kräfte und Zentralgewalt aufeinander eingespielt haben, daß hier privilegierte Verbindungen zwischen den Notabeln und der Pariser Zentrale entstanden sind (Michel Crozier)? Könnte nicht der Aufbau von »Zwischengewalten« gerade von den örtlichen Kräften als Hindernis auf dem Weg zu mehr Einfluß und Selbständigkeit empfunden werden?

Hier gibt es viele Unwägbarkeiten. Ich will nur auf einige offene Fragen in diesem Zusammenhang hinweisen. Die französische Dezentralisierungsgesetzgebung hat zwar in zahlreichen Fällen das Erfordernis vorheriger Zustimmung der übergeordneten Instanzen zu Beschlüssen der Gemeinden, Départements und Regionen beseitigt; hat insofern echte Verantwortlichkeiten geschaffen. Die Exekutivgewalt in Départements und Regionen wurde auf den gewählten Präsidenten des Generalrats bzw. des Regionalrats übertragen. Die Macht rückt also näher an die »Gewaltunterworfenen« heran; »Bürgernähe« ist auch in Frankreich die Parole: »L'administration sera rapprochée des administrés.« Es bleibt aber abzuwarten, ob die jüngst verfügte Neuaufteilung der Haushaltsmittel zwischen Zentralstaat und Gebietskörperschaften auf örtlicher und regionaler Ebene ausreichen wird, um letztere instandzusetzen, ihre neuen Aufgaben zu erfüllen. Hier liegt wohl der entscheidende Punkt für das Gelingen des Gesetzgebungswerkes, denn eine Funktionalreform ohne ergänzende Finanzreform ist keine. Wird die vom Staat verliehene neue Freiheit in finanziellen Dingen reell sein?

Hier stellt sich eine weitere entscheidende Frage: Wird die französische Gemeinde unter dem neuen System der Dezentralisierung so bleiben können, wie sie ist? Wird sie nicht weiterhin auf Dauer große Staatszuwendungen brauchen oder starke Eigenmittel, wenn sie die gewachsenen Aufgaben im sozialen, schulischen, kulturellen Bereich erfüllen will? Was nützt die Freiheit, einen ausgeglichenen Haushalt verabschieden zu dürfen, wenn die kleine Gemeinde zu wenig Einnahmen hat? Wird von daher nicht eine Welle der Umbildungen und Neubildungen von Gemeinden in Gang kommen? Werden sich nicht die Generalräte und vor allem die neugeschaffenen Regionalräte der damit verbundenen Probleme annehmen?

Letzten Endes ist die Unbekannte in dem jetzt in Gang gesetzten Spiel die Region. Ihre Zukunft, ihr Platz im politischen System, ihre politische Energie, ihr Durchsetzungsvermögen – dies alles läßt sich noch nicht abschließend beurteilen. Volksgewählte Parlamentarier auf regionaler Ebene seit März 1986 sind für Frankreich – sieht man von dem bescheidenen Vorspiel der Generalräte ab – etwas gänzlich Neues, Präzedenzloses; hier geht wirklich die Ära Colbert-Napoléon zu Ende. Aber ich wage nicht zu sagen, ob nun eine neue Ära schon begonnen hat und wie sie aussehen wird. Noch ist die Region in Frankreich ein technisches Produkt, mehr dem Rationalisierungskalkül des Zentralstaates entsprungen als eigener politischer Kraft. Doch das kann sich ändern; die Geschichte zeigt, daß oft die Inhalte nachkommen, wenn die Gehäuse vorhanden sind. Man wird den regionalen Parlamentarismus, der sich in Frankreich entwickelt, sorgsam beobachten müssen. Zweifellos braucht er Zeit, sich zu festigen, und zweifellos ist noch nicht entschieden, ob er mehr eine Abrundung,

einen Abschluß der lokalen und regionalen Pyramide bilden oder ob er sich zum selbständigen Gegenpol der in Paris konzentrierten politischen Spitze des Landes entwickeln wird.

Der Wanderer, der aus »Allemagne Fédérale« kommt, kann sich durchaus vorstellen, daß die normannische Flagge mit den Löwen auf dem Schloß in Caen eines Tages mehr ausdrücken könnte als nur eine melancholische Erinnerung an längstvergangene Zeiten – nämlich die Tatsache, daß hier die Region Basse-Normandie ihren Sitz und ihren Regionalrat hat. Er kann sich freilich kaum vorstellen, daß der Präsident des Regionalrats sich eines Tages als Nachfolger Wilhelms des Eroberers, des Herzogs der Normandie, fühlen könnte – so wie sich noch heute ein bayerischer Ministerpräsident in Deutschland ein wenig als Nachfolger des Herzogs Tassilo fühlen darf. Die Geschichte läßt sich nicht umkehren. Französische Regionen werden wohl nie das gleiche sein wie deutsche Länder. Aber es ist von Bedeutung, daß ein so lange und so intensiv zentral regierter Staat wie Frankreich heute seinen Gemeinden, Départements und Regionen volle Selbstverwaltung und parlamentarische Repräsentanz einräumt. Das zeigt, wie stark der Wunsch geworden ist, Konflikte und Probleme nicht ausschließlich auf der Ebene des Zentralstaats zu lösen (der damit überfordert wäre); es zeigt aber auch das gewachsene Selbtbewußtsein der Regionen, Départements und Gemeinden, die sich heute zutrauen, für eine Politik »vor Ort« die nötigen Energien mobilisieren zu können.

V.

Stellen wir zum Schluß die Frage: Wird die Bildung von Regionen mit eigenen Volksvertretungen in Frankreich auch auf den Zentralstaat zurückwirken? Und wenn ja, in welchen Formen?

Die Frage ist Deutschen ebenso geläufig wie Franzosen neu und vielleicht fremd. In Deutschland wirkt das föderative Prinzip nicht nur von oben nach unten, als eine Kraft der Dezentralisierung; es wirkt auch von unten nach oben. Die Länder sprechen bei der Willensbildung des Gesamtstaats mit. Die Ländervertretung, der Bundesrat, hat eine starke Stellung im Gesetzgebungsverfahren. Viele Gesetze sind zustimmungspflichtig. Und der Bundesrat kann durchaus andere Mehrheiten haben als der Bundestag. So wird die territoriale Gliederung mit ihren zwei Entscheidungszentren (Bund und Länder) auch als Element der funktionellen Gewaltenteilung an der Staatsspitze wirksam. Manche meinen sogar, die Länder kompensieren durch ihre Mitsprache im Gesamtstaat just das, was ihnen an originärer Staatssubstanz verlorengegangen sei. Es gibt darüber hinaus eine breite Selbstkoordinierung der Länder durch ständige Konferenzen der Ministerpräsidenten und der Fachminister – man hat von einem partiellen dritten Entscheidungszentrum, einem »Einschieben staatenbündischer Schichten« zwischen Gesamtstaat und Gliedstaat gesprochen (Peter Lerche).

In Frankreich werden sich die Konferenzen der Präsidenten der Regionen und Départements sicher nicht in gleichem Maße institutionalisieren. Dennoch mag die oben gestellte Frage erlaubt sein: Kann man sich wirklich denken, daß ein Umbau der Regionen zu Gebietskörperschaften samt zugehöriger Parlamentarisierung ohne Wirkungen für den Gesamtstaat bleibt? Zumindest Beziehungen der Regionen untereinander werden sich entwicklen – wie es sie ja, sogar länderübergreifend, da

und dort in Europa auf den Gebieten des Verkehrs, der Wirtschaft bereits gibt; man denke bei uns an die Arge Alp, die Arbeitsgemeinschaft Alpenländer. Die »dritte Ebene« zwischen Kommunen und Zentrale wird erstarken. Sie wird aber wohl nicht so stark werden, daß sie in einer Weise in Paris Mitsprache verlangt, die der Mitwirkung der deutschen Länder an der Formung des Bundeswillens entspricht. Denn die Entstehungsgeschichte der Regionen – um es zu wiederholen – folgt ganz anderen Gesetzen als die Entstehungsgeschichte der Länder (und des Bundes!) in Deutschland.

Es ist ein großer Unterschied, ob ein Einheitsstaat sich dezentralisiert und damit den Versuch macht, eine vorgegebene Einheit besser zu organisieren und zu gliedern, oder ob ein Bundesstaat es unternimmt, aus einer komplexen Vielfalt unterschiedlicher Kräfte eine staatliche Einheit erst entstehen zu lassen. Im ersten Fall steht der Aspekt der Dezentralisierung im Vordergrund, im zweiten Fall kommt das föderalistische Prinzip unmittelbar zur Geltung. Ein föderaler Staat wie die Bundesrepublik Deutschland braucht sich nicht zu dezentralisieren – er *ist* dezentralisiert. Ein Zentralstaat wie Frankreich kann sich dezentralisieren, muß es aber nicht – schließlich ist die Französische Republik kein Bundesstaat. So hält sich denn auch die gegenwärtige Dezentralisierung in Frankreich behutsam im Bereich des Organisatorischen, Zweckhaften, Politischen, während ein Umbau der föderalen Ordnung in Deutschland (den gegenwärtig niemand anstrebt) ohne Zweifel die Staatssubstanz berühren würde. Deswegen kann man Dezentralisierung und Föderalismus nicht ohne weiteres gleichsetzen, deswegen bietet unser Thema sehr verschiedene Aspekte in Frankreich und Deutschland.

STELLUNGNAHMEN

Kardinal Ratzinger hat mit großer Souveränität und wohltuender Klarheit die »Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums« dargestellt.[1] Zu diesem Zweck hat er auch versucht, »wenigstens in großen Zügen die Linien und Ströme zu erkennen, die ins Konzil hineinführten« (S. 41). Er beschränkte sich dabei auf die Zeit zwischen 1920 und 1960. Die kurzen Hinweise auf J. A. Möhler und Kardinal Newman zeigen jedoch, daß sich manche Linien und Ströme bis ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen lassen. Daher möchte ich auf eine Quelle hinweisen, die mir durch meine Arbeit über »Franz von Baader und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs« (Münchener Theologische Studien, Hist. Abt., 18. Band) näher bekannt ist: das organische Verständnis von Gemeinschaft und Geschichte in der Zeit der Romantik. Baader war durchdrungen von der »großen, der Religion zugrunde liegenden Idee, daß die Menschenindividuen bleibende Gliedmaßen eines bleibenden Organismus, dessen Haupt Christus ist, werden sollen« (zit. S. 43). Auf diesem Hintergrund wird nicht nur die Vorstellung von der Kirche als dem mystischen Leib Christi verständlich, sondern auch der Zusammenhang zwischen Ekklesiologie und Eucharistie. Baader äußerte sich dazu in der Schrift »Sur l'Eucharistie« (Würzburg 1815): »Gleichwie die Speise die tätigen Beziehungen des einzelnen Geschöpfs mit seinem schöpferischen Prinzip unterhält, so vereinigen sich mehrere Geschöpfe durch Teilnahme an demselben Mahl unter sich selbst, um ein inniges Band zu knüpfen oder ein wahres organisches System zu bilden, dessen speisen-

1 In dieser Zeitschrift 1/86, S. 41-52.

des und vereinigendes Prinzip das Oberhaupt ist, oder auch ein Körper, wovon jenes Prinzip das Haupt ist. Dasselbe Brot ernährt uns, sagt der Apostel, wir sind also auch nur ein einziger Körper« (zit. S. 44).

Allerdings hatte Baader – zumindest in seiner pietistisch-subjektivistischen Periode (bis 1822) – noch keinen klaren katholischen Kirchenbegriff; unter dem Einfluß der damaligen Erweckungsbewegung fehlte ihm das rechte Verständnis für das kirchliche Amt. Der Blick auf Baader läßt nicht nur wertvolle Impulse erkennen, die in die liturgische und ökumenische Bewegung bis hin zum Zweiten Vatikanum eingegangen sind, sondern auch manche Gefahren, die sich aus der Überbewertung subjektiver Innerlichkeit ergeben. Religiöses Gemeinschaftserlebnis und Geschichtsbewußtsein sind wichtige »Fermente« für die Entwicklung der Theologie (eine Schrift Baaders trägt den bezeichnenden Titel »Fermenta Cognitionis«); sie können jedoch auch zu einem »Sprengstoff« für die Kirche in ihrer vorgegebenen hierarchischen Struktur werden. Daher betont Kardinal Ratzinger unter Berufung auf eine Äußerung des Konzils mit Nachdruck: »Zwei Elemente sind hier wichtig: Die Gemeinde muß ›rechtmäßig‹ sein, damit sie Kirche sei, und rechtmäßig ist sie ›in der Verbundenheit mit den Hirten‹« (S. 45).

Friedrich Hartl

Franz König, geboren 1905 in Rabenstein, 1956 Erzbischof von Wien, 1958 Kardinal, 1985 emeritus.

Die Beiträge auf Seite 204 (Dei Verbum) und Seite 207 (Instruktion) sind entnommen der Veröffentlichung des Verlages Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1985, Dogmatische Konstitution Über die Göttliche Offenbarung »Dei Verbum«. Einführung und Kurzkommentar von Walter Kirchschläger.

Ignace de la Potterie SJ, geboren 1914, lehrt Neutestamentliche Theologie am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Den Beitrag auf Seite 209 übersetzte aus dem Französischen August Berz.

Den Beitrag auf Seite 225 übersetzte aus dem Italienischen August Berz.

Der Beitrag auf Seite 243 ist die um Anmerkungen erweiterte Fassung des Referates, das Kardinal Ratzinger am 17. November 1985 anläßlich des VIII. Internationalen Kongresses für Kirchenmusik in Rom gehalten hat.

Josef Stallmach, geboren 1917 in Hindenburg, lehrte als ordentlicher Professor von 1965 bis 1985 Philosophie an der Universität Mainz. Der Beitrag auf Seite 271 ist entnommen der Sammlung Erlebnisberichte (Hrsg. Rolf Eilers), Löscht den Geist nicht aus. Der Bund Neudeutschland im Dritten Reich. Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1985.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Franz Greiner. Anschrift des Verlags: Sürtherstr. 107, 5000 Köln 50, Tel.: 02 21-39 29 13; der Redaktion: Heigelstr. 4, 8000 München 90. Tel.: 0 89 - 64 46 92. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 12,–; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 50,–; für Studenten DM 32,–, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft Fr. 11.–; Jahresabonnement Fr. 49.–, einzahlbar bei Postscheckkonto Basel 40-11.07; für Österreich entsprechend S 70.–; S 350.–, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand: Köln (für die Leistungen des Verlages Bonifatius-Druckerei Paderborn)

Für Herstellung: Vertrieb und Inkasso: Verlag Bonifatius-Druckerei GmbH, Liboristr. 1-3, 4790 Paderborn
Gesamtherstellung: Bonifatius-Druckerei GmbH Paderborn

Mystiken des Ostens und christliche Spiritualität

Von Jan Hendrik Walgrave

Als ich letzthin eine katholische Buchhandlung betrat, erblickte ich, auf einem besonderen Tisch zur Schau gestellt, eine große Anzahl von Büchern, die sich mit den mystischen Religionen des Ostens befassen: Textausgaben, Handbücher, Monographien, Einführungen. Nach Werken christlicher Theologie mußte ich jedoch zunächst suchen. Darin liegt ein Zeichen unserer Zeit, das man zu deuten hat, um daraus gewisse geschichtliche und praktische Schlußfolgerungen zu ziehen.

Ich erinnerte mich daran, daß schon 1947 ein großer holländischer Schriftsteller, Simon Vestdijk, in seinem Buch »De toekomst der religie« (»Die Zukunft der Religion«) die Meinung geäußert hatte, die christliche Religion sei als eine metaphysische Religion dem Untergang geweiht, und eine mystische Religion nach Art des Buddhismus habe eine gewisse Chance, die westliche Welt zu erobern.[1] Es wäre aufschlußreich, diese Auffassung im Licht des säkularistischen Geistes, der sich seither entwickelt hat, von neuem zu prüfen. Unter »metaphysischer Religion« verstand Vestdijk die Verehrung eines metaphysischen, übernatürlichen Wesens, d.h. eines transzendenten Gottes, dem der Mensch sämtliche Vollkommenheiten zuerkennt, die Gegenstand seiner eigenen tiefen Sehnsüchte sind. Infolgedessen verneigt er sich vor ihm und erwartet von ihm sein Heil. Das ist die Idee Feuerbachs. Indem der Mensch sich einen Gott schafft, entfremdet er sich von dem, was er selbst ist. Eine mystische Religion wie der Buddhismus hingegen läßt, so Vestdijk, keine Projektion und Entfremdung zu; in ihr versucht der Mensch sein wahres Wesen in sich selbst und durch sich selbst zu verwirklichen. Man kann sich also fragen, ob nicht unsere säkularisierte Welt, die von Gott unabhängig sein will und mit einem transzendenten Gott nichts mehr anzufangen weiß, nicht eine religiöse Leere geschaffen hat, die durch eine atheistische Mystik gefüllt werden könnte.

Auf den ersten Blick hin fühlt man sich eher geneigt, diese Frage mit Nein zu beantworten. Das tiefe Streben unserer säkularisierten Welt und das der Mystiker des Ostens scheinen doch in diametralem Gegensatz zueinander zu stehen. Der westliche Mensch, der sich von Gott frei gemacht hat, versteht seine Vollkommenheit, sein Heil als eine kollektive Zukunft, die in der Geschichte und durch die der Geschichte innewohnenden Kräfte zu verwirklichen ist. Wir müssen die physische und gesellschaftliche Welt verändern,

1 In der »Tijdschrift voor Filosofie« XI (1949), S. 63-72, habe ich eine kritische Analyse dieses Buches vorgenommen.

indem wir technische Mittel, die uns eine ganz extravertierte, der äußeren Welt zugewandte exakte Wissenschaft verschafft, zweckmäßig anwenden. Somit handelt es sich um ein kollektives, geschichtliches Heil, das durch die rigorose Anwendung einer Erfahrungswissenschaft herbeizuführen ist. Der Buddhismus hingegen lehrt, wenigstens in seiner Urform, ein solitäres Suchen nach dem Heil. Man erreicht dieses Heil, indem man jegliche Bindung an die äußere, geschichtliche Welt radikal aufgibt, und auf dem Weg über eine Meditation, eine innere Konzentration, die zur Erleuchtung führen soll, das heißt, zur Aufgabe aller irdischen Illusionen. Somit geht es um ein individuelles, ungeschichtliches Heil, das durch die Ausübung gewisser introvertierter Techniken zu schaffen ist.[2]

Es scheint, man könne sich kaum eine radikalere Unverträglichkeit vorstellen. Und doch könnte es der euklidischen Geometrie zum Trotz der Fall sein, daß diese divergierenden Linien schließlich aufeinandertreffen. Sehen wir nicht, wie sich vor unseren Augen diese mystizistische Welle entwickelt, die sich dem Osten zuwendet? Handelt es sich bloß um eine gewisse Pose, um eine vorübergehende Mode? Ich glaube nicht.

Wie soll man sich das dann erklären?

Der westliche Mensch beginnt heute innezuwerden, daß er, indem er sein Leben allzu ausschließlich nach außen verströmen ließ, etwas sehr Wertvolles verloren hat: seine Seele. Besteht nicht darin die eigentliche Entfremdung: der Verlust seiner selbst in der Außenwelt? Da der Mensch Mensch ist, scheint er eines gewissen geistigen Lebens, einer Kultur der Innerlichkeit zu bedürfen, um sein geistiges Gleichgewicht aufrechtzuerhalten, um seine geistige Gesundheit zu bewahren, um der Verzweiflung zu entrinnen. Der westliche Mensch unserer Zeit leidet an der Angst vor der inneren Leere.

Ich sage nichts Neues, wenn ich behaupte, daß der moderne Mensch inmitten des Luxus, den ihm unsere Konsumgesellschaft anbietet, im allgemeinen – unruhig, angstvoll – von Verzweiflung bedroht, von einem vagen Gefühl, daß die Welt und das Leben absurd sind, bedrückt ist. Geradezu eine kleine Armee von Philosophen und großen Denkern wiederholen es uns beständig und machen uns unablässig darauf aufmerksam. Es handelt sich um den »Zusammenbruch der Grundlagen«, von dem P. Tillich spricht und der die apologetische Achse seiner Theologie bildet.[3]

---

2 Von uns aus gesehen ist zweifellos auch heute noch eines der erhellendsten Bücher das von H. de Lubac, La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident (Paris 1952). Unter den Hunderten von Darlegungen der buddhistischen Lehre könnte der Leser wegen ihrer Klarheit, Kürze und Genauigkeit z. B. die beiden folgenden wählen: A. Bareau, La mystique Bouddhiste. In: La mystique et les mystiques (Brüssel/Paris 1965), S. 669-729; P. T. Raju, The Philosophical traditions of India (London 1971), S. 113-133.

3 Die Sammlung von Predigten »The Shaking of the Foundations« (London 1949) ist immer noch der sicherste Weg, um in diesen Aspekt der Theologie Tillichs einzutreten.

Der moderne Mensch ist also auf der Suche nach seiner verlorenen Seele, und da scheinen ihm die Mystiker des Ostens, ohne ihm einen belastenden Gott aufzuerlegen, diese seelische Ergänzung zu bieten, deren er nach Ansicht von Bergson bedarf, um den Gefahren einer allzu ausschließlich technischen Zivilisation zu entrinnen.

Ich frage mich unaufhörlich, ob nicht dieses Donnerrollen, diese Erdstöße, diese Kontestationswogen, an denen unsere entwickelten Länder leiden, sich, vor allem bei der Jugend, ausreichend erklären lassen durch den Konflikt zwischen dem Wissen um die Ungerechtigkeiten auf dieser Welt und dem Erwachen eines Gefühls universaler Brüderschaft. Stellen wir uns einmal vor, die beste der möglichen Welten, die dem Modell der perfekten Sozialisation entspricht, sei eines Tages verwirklicht: »der Glaspalast«, von dem Dostojewski sprach. Wären darin die Menschen von selbst glücklicher, zufriedener, besser? Hätten wir dann den Himmel auf Erden? Ich vernehme die pessimistischen Stimmen gewisser sehr kompetenter Leute, z. B. der Vertreter der Schule der kritischen Soziologie, die mir ins Ohr flüstern, daß dies vielmehr eine Hölle sein könnte. Das war schon die Antwort des großen russischen Romanciers, den wir eben anführten.

Die Erdstöße, die das Gebäude unserer überorganisierten Welt erschüttern, müssen etwas Tieferes, Wesentlicheres zur Ursache haben. Es sieht ganz so aus, als ob der moderne Mensch, da er sich auf der Suche nach einem irdischen Paradies allzuweit auf den Weg der totalen Extraversion hinausgewagt hat – einen Weg, von dem es keine Rückkehr mehr gibt, sagt man uns –, nun angesichts dieser mit seinen eigenen Händen geschaffenen Welt, deren Gefangener er aber jetzt geworden ist, von Furcht erfaßt würde. In ihrem Schwung, kraft der Geschwindigkeit, in die sie geraten ist, treibt diese Welt einer Zukunft entgegen, wo auf dem blauen Himmel schöner Utopien sich gewisse Schatten von Gefahren abzeichnen, die sie sich kaum vorzustellen wagt.[4]

Wohin soll man flüchten? Was für ein Platz bleibt einem noch, um sich vor den von draußen drohenden Gefahren in Deckung zu bringen? Nicht die Welt der Natur. Dieser Durchgang ist verboten. Sie selbst ist durch das unerbittliche Voranschreiten unserer Zivilisation allzusehr bedroht. Vielleicht bleibt einem nur eine innere Welt, die nicht in den Prozeß des materiellen Universums verwickelt ist, eine Welt, die den Menschen des Westens allzu unbekannt ist, eine Welt, die von den allmächtigen wirtschaftlichen Bestrebungen verdrängt worden ist, die man aber vielleicht wieder entdecken und unter der Leitung von Meistern des Ostens erforschen könnte, um darin eine menschliche Behausung zu finden, die vor den Angriffen von außen geschützt

4 In bezug auf diese Situation ist das klarste, schrecklichste und zynischste Buch, das ich kenne, das von Ernst Gellner, Legitimation of Belief (Cambridge 1975).

ist. Aldous Huxley, der zuerst »The Brave New World« geschildert hat, auf die er unsere wissenschaftliche Zivilisation zuschreiten sah, und der sich dann davon ab- und den Regionen der Mystik zugewandt hat, ist nur ein Beispiel unter vielen anderen für die mystische Bewegung, die wir miterleben.

Somit legen wir, um damit zu beginnen, eine vorläufige allgemeine Hypothese vor. Das Rennen nach den Mystikern des Ostens erklärt sich dadurch, daß der Mensch des Westens, der mit dem transzendenten Gott nichts mehr anzufangen weiß, von einem doppelten Entsetzen gepackt ist: einerseits vom Schauder über die innere Leere, deren er nach und nach innewird; andererseits von der Enttäuschung, die ihm die Vorahnung der letzten Konsequenzen einer ausschließlich extravertierten technischen Zivilisation einflößt. Er sucht die Leere auszufüllen und sich aus der Reichweite der Gefahren zu bringen, die sein Dasein bedrohen.

Das Versagen des Christentums

Und das Christentum? Wir haben nicht an das Christentum gedacht. Hat es in der eben geschilderten Situation dem Menschen wirklich nichts mehr zu bieten? Ist die große Religion des Westens nicht mehr imstande, die Probleme zu lösen, in die sich der Mensch des Westens verstrickt hat?

Um auf diese Frage zu antworten, muß man sich die Situation klarmachen, in der sich das Christentum in der heutigen Welt befindet. Zu diesem Zweck müßte man zeigen, wie sich das Christentum seit der großen Krise der Renaissance allzusehr zum Komplizen dieser extravertierten Zivilisation gemacht hat, die sich heute am Menschen rächt. Da es an den gleichen Übeln leidet, kann es ihnen schwerlich abhelfen, ohne zunächst sich selbst gründlich davon zu reinigen. Wenn ich dies sage, verspüre ich ein großes Unbehagen, denn ich fühle sehr klar, daß ich, damit ich richtig verstanden werde, daran endlose Unterscheidungen und Nuancen anbringen müßte. Suchen wir uns so einfach wie möglich auszudrücken.

Die Renaissance ist durch eine sehr tiefe Veränderung in der Geisteshaltung des westlichen Menschen charakterisiert oder, wie man heute sagt, in seinem Selbstverständnis. Diese Art und Weise, wie man sich sieht und versteht, ist humanistisch in einem Sinn, der näher zu erklären ist.[5] Im Christentum des Altertums und Mittelalters betrachtete und verstand sich der Mensch als ein Wesen, das kraft seiner Menschennatur für Gott da ist. Die einzige Seligkeit, die für ein Wesen wie der Mensch sich denken ließ, war die ewige Vereinigung mit Gott, die in der Kirche durch die Beteiligung an ihrem

5 Ich gebe zu, daß es auch einen christlichen Humanismus gibt, und ich habe ihn seit meinen ersten Veröffentlichungen unablässig in Schutz genommen.

Kult und ihren Sakramenten vorweggenommen wurde. Dieses Selbstverständnis war – das ist klar – tief mystisch. Der aus der Renaissance hervorgegangene moderne Mensch hat von sich nicht mehr diese theozentrische Auffassung. Sein Selbstverständnis ist nun autozentrisch: Der Mensch ist von Natur aus ein Wesen, das für sich selbst da ist. Als Mensch könnte er perfekt und vollkommen glücklich sein auch ohne diese Vereinigung mit Gott, zu der man in Christus kraft seines Todes und seiner Auferstehung gelangt. Kardinal Cajetan sowie sein aristotelischer Mitschüler Pietro Pomponazzi versichern uns dies ausdrücklich. Daraus folgt logisch, daß das ewige Leben, die vergöttlichende Vereinigung mit Gott, die im patristischen und mittelalterlichen Denken des Christentums die einzig mögliche Bestimmung der menschlichen Natur ist, nun in bezug auf diese Natur als überflüssig, als »ewig überschüssig« erscheint. In dem, was wir dem Ursprung und dem tiefen Wesen nach sind, bedürfen wir ihrer nicht. Warum also sollten wir darum besorgt sein? Und so ist es denn auch gekommen. Die Christen haben ihren Glauben an das ewige Leben weiterhin bekannt, doch für den modernen Menschen ist dieser Glaube mehr und mehr ein toter oder beinahe toter Glaube geworden.[6]

Der Logik dieser humanistischen Option entsprechend wendet der westliche Mensch also seine Bemühungen einer inframystischen Bestimmung zu, einer Bestimmung, die er mit seinen eigenen Kräften zu verwirklichen vermag; einer irdischen Bestimmung, für die er selbst die Verantwortung zu übernehmen hat. Gewiß ist anfänglich Gott immer noch da, doch ist es eigentlich nicht mehr ein Gott, zu dem man mit allen Kräften strebt; es ist ein Gott, der uns begleitet und unterstützt. Das Wort »Gnade«, das vorher vor allem das Geschenk der Vergöttlichung bezeichnete, besagt nun in erster Linie eine Hilfe, um unsere Pflichten zu erfüllen. Es ist ein Gott, der uns am Ende des Weges erwartet, um über unsere Taten zu richten, das Böse zu bestrafen und das Gute zu belohnen. Welche Veränderung der Sehweise!

Der Mensch fühlt sich zunächst noch zu schwach, um aus eigenen Kräften eine Bestimmung zu erfüllen, die nun als eine mehr irdische und natürliche Aufgabe angesehen wird; sie hat zwar noch im Hintergrund ein recht vages Jenseits, das aber nach und nach seine inspirierende Kraft verliert.

Von hierher begreift man leicht, wieso und warum der heutige Mensch, nachdem er durch den blendenden Fortschritt der Naturwissenschaft seine

---

6 Um diese unwahrscheinliche Geschichte besser zu kennen, vergleiche man eine allgemeine Darstellung in den Studien von H. de Lubac, Surnaturel (allgemeiner; Paris 1946) und Augustinisme et théologie moderne (mehr auf die Neuzeit beschränkt; Paris 1965). Die Geschichte des Problems in der späteren scholastischen Theologie wurde glänzend beschrieben von Juan Alfaro in Lo Natural y lo Sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomas hasta Cayetano (Madrid 1952). Wir haben dieses Thema behandelt in unserem Buch »Geloof en theologie in de crisis« (Kasterlee 1966).

wenigstens im Prinzip vorhandene Allmacht gegenüber der Natur entdeckt hat, zum Gefühl gelangt ist, daß er im Grunde nicht einmal mehr einer göttlichen Hilfe bedarf. Alles, die Geschichte wie die Natur, spielt sich ganz so ab, als ob es Gott nicht gäbe. Man kann ganz gut ohne einen solchen Gott auskommen oder ihn mit dem Mysterium des Ursprungs und der kosmischen Macht identifizieren, der man wohlweislich kein allzu persönliches Antlitz gibt! Es handelt sich mehr um ein göttliches Prinzip, das im Kosmos und im Menschen tätig ist, an das man aber keine Gebete mehr zu richten braucht. Somit befinden wir uns in der radikalen säkularistischen Theologie mit ihren Sprüchen vom Tode Gottes und der Heraufkunft des Menschen. Der Mensch erreicht heute das Vernunftsalter. Er gelangt zu dieser vollen Reife, die es ihm ermöglicht, sein Schicksal ganz in die eigenen Hände zu nehmen, ohne irgendeine Fremdbestimmung zuzulassen. Es sind Theologen, die uns das sagen. Ich sage nicht »die Theologie«, sondern denke an gewisse einflußreiche Theologen, die zwar Gott nicht leugnen, das herkömmliche Dogma nicht direkt angreifen, aber alle diese Dinge in Klammer setzen. Sie gelten nicht mehr als wesentlich, doch können sie noch als symbolische Darstellungen oder Mythen dienen, die dazu gut sind, Stoff für die Phantasie zu liefern und den Willen im Hinblick auf das Wesentliche – die Nächstenliebe oder die Liebe zur Menschheit – zu stärken. So wird die christliche Glaubenslehre auf das Gebot einer tätigen Liebe verkürzt, die sich vom Beispiel Christi, des großen Revolutionärs (»il capovolgitore«, wie schon Papini ihn nannte), inspirieren läßt und sich ganz in den Dienst dieser großen Hinbewegung auf eine bessere Welt stellt, worin sämtliche Ungerechtigkeiten behoben sein werden und für die der Marxismus selbst in den Augen von Christen als die exemplarische Ausdrucksgestalt gilt. Der Glaube besteht im eschatologischen Anstreben einer rein menschlichen besseren Welt; die Hoffnung besteht im Vertrauen auf das schließliche Gelingen dieses Unternehmens; die Liebe in der Kraft, die uns drängt, es zu verwirklichen. Der Inspirator dazu ist der Christus der Geschichte. Und die Theologie besteht in einer Gesellschaftskritik.

Um ein bezeichnendes Beispiel vorzulegen: Vor einigen Jahren konvertierte ein Professor von Cambridge, R. B. Braithwaite, der Verfasser eines vielberedeten Buches über die Methode der exakten Wissenschaften, zum Christentum. Die ganze Universität lief hin, um seiner Taufe beizuwohnen. Er erklärte, was er unter Christentum verstehe. Das Christentum sei nicht und fordere keineswegs die Annahme einer religiösen Lehre von einem transzendenten Gott. Es bestehe wesentlich in einem sittlichen Willen: im Entschluß zu einem »agapeistic way of life«, zu einem von der Agape, von der Nächstenliebe, geprägten Lebensstil. Die Berichte des Evangeliums und die Lehren der Kirche seien nur »stories«, Erzählungen, über die man mit Gewinn meditieren könne, um den sittlichen Grundentscheid in sich zu

bestärken. Das ist nur ein sehr klares Beispiel unter Dutzenden, die ich anführen könnte.[7]

Daraus läßt sich also schließen, daß die wissenschaftliche und technologische Extraversion der westlichen Zivilisation von einer theologischen Reflexion begleitet wurde, die sich mit ihr solidarisierte und sie zu rechtfertigen und ihr eine tiefere Inspiration zu geben versuchte. Es liegt auf der Hand, daß das Christentum, soweit es sich zum Komplizen dieser einseitigen Extraversion gemacht hat, in sich nicht die notwendigen Kräfte aufweist, um die innere Leere, die der Mensch von heute zu verspüren beginnt, zu füllen.

Wir schließen den zweiten Teil unserer Darlegung mit zwei Schlußbemerkungen ab. Erstens liegt es mir fern, die Theologie zu schelten, die unter der Bezeichnung politische Theologie oder Befreiungstheologie oder Theologie der irdischen Hoffnung auftritt. Ich bin der Ansicht, daß eine kraftvolle Kritik der Ungerechtigkeiten unserer Gesellschaft und eine geballte und organisierte Aktion, um hienieden eine bessere Welt zu schaffen, eine der dringlichsten Aufgaben des christlichen Denkens und Handelns von heute ist. Was ich tadle, ist das offensichtliche Vergessen des Primats des Geistigen, die Blindheit gegenüber der Evidenz, daß selbst das Gelingen des irdischen Unternehmens ein Kraftschöpfen aus den tiefen mystischen Wurzeln voraussetzt und erheischt, aus denen das echte Christentum hervorgegangen ist.

Zweitens will ich nicht insinuieren, daß die christliche Theologie als ganze für den säkularistischen Geist verantwortlich sei, den ich eingeklagt habe. Im allgemeinen widersetzt sich die christliche Theologie der säkularistischen Strömung kraftvoll. Diese Strömung übt mehr einen diffusen, sehr anonymen und stillen, doch sehr weiten Einfluß auf die Geisteshaltung des christlichen Volkes aus. Sie fügt dem Herzen der westlichen Religion eine gefährliche, tiefe Wunde zu. Das Denken der großen Berufstheologen, der protestantischen so gut wie der katholischen, ist nicht so sehr von Säkularismus angesteckt. Jedoch besteht ein gewisser Bruch zwischen dieser Theologie und dem christlichen Volk, ein Kommunikationsmangel. Vor allem die mittlere Zone, die Zone zwischen der Theologie und dem christlichen Volk, scheint mir geistlich und intellektuell durch das liberale säkularistische Denken aus der Bahn gebracht, das heute die christliche Welt aufwühlt.

7 R. B. Braithwhaite, An Empiristic's View of the Nature of Religious Belief (Cambridge 1955). Man könnte noch Bücher anführen, die wenigstens eine gewisse Religiosität zu retten suchen, die zwar sehr vage ist, aber doch nicht auf sittliches Verhalten verkürzt ist: T. R. Miles, Religion and the scientific Outlook (London 1959); J. H. Randall jun., The Role of Knowledge in Western Religion (Boston 1958) usw.

Mystische Lehren des Ostens

Wir haben den Gedanken geäußert, daß der westliche Mensch von einem zweifachen Schrecken befallen ist, der durch die gänzliche Lebensverströmung nach außen verursacht wird: Einerseits graut es ihm vor der inneren Leere, andererseits beunruhigt er sich über die düsteren Aussichten, die sich ihm auftun infolge der Dialektik, die durch seinen Willen zur Macht über die materielle Welt ausgelöst worden ist. Dies könnte gewisse Strebungen nach Innerlichkeit erklären. Das war der erste Schritt unseres Deutungsversuches. Die christliche Religion erscheint unfähig, diesem Bedürfnis zu entsprechen, weil sie sich mit der Extraversionsbewegung, die unseren Zivilisationsentwurf charakterisiert, allzusehr solidarisiert hat. Die Ausarbeitung dieses Gedankens stellt den zweiten Schritt unserer Deutung dar.

Um die durch den zunehmenden Einfluß der Mystiken des Ostens geschaffene Situation zu beurteilen, müssen wir nun versuchen, etwas von ihrer Natur zu verstehen. In mehreren seiner Werke legt R. C. Zaehner, Professor in Oxford, eine bequeme Unterscheidung vor: die zwischen prophetischen und sapientialen Religionen. In seiner Einleitung zu »Concise Encyclopedia of Living Faiths«[8] charakterisiert er sie wie folgt: »Der ersten (prophetischen) Religion geht es darum, die Initiativen Gottes gegenüber seinem erwählten Volk zu schildern, wobei beide als objektive Wirklichkeiten betrachtet werden; die andere hingegen hat, wenigstens in ihren Urphasen, kein Wissen um einen Gott, der eine äußere Wirklichkeit wäre; sie legt kein Gewicht auf die Geschichte, erblickt im Menschenleben keinen Plan. Vielmehr behauptet sie, daß das Heil darin besteht, aus einem unerträglichen Dasein sich in einen Daseinszustand zu flüchten, der unbedingt ist, außerhalb von Raum und Zeit liegt und worin das Leiden und die trügerischen Freuden, die bloß eine Maskierung des Leidens sind, ein Ende haben« (15). »Der erste Typus behauptet, eine direkte Offenbarung des einzigen wahren Gottes an den Menschen zu sein« (17). »Im zweiten ist selbst dem Bedürfnis nach einer Offenbarung ein Ende gemacht« (18). »Dem ersten zufolge lebt der Mensch nur ein einziges Mal, und es ist seine gebieterische Pflicht, den Willen Gottes zu tun, der sich ihm offenbart und ihm seinen Willen zu erkennen gibt; den anderen zufolge hingegen ist der Mensch in einem endlosen Reinkarnationskreislauf gefangen, für den Gott (falls er existiert) oder die Natur verantwortlich ist; sein Interesse sowie sein Heil bestehen darin, dieser grauenhaften absurden Kreisbewegung ein Ende zu machen. Im einen Typus stehen Gott und der Mensch einander gegenüber als Meister und Knecht; für den anderen gibt es entweder keinen Gott oder, falls es einen gibt, ist der Unterschied zwischen ihm und der menschlichen Seele unwesentlich« (18).

8 London 1959.

Diese Beschreibung der sapientialen Religion hat nur einen annähernden allgemeinen Wert. Die konkreten Religionen, die durch diesen gemeinsamen Nenner bezeichnet werden, sind sehr unterschiedlich. Es gibt solche, die, wie z.B. die indische Bhakti-Religion oder gewisse Formen des späteren Buddhismus, eindeutig monotheistisch sind. Doch von den beiden Religionen, die auf die westliche Welt einen besonders starken Einfluß auszuüben scheinen, ist die eine (der Yoga), obwohl in einem gewissen Sinn monotheistisch, dies nicht vom Wesen her, und die andere (der Zen-Buddhismus) ist eindeutig atheistisch. Versuchen wir, die allgemeinen Wesenszüge zu skizzieren.

Gewisse Yoga-Übungen, die Leibesübungen *(hatha-yoga)* sind im Westen sehr bekannt und werden viel geübt. Es handelt sich dabei um unbewegliche Körperhaltungen und um Methoden, das Atmen zu kontrollieren. Sie sind für den Raja-Yoga, den königlichen Yoga, nur Vorübungen. Der Yogasutra oder der Yoga-Katechismus von Patanj weist nur in ein paar Worten darauf hin.[9] Das Hauptbestreben richtet sich auf die innere Konzentration (Schließen wir die Fenster und Fensterläden zu der Außenwelt hin!), auf die Kontemplation oder Meditation *(dharma),* die im *samadhi* endet, d.h. in einem zunächst bewußten, sodann unterbewußten Zustand, worin der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt völlig beseitigt ist.[10].

Es ist nicht schwer, die Philosophie zu erfassen, die dieser Art von Übungen zugrunde liegt. Das wahre Ich, die *purusha* oder die Person, die kraft ihrer Natur ewig und von der *prakriti,* d.h. der Materie, unabhängig ist, befindet sich hienieden in einem tief unglücklichen Zustand, da sie in dieser ihr fremden Materie gefangen ist. Infolge dieses Verflochtenseins ist die unsterbliche Seele ihrem eigenen Wesen entfremdet. Statt in einer ununterbrochenen Betrachtung sich ihrer selbst zu erfreuen, wird ihre Aufmerksamkeit zu der Erscheinungswelt des beständigen Wandels abgelenkt, deren Einfluß in ihr das unbeständige schmerzliche Spiel der Leidenschaften entfacht. Die Praxis des Yoga besteht also darin, daß man sich von dieser grauenhaften Verflochtenheit in die Materie befreit und den ursprünglichen, natürlichen Zustand einer ganz unabhängigen, in sich und für sich bestehenden Seinsweise wiederherstellt.

Im Unterschied zu seinem Vorfahren, dem er entspringt, dem *Sankhya* (man spricht oft von *Sankhya-yoga),* ist dieser Yoga in einem gewissen Sinn monotheistisch. Er anerkennt insbesondere die Existenz einer *purusha,* einer Person, einer bevorrechtigten ewigen Seele, die den Fall in die Materie nie erlebt hat. Das Heil besteht jedoch nicht notwendigerweise in einer Gemein-

9 »eine gerade Sitzstellung, eine Kontrolle des Atmens . . .« (Yogasutra. II 29).

10 Der Yoga-sutra selbst kennt zwei Formen des Heils: eine solitäre und eine andere, die durch die Hingabe an den Herrn zustande kommt: »Oder man erreicht die Beherrschung (aller Regungen der inneren Welt) in der Hingabe an den Herrn« (I 23).

schaft, einer persönlichen Beziehung mit dieser göttlichen Seele, sondern darin, daß man sich seiner selbst erfreut.

Man kann unmöglich einen wenn auch noch so kurzen Überblick über sämtliche Hauptmystiken des Ostens vorlegen. Die Erwägung gewisser Formen des Hinduismus wäre sehr aufschlußreich. Doch im Hinblick auf das Ziel, das wir in diesem Aufsatz verfolgen, halte ich mich vor allem beim Zen-Buddhismus auf. *Zen* ist die japanische Transkription des chinesischen *Ch'an*, das seinerseits vom Sanskritwort *dhyan* herkommt, das Betrachtung besagen will. Man begibt sich in die Schule des Zen, weil man sich unglücklich, verzweifelt fühlt. Die Ursache dieser Verzweiflung ist nach einer allgemeinen These des Buddhismus nichts anderes als die partikularisierte Existenz selbst. Unser gewöhnliches Bewußtsein ist in die Grenzen eines kleinen Ich eingeschlossen und wird von den Sorgen eines kurzlebigen Daseins im Schatten des Todes bestimmt. Gewisse Meditationsformen und weitere, manchmal sehr bizarre Übungen sollen zu einer radikalen Bekehrung führen, die nach den einen langsam heranreift, nach den anderen unerwartet plötzlich eintrifft. Diese Bekehrung besteht darin, daß das Bewußtsein, das zunächst auf den beschränkten Horizont des partikulären kleinen Ich begrenzt ist, sich zu den Dimensionen des absoluten, universalen Ganzen ausweitet. Das Klein-Ich, das Subjekt der willentlichen Handlungen, ist bloß eine Illusion. Wenn diese Illusion behoben ist, gehen die Handlungen des Menschen nicht mehr aus seinem partikulären Willen hervor, sondern aus der spontanen Inspiration von diesem Ganzen her, das sein tiefes Ich, sein echtes Wesen ist und mit dem er sich nun identisch weiß. Das ist die endgültige Erleuchtung, die innere Befreiung vom Verhaftetsein an das zum Tod verurteilte illusorische partikuläre Ich. Eine Eigenart des Zen besteht darin, daß er keine besondere, z. B. monastische Lebensweise verlangt. Man widmet sich den gewöhnlichen Pflichten des Lebens, aber dieses Leben entströmt nunmehr einer tieferen, universalen Quelle, welche die Ängste und Sorgen des isolierten Daseins ausschließt. Der Zen läßt sich also mit einem tätigen Dasein in einer säkularisierten Welt ganz gut vereinbaren.[11]

Merken wir uns im Hinblick auf unsere Schlußreflexionen zwei Dinge: Dem Yoga zufolge besteht das Heil nicht wesentlich in einer mystischen Vereinigung mit einem persönlichen Gott; dem Zen zufolge besteht das Heil in einem Überschritt; nicht über die eigene Person hinaus zu einer anderen Person, sondern diesseits der Person einer Inspirationsquelle entgegen, die mit dem Ganzen, mit einem namenlosen Absolutum, identisch ist.

---

11 Die bekanntesten und kompetentesten Werke sind die von D. T. Suzuki. Zu einem tieferen Verständnis vgl. D. T. Suzuki / E. Fromm / R. de Martino, Zen buddhism & Psychoanalysis (New York 1960). Über die Geschichte und den Einfluß des Zen haben wir eines der besten Werke in dem Buch der Leydener Professoren F. Vos / E. Zürcher, Spel zonder snaren (Deventer 1964).

Die Situation und die Chancen der christlichen Mystik

Wie muß man abschließend die Situation der christlichen Religion im Licht der eben angestellten Erwägungen beurteilen, und unter welchen Bedingungen könnte sie den Bedürfnissen, dem Drang und Verlangen nach Innerlichkeit, die sich in unserer Zivilisation äußern, entsprechen?

In seinem monumentalen Werk »The Mystical Element of Religion« unterscheidet Baron F. R. von Hügel, einer der tiefsten und originellsten Denker des Anfangs unseres Jahrhunderts, drei Elemente, die für jede Religion wesentlich sind: das erste ist äußerlich, institutionell und macht sich mit Autorität geltend; das zweite ist rational und philosophisch; das dritte ist das mystische Element.[12]

Diese Dreizahl von Elementen ist nicht nur ein Sachverhalt, den man im Geschichtsstudium feststellt. Sie ist eine Struktur, die mit der Natur der Religion selbst zusammenhängt, wenn man diese in ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Wirklichkeit besieht. Eine lebendige Religion ist unmöglich ohne die gleichzeitige ausgewogene Ausübung dieser drei wesentlichen Funktionen.

Nun aber spielen innerhalb der Religion die drei Elemente nicht von selbst und von Natur aus harmonisch zusammen.

Diese Tendenz zur Unausgewogenheit, die das Menschenleben in allen seinen Erscheinungsformen prägt und der das Leben der irdischen Kirche selbst nicht entfliehen kann, ist auf einer tieferen Ebene zu verstehen. Die dynamische Beziehung zwischen den drei Elementen des religiösen Lebens, die wir angedeutet haben, ist nicht eine Beziehung eines spontan zustandekommenden Gleichgewichts, sondern im Gegenteil eine Beziehung der Gegensätzlichkeit und natürlicher Spannungen. Jedes von ihnen hat eine Tendenz, über die beiden anderen zu dominieren und sie der notwendigen Voraussetzungen, um ihre unerläßliche eigene Funktion fruchtbar auszuüben, zu berauben.

Der Fachausdruck, durch den die heutige Philosophie dieses verwunderliche Gesetz der Wirklichkeit mehr und mehr zu bezeichnen sucht, ist der Begriff »Polarität«. In diesem Begriff liegt offensichtlich eine Metapher, die den Phänomenen des Magnetismus und der Elektrizität entnommen ist. Ohne Kontakt zwischen einem negativen und einem positiven Pol gibt es keinen

12 Fr. von Hügel, The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends. 2 Bände (London/New York 1923). Die Idee der drei Elemente und ihrer notwendigen Spannung im Leben der Kirche entstammt der vielberedeten Preface to the third Edition der Via Media Newmans (1877). Während jedoch Newman das Hirtenamt der Kirche als drittes Element ansieht, erblickt von Hügel es mehr im mystischen Element. Der Unterschied ist nicht sehr groß, weil für Newman die Frömmigkeit und ihre Äußerungen den eigentlichen Gegenstand des Hirtenamtes bildet. Dies läßt natürlich das Problem der Beziehung zwischen der Mystik und dem christlichen Handeln erahnen.

elektrischen Strom. Auf analoge Weise bilden der Kontakt und die Spannung zwischen den gegensätzlichen Elementen oder Tendenzen geradezu das Gesetz jeglichen Lebens, des geistigen so gut wie des materiellen.[13]

Eine sehr summarische Analyse dieses Polaritätsgedankens läßt sich wie folgt wiedergeben:

a) Zunächst besteht eine Einheit, die den gegensätzlichen Tendenzen, worin sich diese Einheit bekundet, vorausliegt. An und für sich, ohne ihre Bekundung in der disharmonischen Vielfalt, würde diese Einheit verborgen, der Erfahrung entzogen bleiben. Diese Einheit ist das Mysterium des Lebens.

b) Diese Einheit bekundet sich, offenbart sich also in einer disharmonischen Vielfalt von Elementen und Tendenzen.

c) Die disharmonische Vielfalt innerhalb der vorausliegenden Einheit ist die Möglichkeitsbedingung der schöpferischen Lebensbewegung. Ohne das Spiel der Gegensätze, ohne die Spannung zwischen den Extremen gibt es kein schöpferisches Leben.

d) Die eine, vorausliegende Macht, die zu ihrer Selbstverwirklichung sich in der disharmonischen Vielfalt bekundet, hat es nicht auf eine Anarchie abgesehen, sondern auf eine auf einer höheren Ebene wiederzufindende Einheit: auf eine kontrapunktische Symphonie, die um so reicher und erhabener ist, je zahlreichere und je stärkere Spannungen sie in sich vereint.

e) Dieses vitale Gleichgewicht erfordert das Funktionieren eines ausbalancierenden Faktors, der in der Natur in dieser unbewußten Weisheit besteht, die man auf der Ebene des tierischen Lebens Instinkt nennt und die auf der Ebene des menschlichen Daseins in der *phronesis,* in der Klugheit in der Ordnung des Handelns besteht und, Newman zufolge, im *illative sense* in der Ordnung der konkreten praktischen Überlegung.

Wenn wir nun einige Augenblicke über die uns zeitlich näherliegende christliche Ära nachdenken wollen, müssen wir im Licht der Idee, die wir im Anschluß an Newman und von Hügel eben entwickelt haben, ein tiefes Ungleichgewicht feststellen, gewiß nicht auf der Ebene der äußeren Organi-

13 Das Polaritätsgesetz als allgemeines Gesetz der Natur und des Lebens ist von den großen Denkern der klassischen Epoche der deutschen Philosophie und Literatur formuliert worden. Goethe hat es in seiner »Farbenlehre« ausgearbeitet und kommt in seinen Gesprächen immer wieder darauf zurück. Die Idee wurde für den großen englischen Dichter-Philosophen, T. Coleridge, einen jüngeren Zeitgenossen Goethes, der stark von Schelling abhing, dermaßen zentral, daß er sich in seinen Hunderten von Anmerkungen dafür eines besonderen Zeichens)—(bedient, um nicht durch eine allzu häufige Verwendung des Wortes Überdruß entstehen zu lassen. Er veranschaulicht treffend den Ursprung und die Natur der Idee, »indem er in allen elektrischen Phänomenen das Wirken eines ›Gesetzes‹ betrachtet, das durch die ganze Natur hindurch herrscht, d.h. das Gesetz der Polarität oder die Bekundung einer einzigen Macht *(power)* durch gegensätzliche Kräfte *(forces)*«. In: Treatise of Method, Ausg. A. D. Snyder, 1936, S. 18. W. Bloch hat die Universalität der Polarität und deren Anwendung in allen Bereichen des wissenschaftlichen Denkens herausgearbeitet. In: Polarität (Berlin 1972).

sation – diese erscheint perfekt, ja allzu perfekt – , sondern auf der Ebene der inneren Struktur, in bezug auf den vitalen Elan einer gesunden Polarisation.

Ließe man es an Respekt fehlen, wenn man zu sagen wagte, daß die Zentralleitung der Kirche die Wesenselemente der christlichen Religion allzu starr und allzu ausschließlich in ihren Händen und ihren Kongregationen konzentriert hatte? Der Theologe erfreute sich nicht der relativen Denkfreiheit, die für ihn notwendig ist, um in der Kirche seine führende intellektuelle Funktion zu erfüllen. Das Handeln litt unter einem klerikalen Dirigismus, der die Laien zu einer rein gehorchenden Unterkirche verkürzte. Und die Mystik? Sie wurde geduldet, manchmal bejubelt, aber unter einer Wachsamkeit, die nicht immer frei von Mißtrauen war. Sie hat ja stets eine Tendenz zu charismatischer Originalität, die über den deutlich gezogenen Rahmen der Institutionen hinausgeht. Vom Protestantismus im Grunde zurückgewiesen und dem katholischen Klerus, der eine gefügigere devote Mittelmäßigkeit vorzog, irgendwie verdächtig, wurde sie nicht als ein notwendiges Element, als die für den Lebenselan der Kirche unerläßliche innere Quelle betrachtet. Übrigens beraubten die Armseligkeit und Dürre der Theologie sie der Nahrung, welche die heilige Theresia von Ávila noch als für ihr inneres Blühen unerläßlich ansah. Die zwangsläufige Folge dieser Situation war eine mehr aktivistische Kirche, die des mystischen Saftes, der den Tiefen der Seele still entsteigt, und der theologischen Klarheit, die von oben in ein lebendiges, wohlartikuliertes Denken einstrahlt, entbehrend, sich als unfähig erwiesen hat, dem Druck eines säkularistischen Aktivismus zu widerstehen.

Das *aggiornamento,* dessen wir bedürfen, besteht also in erster Linie darin, daß in der Kirche ihre vitalen Polaritäten wiederhergestellt werden, so daß unter gegenseitiger Korrektur jedes Element sich nach seinen eigenen Gesetzen entfalten kann in der relativen Autonomie, deren es bedarf, um seinen Beitrag zur Auferbauung der Kirche leisten zu können. Man muß auf der Ebene der irdischen Wirklichkeit die Kontraste und Gefahren akzeptieren, die sich aus den gegensätzlichen Tendenzen ergeben, in denen sich die vorausliegende Einheit der Kirche bekundet und verwirklicht, die nichts anderes ist als der *Christus totus.* Man muß auch ein grenzenloses Vertrauen auf den Heiligen Geist haben, der die ausbalancierende *phronesis* des kirchlichen Lebens ist. Die Kirche muß lernen und akzeptieren, daß er und nicht sie die wahre leitende Kraft ihres Lebens ist.

Dieser Heilige Geist läßt im weltweiten Baum der Kirche den mystischen Saft aufsteigen, der das Geheimnis ihres Lebens ist und schon die ersten Regungen jedes echten Glaubens sogar in seinen einfachsten Äußerungen beseelt.

Wir haben dem modernen Menschen zu zeigen, daß ihm die christliche Mystik, die Vollentfaltung des Glaubens, in Überfülle und viel befriedigender

das anbietet, was er in den Mystiken des Ostens zu finden hofft: die innere Reinheit (Yoga) und Fülle (Zen) der Person.

Die Reinheit der Person, der *purusha,* besteht ja nicht in absoluter Isolierung, sondern in der vollkommenen Gemeinschaft, worin man nicht mehr für sich, sondern für die anderen, für das Reich der Personen lebt, wovon Christus, der sich für uns gänzlich auf- und hingegeben hat, das Herz ist, das unsere Herzen nährt, indem es uns zu einem einzigen Leib vereint. Das Heil, d. h. die vollkommene Verwirklichung dessen, was man ist, besteht darin, daß man sich hingibt, sich für die anderen opfert und sie so in sein eigenes Leben mit hineinnimmt. Die Ausweitung zur Fülle, deren von einem jeden von uns zu verwirklichendes Ausmaß Christus bestimmt, besteht darin, daß wir in unser Wesen und Leben eine größere Anzahl von Brüdern eintreten lassen, die Jesus selbst durch seine Inkarnation und seine Selbsthingabe gänzlich in seine Person aufnimmt *(Christus totus).*

Nicht mehr für sich selbst, sondern für die anderen zu leben heißt gleichzeitig, nicht mehr durch sich selbst, sondern durch einen anderen, den Heiligen Geist, zu leben. An dieser Stelle begegnen wir dem Zen. Das Ego, die partikularisierte Quelle unserer Gedanken, unserer Sorgen und unserer Entschlüsse, öffnet sich auf eine tiefere Quelle hin, von der es im Zustand einer unglücklichen Existenz getrennt war. So findet das Leben wiederum seine echte Quelle, den Ozean, der alles erfüllt, und der Mensch fühlt sich vom bedrückenden Gefühl seiner Mittelmäßigkeit, seiner Zufälligkeit und Hinfälligkeit befreit. Nach der ansprechenden Lehre des heiligen Thomas entwickelt der Glaube sein mystisches Element durch den Heiligen Geist, der uns durch seine Gaben leitet. Ist er nicht das universale göttliche Zentrum, das im partikulären Zentrum unserer menschlichen Individualität am Werk ist? Ist er nicht unser wahres Zentrum, wie der heilige Johannes vom Kreuz sagt? Ja, er ist in uns die tiefste Quelle, der Ursprung unserer Freiheit; die vergöttlichende Quelle, die, obwohl sie sie umgestaltet, in der menschlichen Quelle unserer Gedanken und Entschlüsse hervorquillt. Je mehr wir uns seiner Leitung überlassen, ohne mit unseren eigenen Augen sehen zu wollen, ohne nach unseren Ansichten urteilen zu wollen, desto mehr handelt die Klugheit, die unsere Taten leitet, auf eine göttliche Weise *(modo divino)* und desto weniger ist sie an unser so enges, Fehlern unterworfenes und von unseren Unvollkommenheiten so fehlgeleitetes menschliches Urteil *(modo humano)* gebunden.

Pilgerschaft und Meditation

Von Peter Henrici SJ

Zwei Pilgerbücher haben in den letzten Jahrzehnten nicht wenig zur Erneuerung des christlichen Gebetslebens beigetragen: die »Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers«[1] und der »Bericht des Pilgers«, die Autobiographie des hl. Ignatius von Loyola.[2] Beide zeigen in einem Erfahrungsbericht christliche Meditation in ihrer Höchstform, als immerwährendes Gebet. Die Erzählungen des russischen Pilgers haben die westliche Christenheit wieder mit der Gebetstradition der Ostkirche bekannt gemacht und zur Verbreitung des Jesus-Gebets beigetragen; der Bericht des Ignatius hat seine besondere Gebetsform, das »Gott in allem finden«, neu entdecken lassen.

Beide Berichte weisen, bei aller Verschiedenheit, die gleichen Grundzüge auf, die offenbar für christliches Meditieren über alle zeitlichen, kulturellen und konfessionellen Abstände hinweg kennzeichnend sind.

Aufbruch

Pilgerschaft ist für unsere beiden Pilger keine geistliche Vergnügungsfahrt in klimatisiertem Luxusbus, sondern eine Lebensform. Für den russischen Pilger ist es nach Verlust seiner Habe, nach dem Tod seiner Frau und mit einer Lähmung, die ihm das Arbeiten verbietet, eine Möglichkeit, als Armer zu leben, ohne Bettler sein zu müssen. Zugleich gibt ihm das Pilgerleben die Freiheit, sich ganz dem Gebet und der Bibellesung zu widmen, denen er schon vorher sehr zugetan war.

Für Ignatius ist die Pilgerschaft Ausdruck seiner Bekehrung, Nachahmung der Heiligen, Auszug aus seinem früheren Leben, aus Reichtum, Waffen- und Minnedienst. Er läßt alle Habe zurück, deponiert seinen Degen bei der Muttergottes und tauscht schließlich sogar seine Kleider gegen die eines Bettlers. Für beide ist Pilgerschaft eine Art alternative Lebensform, am Rande der Gesellschaft, an der Alltagswelt vorbeiziehend, ohne sie zu verachten, aber auch ohne Heimweh nach ihr. Beide Pilger weigern sich – wie Jesus – nicht, gelegentlich von Reichen zu Tisch geladen zu werden; aber

1 Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers. Herausgegeben und eingeleitet von Emmanuel Jungclausen. Freiburg [13]1984.

2 Ignatius von Loyola, Der Bericht des Pilgers. Übersetzt und eingeleitet von Burkhart Schneider SJ. Freiburg, [2]1955.

sie sind froh, bald wieder weiterziehen zu können, und es ist ihnen am wohlsten, wenn sie ohne einen Heller dahinwandern können.

Loslösung aus aller Bindung an Güter und an eine Familie scheint ihnen Vorbedingung zu sein für ein Leben des Gebets – so sehr, daß Ignatius in seinem Exerzitienbuch gerade jenen, denen eine äußere Loslösung objektiv unmöglich ist, die Mahnung mitgibt: »Es bedenke ein jeder, daß er in allen Dingen des Geistes so weit gefördert werden wird, als er herausspringt aus seiner Eigenliebe, seinem Eigenwillen und seinem Eigennutz« (Exerzitien Nr. 189).

Einübung in Einsamkeit

Mit dem Auszug aus der Alltagswelt ziehen sich die beiden Pilger nicht auf sich selbst zurück – im Gegenteil. Sie gehen ein in die Gemeinschaft derer, die vor ihnen diesen Weg gegangen sind. Diese Gemeinschaft der Beter und Pilger finden sie zunächst in Büchern. Unentbehrlicher Begleiter des russischen Pilgers ist die »Philokalie« (Tugendliebe), eine Sammlung von Vätertexten zum Herzensgebet. Eine der beiden Bekehrungsbücher des Ignatius ist der »Flos Sanctorum«, eine Sammlung von Heiligenlegenden, in denen Ignatius seine ersten Vorbilder fand. Beide Pilger suchen aber auch die lebendige Begegnung und die Belehrung durch im Gebet erfahrene Menschen. Ignatius findet solche Gebetsanleitung bei den Mönchen auf dem Montserrat, der russische Pilger bei verschiedenen Starzen, die er aufsucht. Beide begeben sich jedoch nicht endgültig unter die Führung eines »Meisters«, den sie immer wieder aufsuchen und von dem sie sich ihren Weg vorzeichnen lassen würden. Das Gebet und das gottgefällige Leben läßt sich nur in persönlicher Erfahrung, und das heißt: in der Einsamkeit, lernen. Einsamkeit auch wieder nicht als endgültige Lebensform, sondern als ein Ort und eine Zeit der Einübung, zu denen man gelegentlich gerne zurückkehrt. Ignatius findet seine Einsamkeit in der Höhle von Manresa, der russische Pilger in den Wäldern Sibiriens. Dort wird zu erlittener, aber auch zu beglückender Erfahrung, was in den Büchern geschrieben steht und was ihnen die erfahrenen Beter für ihr eigenes Leben verdolmetscht haben.

Im Wissen um den Wert solcher Einübung in Einsamkeit hat Ignatius seine Exerzitien konzipiert. Der sich Einübende soll sich – nach Möglichkeit einen ganzen Monat lang – »abscheiden von allen Freunden und Bekannten und von aller irdischen Sorge, indem er zum Beispiel das Haus verläßt, das er bewohnt hat, und sich ein anderes Haus oder Zimmer wählt, um daselbst so zurückgezogen als möglich zu leben« (Exerzitien nr. 20) – Einsamkeit mitten in der Welt. Selbst der Exerzitienmeister soll den Exerzitanten in der Regel allein lassen und ihn nur jeden Tag einmal besuchen.

Anfechtung und Führung

Auf dem Pilgerweg fehlen die Schwierigkeiten nicht. Beide Pilger geraten in gefährliche Situationen, werden verdächtigt, von Soldaten festgenommen, kommen in den Kerker. Gefährlicher als diese äußeren Abenteuer sind jedoch die inneren Anfechtungen. Bei Ignatius gehen sie bis zum Selbstmordgedanken und zu falschen Visionen. Dem russischen Pilger wird zur Erklärung dessen, was ihm zustößt, im Traum die Stelle aus der »Philokalie« gezeigt: »Diejenigen, die das Gebet mit besonderem Eifer betreiben, sind furchtbaren und schrecklichen Versuchungen ausgesetzt.« Doch müssen beide Pilger diesen Anfechtungen nicht allein standhalten; oft kommt ihnen eine außerordentliche Führung Gottes zu Hilfe. Sie äußert sich in den Zufällen ihrer Pilgerschaft, oft in unerwarteten Begegnungen mit Menschen, die das rechte Wort für sie bereit haben. Was Außenstehende als bloßen Zufall abtun würden, in dem erkennt der Betende den Fingerzeig und die helfende Hand Gottes.

Zwischen Anfechtung und Führung muß deshalb immer wieder geistliche Unterscheidung Platz greifen, um das Zustoßende richtig zu deuten, die Anfechtungen als solche zu erkennen und ihnen zu widerstehen, der Gottesführung dagegen Folge zu leisten. Unterscheidung der Geister ist ein Erfahrungswissen; beide Pilger erlernen es nach und nach, teils im Rückblick auf das, was ihnen zugestoßen ist, teils durch die Begegnung mit erfahreneren Menschen, die ihnen ihr Erleben deuten können.

Die Exerzitien sind, mehr noch als eine Gebetsanleitung, eine Einübung in die Kunst der Geisterunterscheidung – und eben dadurch eine Schule des Gebets.

Wegbegleitung

Bisher haben wir noch kaum von der christlichen Meditation gesprochen, die doch das Thema unserer Überlegungen sein soll. Sie ist der Grundtenor der beiden Pilgerleben, und zwar in Gestalt einer Wegbegleitung. Der russische Pilger zieht aus, um sich ganz dem Jesusgebet widmen zu können, und dieses begleitet ihn auf seiner ganzen Wanderschaft und bei allem, was ihm zustößt, wie eine Grundmelodie. Es wird sich bald aus einer körperlich mitbedingten Gebetsübung zu einem wortlosen Sprechen wandeln, das in seinem Herzen webt. Durch diese ständige Gegenwart des von selbst aufwallenden Herzensgebets ist dem Pilger Jesus gegenwärtig. Das Jesusgebet, und damit der Name und die Person Jesu, sind seine ständigen Wegbegleiter. Alles moduliert sich über dieser Grundmelodie und wird ihr gegenüber zweitrangig. Wichtig ist dagegen die immer neue Begegnung mit dem Leben Jesu – das Lesen der Bibel.

Auch Ignatius scheint eine ähnliche körperliche Einübung ins Beten gekannt zu haben, wie sie das Jesusgebet vorlegt. Er gibt jedenfalls eine solche Anleitung zum Beten nach dem Atemrhythmus an seine Exerzitanten weiter (Exerzitien nr. 258-260). Doch dabei gilt es, wie im Jesusgebet, nicht so sehr auf den körperlichen Rhythmus zu achten, der das Gebet skandiert, als vielmehr auf die Gebetsworte – Formeln, durch die der Betende in die Gebetstradition der Kirche eingeht. Das Gebet entfaltet sich in immer tieferem Eindringen in den Sinn dieser Worte (Zweite Gebetsart, Exerzitien nr. 249-257) und im Hineinnehmen des ganzen Seins und Erlebens ins Gebet (Erste Gebetsart, nr. 238-248), so daß schließlich das Mitleben mit dem Leben Jesu möglich wird – die eigentliche christliche Meditation. Auch da geht der Weg von der willentlichen Einübung zum spontanen Miterleben im Herzen. Auch für Ignatius ist das grundlegende, immer neu zu lesende Buch das Leben Jesu – jene Evangelienharmonie, die er sich mit farbiger Tinte aus Ludolf von Sachsen abgeschrieben hatte (Pilgerbuch nr. 11).

Doch scheint für den russischen Pilger die Weggenossenschaft mit Jesus stets durch die (wortlose) Gebetsformel vermittelt zu sein, die Gegenwart der Person durch die Anrufung des Namens. Für Ignatius dagegen ist es mehr das Mitgehen mit den Ereignissen des Lebens Jesu, das diese Gegenwart vermittelt – die bis zur inneren Schau gehen kann, in der der Pilger erlebt, wie Jesus seinerseits ihn begleitet (Pilgerbuch nr. 46, 51). Als Meditation – oder doch wohl besser als Kontemplation – können wir die Gebetserfahrung der beiden Pilger deswegen bezeichnen, weil sie zur ständigen, alles begleitenden Grundmelodie ihres Lebens wurde – zu jener Anwesenheit des tragenden Grundes, die ihn nur knapp unter der Oberfläche verborgen sein läßt und den Zugang zu ihm jederzeit leicht möglich macht. Der russische Pilger erfährt dies als Leichtigkeit des Betens, die ihn sich selbst vergessen, nur noch an Jesus denken und die Welt in einem verklärten Licht sehen läßt. Ignatius wird im gleichen Sinne die mystische Schau der Welt zuteil, wie sie sich von Gott her zeigt (Pilgerbuch nr. 30), und er kann diese Schau zeitlebens nicht mehr vergessen. »Es war ihm, als sei er ein anderer Mensch geworden und habe einen anderen Verstand erhalten, als er früher besaß« (ebd.).

Die ständige Wegbegleitung Gottes drückt sich schließlich auch darin aus, daß die Pilger mehr und mehr menschliche Gefährten finden, denen sie ihr Erleben mitteilen und die sie zu ähnlicher Gebetserfahrung führen können. Pilgern heißt dann nicht mehr so sehr, mit Gott allein unterwegs sein, sondern von einer menschlichen Begegnung zur anderen fortgehen und in diesen Begegnungen die Gemeinsamkeit erfahren, die das einsame Gottbegegnen schafft.

Ankunft

Beide Pilger werden das von ihnen angestrebte Ziel, Jerusalem, nicht erreichen. Ignatius gelangt zwar ein erstes Mal dorthin, wird aber bald wieder des Landes verwiesen. Eine zweite, endgültige Jerusalemfahrt mit seinen ersten Gefährten kann wegen Kriegshandlungen nicht mehr zustande kommen. Für den russischen Pilger zerschlagen sich die Jerusalempläne schon in Odessa. Zwischen den beiden Pilgern und ihrem angestrebten Ziel liegt das Meer, das mit gutem Willen allein nicht mehr zu überwinden ist; es braucht dafür die Hilfe von Menschen, und diese kann oft fehlen.

Dennoch führt beider Pilgerschaft an ein Ziel. Für Ignatius ist es das Arbeitszimmer des Ordensgenerals in Rom, für den russischen Pilger wird es das Inselkloster Solowki im hohen Norden sein. Die Verschiedenheit dieser Endstationen wirft rückblickend noch einmal Licht auf die Verschiedenheit ihrer Gebetserfahrung. Ignatius wird Gott im tätigen Leben finden müssen, unter dem Arbeitswust eines Menschen, der stets ein bißchen zuviel zu erledigen hat. Seine Pilgermeditation hat ihn gelehrt, daß Jesus auch dort Weggenosse ist, wo der Weg durch Profanes führt, ja, daß man die ganze profane Welt mit den Augen Gottes sehen kann. So genügt jeweils ein kurzer Blick der Sammlung, um am Grunde seiner Verwaltungsarbeit die spürbare Gegenwart Gottes zu finden. Der russische Pilger zieht sich in die Einsamkeit reiner Kontemplation zurück. Er hat gelernt, daß er in dieser Einsamkeit nicht allein ist, weil Jesus im Herzschlag seines ständigen Betens lebt. Gemeinsam ist beiden Erfahrungen, daß der Schleier der Tageserlebnisse durchsichtig wird auf die Gegenwart Gottes.

Vom russischen Pilger erfahren wir aus der endgültig erreichten Ruhestatt seiner Klosterzelle nichts mehr – wenn nicht seine »Erzählungen« eben die Frucht dieses erreichten Zieles sind. Ignatius dagegen sagt uns am Ende seines Pilgerberichts von seiner Arbeit in Rom, »seine Andacht habe immer mehr zugenommen, das heißt: die Leichtigkeit, mit Gott in Verbindung zu treten, und diese sei jetzt größer als je sonst in seinem ganzen Leben. Immer und zu jeder Stunde, wann er Gott finden wolle, könne er ihn finden« (Pilgerbuch nr. 99).

Der Vergleich der beiden Pilgerberichte lehrt uns nicht nur – was eigentlich eine Selbstverständlichkeit ist –, daß christliche Meditation nicht in Selbstversenkung besteht, sondern in der Entdeckung der Gegenwart Gottes. Diese Gegenwart hat einen Namen: Jesus, und so kann sie unablässig angerufen werden. Im Lichte Gottes erkennt der Meditierende sich selbst als Sünder; im gleichen Licht bekommt aber auch alles, was ihm zustößt, einen Sinn. Vor allem aber zeigt uns die Erfahrung der beiden Pilger, wie christliches Meditieren »unterwegs« geschieht. Nicht das Stillsitzen scheint für diese Meditation kennzeichnend, sondern das Pilgern – wenn es natürlich

auf dieser Wanderschaft, vor allem zur Einübung, auch immer wieder Zeiten des Stillehaltens gibt.

Das Unterwegs der Pilgerschaft ist nicht nur metaphorisch zu nehmen. Das Gehen, das Sichfortbewegen kann zum bevorzugten Ort des Betens und der Meditation werden. Ignatius' erste Gefährten, ein Franz Xaver und ein Peter Faber[3], fanden Zeit zum Beten, weil sie wochen-, ja monatelang »reisen«, das heißt: wandern mußten. Die Beschaulichkeit solch erzwungener Wanderschaft ist uns heute weitgehend abhanden gekommen. Doch gibt es auch für den heutigen Menschen noch Zeiten des Unterwegs. Einige Erfahrung als Beichtvater im Zentrum von Paris hat mich vor Jahren belehrt, daß die Untergrundbahn zu den Orten gehört, wo am meisten gebetet wird. Christliches Beten braucht keinen Meditationsraum; es braucht die Wegbegleitung. Das Jesusgebet gibt eine Anleitung, wie sie zu finden ist; das Gott-Finden in aller Tätigkeit ist ihre Vollendung.

3 Peter Faber, Memoriale. Das geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland. Aus den Manuskripten übersetzt von Peter Henrici SJ. Einsiedeln 1963.

Benediktinisches Mönchtum – Meditation

Von Peter Wild OSB

In vielen Klöstern – ich beziehe mich vor allem auf die Klöster, die mir im deutschsprachigen Raum bekannt sind – scheint man die Auffassung der Außenstehenden zu teilen, daß das Klosterleben als solches schon einen meditativen Charakter besitzt. Und man zieht daraus die beiden Konsequenzen, daß am bestehenden Klosterleben nichts verändert werden darf und daß es eine besondere Schulung in der Meditation gar nicht braucht, zwei verhängnisvolle Konsequenzen. Denn in Wirklichkeit bietet der benediktinische Klosterstil, wie er heute größtenteils bei uns gelebt wird, oft wenig konkrete Hilfen für die Entfaltung der Meditation.

Angeführt werden traditionellerweise als Hilfen: die Stille im Wohn- und Arbeitsbereich, der Rhythmus des liturgischen Betens, der den Tag und das Kirchenjahr mit seinen Zeiten prägt, die regelmäßige Nahrung des biblischen Wortes und der patristischen Weisheit, das geordnete Leben in der Gemeinschaft, das von vielen Alltagssorgen befreit und die zwischenmenschlichen Beziehungen im Innern des Klosters und nach außen regelt.

Wenn diese Hilfen im konkreten überprüft werden, zeigt sich, daß sie – im schlimmeren Fall – nur noch als Zitat aus früheren Zeiten in Mönchsepisoden weiterleben oder daß sie – im besseren Fall – ihren Ertrag deshalb nicht mehr bringen, weil andere Erfahrungen den Mönchsalltag noch stärker prägen. So teilen heute viele Mönche mindestens im Arbeitsbereich – oft auch in der Wohnsituation – die laute und hektische Welt der anderen Leute. Auch gibt es Mönche, die die Dauerberieselung durch die Musik bereits suchen, die die Flut an Informationen und Bildern der Massenmedien begrüßen, sich vielleicht sogar berufsmäßig mit ihr auseinandersetzen müssen. Je größer das berufliche Engagement in einer Gemeinschaft gewertet wird, desto mehr besteht die Gefahr, daß das liturgische Gebet den Charakter einer der Tradition zuliebe vollzogenen Zusatzübung bekommt, die mit einem Spezialprogramm neben den Problemen des eigenen Lebens herläuft. Die exegetische und theologische Ausbildung erschwert es zudem, in großem Ausmaß Psalmen und biblische Lesungen auswahllos zu verkraften, da uns heute die fast magische Anhänglichkeit fehlt, die frühere Zeiten der Heiligen Schrift gegenüber aufgebracht haben. Und um die allegorischen Klimmzüge in den geistlichen Sinn eines jeden Textes zu schaffen, mangelt es einfach an Kraft – die besten patristischen Vorschläge wirken nicht mehr ansteckend. Daß das geordnete Leben im Kloster von vielen Sorgen befreit, ist sicher wahr, nur stimmt ebenso, und heute wird das vermutlich doch anders beurteilt als früher, daß das Fehlen von natürlichen Herausforderungen künstliche

Sorgen wachrufen kann. Und den meisten dürfte es kaum mehr ein Ideal sein, innerhalb der Klostergemeinschaft und auch in den Beziehungen nach außen nur den geistlichen Aspekt zu leben und das Fundament der natürlichen, freundschaftlichen Beziehung außer acht zu lassen.

Das Fazit dieser Überlegungen soll es nicht sein, das Mönchsleben schlecht zu machen, sondern zu zeigen, daß heute das benediktinische Leben nicht einen unverstellten Zugang zur Meditation bietet, ja daß sogar traditionellerweise als Zugänge betrachtete Aspekte des Klosterlebens die Meditation verunmöglichen können. Ich selber habe diese Erfahrungen durchlitten und sehe andere Mönche, eingestandenermaßen oder nicht, mit denselben Problemen ringen. – Von jenen Mönchen, denen die Meditation kein Anliegen ist, die es zufrieden sind, das Arbeits- und Gebetspensum unbeschadet hinter sich zu bringen, um zum verdienten Stück Freizeit, Ferien und Himmel zu kommen, sei hier nicht die Rede.

Für mich persönlich war der Ausweg ein langjähriges Meditationstraining, das ich als noch nicht abgeschlossen betrachte. Dank der Impulse verschiedener Meister (aus der Tradition des Jñana-Yoga, des Theravada-Buddhismus, des Zen-Buddhismus) und des Austausches mit in der Meditation geübten Ordensleuten ist es mir möglich geworden, das Klosterleben aus der Meditation zu gestalten. Aus den persönlichen Erfahrungen möchte ich die folgenden drei Punkte hervorheben:

1. *Zeiten der Stille.* Die Klosterruhe ist durchbrochen. Deshalb ist es wichtig, daß die Mönche lernen, die Stille zu schaffen, und zwar im tiefsten Sinn: die Stille des Bewußtseins. Je mehr die Mönche den Informations- und Bilderfluten ausgesetzt sind, desto bewußter sollten sie sich diesen Fluten für Einzelmomente entziehen, sei es, daß sie ganz im Schweigen, in der inneren Stille aufgehen, sei es, daß sie den wesentlichen Bildern und Worten einen seelischen Freiraum bieten, in dem diese wieder zur Wirkung kommen können. Das bedingt meines Erachtens aber eine gezielte Schulung in der Meditation und auch eine Umstellung im liturgischen Beten. Das gemeinsame Beten braucht eine Atmosphäre der Stille und der emotionalen Stimmigkeit, damit die entsprechende seelische Offenheit durchgehalten werden kann. Die Meditation wiederum lebt von der schweigend oder ausdrücklich geteilten Erfahrung; was mit sich bringt, daß das liturgische Gebet vermehrt auf die Eigenständigkeit des einzelnen hin offen sein sollte.

2. *Zeiten der Übung.* Gerade weil der heutige Mönch nicht mehr bloß im Einflußbereich der Heiligen Schrift lebt und dort, wo er den Vorschlägen des Neuen Testaments und der Regel Folge leisten möchte, spürt, daß es mit einer ideologischen Treue nicht getan ist, braucht es eine sorgsame, Schritt um Schritt vollzogene Einübung der Praxis. Die Praxis etwa der Liebe verlangt das Aufarbeiten von früheren Erfahrungen (von Schlüsselerlebnissen, aber auch von Verletzungen), die innere Verbundenheit mit dem liebenden

Christus in uns und die seelische Vorbereitung konkreter Verhaltensweisen. Die Meditationsüberlieferung (gerade der buddhistischen Tradition) bietet dafür Übungsmodelle, die weiter tragen als Vorsätze, Predigten und Schuldgefühle. Zudem erwächst aus diesem Üben eine Haltung, die die Liebe unverkrampft und selbstverständlich lebt, nicht als Eigenleistung und Verdienst, sondern als Fortsetzung dessen, was Jesus Christus begonnen hat.

3. *Zeiten der Dankbarkeit.* Die bewußt geübte Meditation führt dazu, daß der Gegensatz zwischen Arbeit und Gebet dahinfällt. Gemeint ist nicht, daß die Arbeit durch Stoßgebete aufgebessert, durch Segen geheiligt wird. Das bleibt eine bloß willentliche Veränderung. Gemeint ist, daß die Meditation zu einer Erfahrung des gegenwärtig wirkenden Gottes vorstößt, die dann als Grundstimmung alles prägt, sei es Gebet, sei es Arbeit. Die Antwort von seiten des Menschen ist Dankbarkeit und Hingabe. Oft gelingt die volle Antwort sogar früher im Bereich der Arbeit als im Bereich des Gebetes, da die Hingabe im Bereich der Arbeit nicht durch einen frommen Kontext verstellt ist.

Wenn in einer Klostergemeinschaft die Meditation in diesem Sinn lebendig ist, können überlebte theologische Konzepte der Spiritualität aufgegeben werden, die man heute im Dienst der Meditation noch retten zu müssen glaubt. Denn die Betroffenheit findet wieder statt, und aus dieser Betroffenheit fließen die Gebete und der Mut zum aktuellen Engagement, aus dieser Betroffenheit kommt die Kraft, andere zu treffen, ihnen zu begegnen und ihnen Anregung zu sein.

Spiritualität des Arztes?

Aus einem Briefwechsel

Von Albert Görres

... Sie haben Ihre Vorbehalte gegen das Thema ›Spiritualität in der Medizin‹ eindrücklich dargelegt. So, wie Sie vielen Ärzten aus der Seele gesprochen haben, verstehe und teile auch ich viele Ihrer Bedenken. Ich möchte eigene hinzufügen. Denn außer dem etwas pietistischen Geruch des Wortes der ›frommen Insider‹ gewinnt es neuerdings einen neuen Ton aus dem Osten. Das ist oft ein guter und tiefer Ton, auch wenn er manchmal Mißklänge einer Pseudomystik etwas frühreifer Heiliger enthält, die sich eine Spiritualität erhoffen, in der man auf der Welle von Drogen und Sex mühelos zur Gottheit hinaufgeschwemmt werden kann. Also vorwiegend Vorbehalte?

Sehen wir zu. Das Wort Spiritualität kennen wir in seiner deutschen Form alle aus einer herrlichen Bachkantate mit einem eher befremdlichen Paulus-Text: »Wir aber sind nicht fleischlich, sondern geistlich.« Das ist ein Text, den wir leicht als Hohn auf unseren Beruf verstehen könnten. Dann sind wir geneigt, etwas vertrotzt zu antworten: ›Wir aber sind nicht geistlich, sondern fleischlich!‹ Genau darum sind wir Ärzte und nicht Priester, weil uns Gesundheit, Lebenskraft und Wohlbefinden hautnäher und dringlicher sind als ein geistliches Heil, das wir lieber den Klinikpfarrern überlassen. Denn es erinnert uns vielleicht an den Vorwurf L. Feuerbachs: »Der Glaube an das Jenseits gibt die Welt auf.«

Aber was heißt das eigentlich »wir sind nicht fleischlich«? Und was ist das eigentlich: geistlich, spirituell, im Griechischen ›pneumatikos‹, dieses Zentralwort des Neuen Testaments? Beide Worte bedeuten, Gott sei's geklagt, gerade das nicht, was sie dem heutigen unbefangenen Leser nahelegen. Als ungelernter ärztlicher Amateurtheologe verstehe ich dies:

Wir sind nicht fleischlich, heißt nicht: Christen sind unabhängig von Materie und Naturgesetzen; sie sind unberührt von triebhaften, sinnlichen Motiven; Normalpsychologie gilt nicht mehr; Psychoanalyse dürfen wir vergessen; das allzu Menschliche haben wir hinter uns.

Der Gegensatz von Fleisch und Geist ist nicht der Gegensatz von Geist und Materie, nicht der von Leib und Seele, nicht der von Vernunft und Trieb oder Sinnlichkeit.

Spirituell ist auch nicht der Psychosomatiker, der sich vom ärztlichen Reparaturmechaniker unterscheiden möchte. Auch nicht der vergeistigte, einfühlsame Arzt mit dem verstehenden Blick und der Empathie für ›Seeli-

sches‹ – möglicherweise unter Verachtung der technisierten Apparatemedizin.

Was Paulus ›Fleisch‹ nennt, ist nicht Sexualität, Sinnlichkeit oder das Lustprinzip. Fleisch ist vielmehr alles Sinnen und Trachten im Menschen, auch das ›geistige‹, was ohne Rücksicht auf den letzten Sinn des Menschseins und auf den Willen Gottes gelebt wird. Ein heutiger theologischer Übersetzer der Bibel, U. Wilckens, übersetzt darum ›Fleisch‹ einfach mit ›Selbstsucht‹.

›Fleisch‹, das ist jene heillose Verlorenheit im Zwang durchschnittlicher Motivationen, die von Selbstsucht gebündelt sind. »Wir sind nicht fleischlich«, das heißt: Wir müssen nicht bösartig oder rücksichtslos sein, nicht ausnutzen, nicht lügen, ehebrechen, hassen, andere schädigen, uns vordrängen und protzen, den anderen das Nachsehen haben lassen. Wir müssen nicht über Leichen gehen. Wir können das freilich immer noch und jederzeit, aber wir können es eben auch in wachsendem Maß lassen – wenn wir spirituell leben wollen.

Spirituell, geistlich hingegen bedeutet nicht, leben wie die Engel. Es ist nicht dasselbe wie Vergeistigung, geistige Kultiviertheit oder Differenziertheit. Spirituell sind alle, auch die alltäglichsten Absichten und Handlungen, z. B. auch ärztliche und nichtärztliche Reparaturabsichten, in denen untergründige Rücksicht auf die Zustimmung Gottes mitschwingt. Spiritualität besteht weder in High- oder Leere-, noch in religiös gefärbten Wohlgefühlen. Sie ist kein unverbindliches Seelenwabern, sondern die nüchterne und oft trockene Bereitschaft, nach Möglichkeit jedem gern zu geben, was ihm gerade guttut, was sein Wohl fördert, ohne sich durch launische eigenwillige Neigungen ablenken zu lassen. Spiritualität ist das Licht der Aufmerksamkeit auf das, was Gott möglicherweise gut findet, weil es für den Menschen gut ist; christlich ausgedrückt, die Aufmerksamkeit auf alles, was die Anerkennung des Freundes und ärztlichen Kollegen Jesus Christus finden könnte, der sich als Arzt des ganzen Menschen verstanden hat.

Ärztliche Spiritualität ist also nichts anderes als ärztliche Sachlichkeit, sozusagen unter den Augen Gottes und aufgrund der göttlichen Belehrung über Menschsein, Kranksein, Leiden und den Sinn von alledem. Es ist klar, daß ärztliche Sachlichkeit nach solcher Information über den Sinn von Menschsein und Kranksein von normaler ärztlicher Handlungsweise oft äußerlich gar nicht und nur durch ihre letzte, eben spirituelle Motivation zu unterscheiden ist, nicht aber in Einzelheiten des Handelns. In vielen Fällen freilich verändert spirituelle ärztliche Sachlichkeit viel mehr als nur die innerste Wurzel des Handelns. Jedoch gibt es auch eine nichtchristliche Spiritualität, die damit anfängt, daß der Kranke nicht als Objekt, sondern als ein Wesen eigener Würde und eigenen Rechtes, ein Wesen mit Anspruch auf Achtung, Ehrfurcht und Dienst gesehen oder geahnt wird; ein geheimnisvolles Wesen, in dem sich Absolutes spiegelt, sammelt, ausdrückt. *Dii adsunt.*

Über dem Krankenbett schwebt nach jüdischer Lehre die *Schechina,* die Anwesenheit des Ewigen. Dies zum Bewußtsein zulassen, ahnend oder in nachdenklicher meditierender Begründung; sich darauf antwortend einlassen: Dürfen wir das ärztliche Spiritualität über alle Religionsgrenzen hinaus nennen – ohne Vorbehalt?

Jedenfalls: Dies kann nicht schaden. Alle Spiritualität in allen Religionen ist in einem Satz zusammengefaßt, der auf einer Wegtafel in den Wäldern um Göttingen geschrieben steht: »Es ist wunderbar zu denken, daß der Ewige hier zugegen ist.« Die Antreffbarkeit des Göttlichen für den Menschen in ihm selbst und überall in der Welt, die Bereitschaft des Menschen, den Geist Gottes in jedem Augenblick in seinem Herzen zu Wort kommen zu lassen: Das ist Spiritualität.

›Das Spirituelle‹ heißt griechisch *pneuma,* Hauch, Luft, Atem, Geist. Das Göttliche steht uns, wie die Luft zum Atmen, überall und jederzeit zur Verfügung, es umgibt uns, strömt in uns ein, sobald wir uns dafür öffnen. Es ist so schlicht und natürlich wie atmen; aber die meisten Menschen atmen zu flach – physisch wie spirituell. Das Spirituelle äußert sich in häufig wiederholten fragenden Blicken nach innen und außen: Was will die göttliche Anwesenheit mir jetzt sagen, wozu mich auffordern, wovor warnen durch die Stimme der jetzt gegebenen Situation? Was soll ich beachten, hören, lesen, nachdenklich anschauen, tun und lassen? Für den Arzt geht das vom Anblick und Wort des Kranken über biographische Anamnese und Laborbefunde bis zu der Chance, die Anwesenheit des Göttlichen in einem Buch, im Gespräch, in eigenen Gedanken und Gefühlen zu finden. Spirituelle Aufmerksamkeit ist nichts Übersinnliches für einen religiösen Hans-guck-in-die-Luft. Sie richtet sich vielmehr auf das Gegebene und den Geber des Gegebenen, auf Blut, Tränen, alles Leibliche, Physiologische und Pathologische in dem Naturprozeß, in dessen Konkretheit göttliche Mitteilung als Herausforderung in jedem Augenblick durchscheint.

Spiritualität ist ein Grundwort aller Religionen. Der Besucher Athens findet heute beim Aufstieg zur Akropolis auf dem Areopaghügel eine unscheinbare Bronzeplatte mit dem Text der Rede, die Paulus an dieser Stelle den gerade anwesenden Athenern, unter ihnen Philosophen, Stoiker und Epikureer, gehalten hat; die köstliche Bemerkung über den Anlaß bezeichnet der Gräzist E. Norden ein wenig pathetisch als den gebildetsten Satz des Neuen Testamentes: »Alle Athener und die Fremden, die in der Stadt leben, haben ja für nichts anderes Zeit, als jeweils das Neueste zu sagen und zu hören« (Apg 17,21).

In dieser Rede beruft Paulus sich auf eine Christen, Juden und Heiden verbindende religiöse Überzeugung, in der jede Spiritualität gründet. Es ist so etwas wie eine Magna Charta der Religion: »Da trat Paulus in die Mitte des Areopag und sagte: Athener! Für alles Göttliche seid ihr, wie ich sehe,

beispielhaft aufgeschlossen. Denn als ich durch eure Stadt streifte und eure Heiligtümer besichtigte, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: ›Einem unbekannten Gott.‹ Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das will ich euch jetzt verkünden: Der Gott, der die Welt und alles, was in ihr ist, geschaffen hat, Er ist der Herr des Himmels und der Erde und wohnt darum nicht in Tempeln, die von Menschenhand errichtet sind . . . Die Menschen sollten Gott suchen, ob sie ihn vielleicht ertasten und finden könnten. Und wirklich, für keinen von uns ist er in unerreichbarer Ferne! Denn in ihm leben wir; in ihm bewegen wir uns, in ihm sind wir, wie es einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seinem Geschlecht« (Apg 17, 22-28).

Spiritualität ist also ›Aufgeschlossenheit für das Göttliche‹. Die in Ahnung, Einsicht oder Glauben begründete Überzeugung, daß das Göttliche, die Götter, der Gott überall hier und jetzt, im Mitmenschen, in uns selbst, in allen Dingen anwesend und antreffbar sind; daß darum die Menschen »Gott suchen sollen, ob sie Ihn vielleicht ertasten und finden können« (27).

Wahrscheinlich ist in dieser Formulierung über Glauben und Ahnen hinaus die Möglichkeit einer eigentlichen direkten Erfahrungserkenntnis angedeutet, die Gott findet in allen Dingen, zumal im eigenen Inneren und in der Anforderung durch den Mitmenschen. Von dieser Erfahrungserkenntnis berichten die Mystiker in allen Religionen; sie mag auch in den verborgenen Bewußtseinstiefen vieler oder aller ernsthaft religiös lebender Menschen ähnlich auffindbar, ertastbar sein, wie das Auge nach langer Adaption im Dunkel geringste Lichtspuren aufnimmt, von denen anfangs nichts wahrgenommen wurde. Das ist ein weites Feld. Der spirituelle Normalverbraucher kann sich bescheiden damit begnügen, daß ihm die Anwesenheit und Antreffbarkeit Gottes im Jetzt und Hier als glaubwürdig einleuchtet auch ohne handgreifliche Erfahrung. Wenn es solche Erfahrung selten oder auch ganz häufig geben sollte, bleibt doch, daß selig sind, die nicht sehen und doch glauben.

Der ›spirituelle‹ Arzt wird versuchen, dieser Anwesenheit und Berührbarkeit des Göttlichen dort innezuwerden, wo sie wahrscheinlich am dichtesten zu finden ist, in der Begegnung mit dem Kranken oder mit auf andere Weise der Hilfe, der Zuwendung und Achtung, der Liebe mit aufgekrempelten Ärmeln bedürftigen Menschen; aber auch im Umgang mit dem eigenen Inneren als dem ersten aller Schauplätze der Gottesnähe.

»Halt an, wo läufst Du hin, der Himmel ist in Dir;
suchst Du Gott anderswo, Du fehlst Ihn für und für« (Angelus Silesius).

Spiritualität dispensiert natürlich nicht von technisch-wissenschaftlicher Sorgfalt im alltäglichen ärztlichen Reparaturhandwerk, das seinen Sinn und sein Recht dem verächtlichen Wort zum Trotz immer behalten wird.

Spiritualität ist überhaupt nicht den feineren Helfern der Menschheit vorbehalten, sondern eine Aufforderung an jedermann, der sein Menschsein

ernst nehmen will. Im Grunde ist sie eben dieses Ernst- und Vollnehmen selbst; sie ist die Weigerung, die Mitte und das Ganze des Daseins unbeachtet zu lassen. Auch das ist ganz nüchtern gemeint. Es bedeutet vorerst nicht, daß jemand von jetzt auf gleich in der Lage wäre, auf dem Weg durch die Klinik jeden begegnenden Kranken, jede Schwester und jeden Kollegen als eine Erscheinungsform der anwesenden Gottheit zu erleben; dennoch ist es höchst förderlich, sich an diese verborgene Wirklichkeit ab und an zu erinnern – eine ganz einfache Form von Meditation und Gebet, kostenneutral im Zeit- und Kraftaufwand.

Natürlich hat das Wort ›Spiritualität‹ vorerst keinen Sinn, wo jemand meint, alle religiösen Vokabeln sollte man wegen ihrer Sinnlosigkeit ersatzlos streichen. Auch für ihn gibt es eine Spiritualität. Sie bestände in der Vertiefung der Einsicht, daß wir alle zur Selbstüberschätzung unserer eigenen Urteile neigen, daß nicht nur fromme Leute, sondern auch Agnostiker und Atheisten von einem Unfehlbarkeitskomplex gefährdet sind. Wiederum kann es nicht schaden, wenn wir versuchen, unserer eigenen tiefen Irrtumsgefährdung innezuwerden. Es kann nicht falsch sein, sich offen zu halten für mögliche Korrekturen, für größere Ahnungen und bessere Einsicht, die den eigenen verhangenen und eingeschränkten Horizont aufhellen könnten. Alle Spiritualität beginnt nach den Meistern des spirituellen Lebens mit der *Via purgativa,* die auch Galen dem Arzt als das wichtigste aller Heilmittel empfohlen hat. Hier ginge es um die *Purgatio, Katharsis,* Ausscheidung bornierter Vorurteile. Im spirituellen Bereich ist der erste Schritt die Einsicht und Bereitschaft: ›Ich bin voll von Vorurteilen, aber willig zu lernen.‹

Vielleicht können Sie mir zustimmen, daß dieser Satz einer der wichtigsten Basissätze aller Spiritualität ist. Für Wissenschaftler, Alltagsmenschen und Mystiker, für Heiden und Christen, Gnostiker und Agnostiker ist dieser Satz jener erste Schritt der Selbsterkenntnis, mit dem Spiritualität beginnt und vom Guten zum Besseren fortschreiten kann.

Wer von Spiritualität spricht, meint gewöhnlich noch etwas anderes. Er will sagen, daß beim Betreten des göttlichen Bereiches der Mensch nicht mit seinen eigenen Bordmitteln, mit den Instrumenten der eigenen Einsicht und mit den Kräften der eigenen Natur auskommt. Er bedarf übermenschlicher Kräfte. Das in der biblischen Tradition gebrauchte Bild der Engel, die führen und notfalls tragen, ist ein schönes Bild für das Gemeinte. Spiritualität bedeutet, Erleuchtung und Kräftigung durch den Geist Gottes zulassen, der nicht selbstverständlicher Eigenbesitz der menschlichen Natur ist und darum als ein Geschenk ersehnt und erbeten werden muß. Die Spiritualität der Weltfrömmigkeit und des Menschen in der Welt ist oft und gut beschrieben worden. Ich habe am meisten Gewinn von einem kleinen Taschenbuch (und allen anderen Schriften) des Literaturhistorikers C. S. Lewis gehabt, das in sehr englischer Weise große Lebenserfahrung mit hintersinnigem Humor

verbindet: »Dienstanweisung an einen Unterteufel.« Aber es gibt auch einen Kollegen, der ein Klassiker der englischen Essayistik des großen siebzehnten Jahrhunderts ist: Sir Thomas Browne, Religio Medici.[1] Die kraftvolle Intelligenz und Sprache dieses »Versuches über die Vereinbarkeit von Vernunft und Glauben«, die lebenserfahrene Gescheitheit eines Landarztes mit der Bildung und dem Wissen des gelehrten Weltmannes, der als Student die bedeutendsten europäischen Universitäten besucht hat, zeigen in dieser Spiritualität der Welt- und Gottesnähe, des empirischen Denkens, der skeptischen Vernunft und eines erleuchteten Glaubens ein exemplarisches Bild,[2] an dem man viel vom Wesentlichen dieser *Religio Medici* ablesen kann.

Schließt die Spiritualität des Arztes ›seelsorgliche Aufgaben‹ ein? Viele Ärzte neigen hier zu derselben Arbeitsteilung, die den Priester und den Leviten im Gleichnis vom barmherzigen Samariter an dem Zusammengeschlagenen und Ausgeraubten ungerührt vorübergehen ließen – wegen berufsbedingter Unzuständigkeit. Priester und Leviten müssen sich ja für den Tempeldienst vor der Unreinheit hüten, die der Umgang mit blutig Verwundeten bringt, meinen sie.

Die Unmenschlichkeit des priesterlichen Fachidioten wird in dem Gleichnis mit stiller Ironie bloßgestellt. Der Held des Gleichnisses ist der Nichtzuständige, der einfach ohne Fachkompetenz das tut, was er gerade für hilfreich hält, weil kein Geeigneterer zur Hand ist. Es gibt immer Ärzte, die an seelisch und geistig Verwundeten und Hilflosen verlegen vorübergehen, weil deren Not nicht in ihrem Zuständigkeitsbereich liegt; meinen sie. Kein Mensch kann sich aber auf fachliche Inkompetenz herausreden, wo kein ›Fachmann‹ da ist, der dem mitmenschlichen Anspruch hier und jetzt besser antworten könnte. ›Ich hab doch keine Ausbildung in Klinischer Psychologie oder gar in Pastoralpsychologie‹: Das sind Worte aus dem Wörterbuch des ärztlichen Unmenschen.

Der spirituelle Arzt wird ohne Verlegenheit über die Überich-Grenzen seines nurmedizinischen Schattens springen, wenn er den Geist in sich zu Wort kommen läßt. Spiritualität ist mit ärztlicher Beschränktheit unvereinbar. Jede Beschränktheit ist mit dem Ärztlichen unvereinbar.

Das Leitwort jeder Spiritualität »Suchet zuerst das Reich Gottes, alles übrige wird Euch dazugegeben« verpflichtet den Arzt nicht, sich zum Priester-Arzt aufzumandeln. Er sucht zuerst das Reich Gottes, indem er zuerst sich um Gesundheit und Wohlbefinden des Patienten kümmert. Aber er sollte auch nicht ausschließen, daß unter dem übrigen, das ihm dazugege-

1 Karl H. Henssel-Verlag, Berlin.

2 In den Büchern A. Görres, Kennt die Psychologie den Menschen?, München 1978, und A. Görres/K. Rahner, Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum, Freiburg 1982, ist dieses Thema in verschiedenen Zusammenhängen behandelt.

ben wird, sich gelegentlich auch ein Wort der Sinnerhellung von Krankheit, Leid, Leben und Sterben findet. Wir können immer, wir möchten oft, wir dürfen niemals Partialmenschen sein.

Neurose, sagt Freud, sei Abwendung von der Wirklichkeit. Spiritualität ist nichts anderes als Zulassung aller Wirklichkeit der Erde und des Himmels, Zulassung auch der Ewigkeit im Augenblick.

Diese Bestimmung schließt jede Einengung auf ein privatistisches Mißverständnis aus. Zuerst das Reich Gottes suchen heißt meistens, möglichst sachgemäß und effektiv das Beste aus der Welt machen. Spiritualität ist von sich aus eine soziale, politische, kritische, ökonomische und ökologische Kraft – oder sie ist falsch und faul.

Ein Kontakt mit dem Ewigen, der nicht das Zeitliche, das Weltklima und die Weltverhältnisse zu verbessern sucht, ist nichts als fromme Selbsttäuschung, ist das fromme Vorübergehen des Priesters an dem Verwundeten. Ein großer Lehrer der weltzugewandten Spiritualität und Mystik, Ignatius von Loyola, sagt einmal: »Die meisten Leute, die sehr viel beten, täuschen sich selbst.« Natürlich hätte er ebenso sagen können: Die meisten Leute, die sehr wenig beten, täuschen sich noch mehr. Aber dies letzte war für ihn zu selbstverständlich, um gesagt zu werden, das erste nicht. Sein spirituelles Rezept heißt, es gibt kein einfacheres: Gott finden in allen Dingen.

Viel besser, als weitschweifige Überlegungen das können, hat Angelus Silesius alles Wichtige über Spiritualität in so poetischen wie prägnanten Zweizeilern beschrieben; vielleicht am deutlichsten da, wo er auch die Abwendung und Verdrängung des Spirituellen andeutet:

»Mensch, alles schreit Dich an und predigt Dir von Gott,
hörst Du nicht, daß es ruft: Lieb Ihn! So bist Du tot.«

Weil er die negative Möglichkeit des Menschen nur ganz leise anklingen läßt, ist der Vers, in dem Angelus Silesius die spirituelle Lehre der Meister aus allen Religionen und Regionen zusammenfaßt, vielleicht der schönste:

»Das Licht der Herrlichkeit scheint mitten in der Nacht;
wer kann es sehen? Ein Herz, das Augen hat und wacht.«[3]

Dieser Vers mag den Arzt besonders erreichen, weil er zu denen gehört, die noch der Erfahrung nahe sind, was Wache in der Nacht und was ein waches Herz bedeutet. Ein spiritueller Arzt ist einer, der die Grundabsicht, das eigene und fremde Menschsein richtig, sinngemäß zu verstehen, also im Einverständnis mit dem sinngebenden Denken Gottes, in seinem ganzen beruflichen und privaten Leben festzuhalten sucht. Spiritualität des Arztes heißt dann einfach nachdenklich herausfinden, wie es aussehen könnte, wenn ein Arzt versucht, aus einem mitgehenden Verstehen des ›Kollegen‹ Jesus

3 Angelus Silesius, Dich Auftun wie die Rose, Einsiedeln.

Christus heraus das Leben, die Krankheit, den Kranken und sich selbst zu sehen und zu behandeln.

Ich finde es richtig, solche Dinge ungeniert mit den altmodischen Worten beim Namen zu nennen. Das Rezept, ›eine Katze eine Katze zu nennen‹, verdanke ich S. Freud. Und ich finde, daß wir die Prüderie, in der das neunzehnte Jahrhundert sich im Sexuellen um eine klare Ausdrucksweise gedrückt hat, nicht im zwanzigsten auf die religiöse Sphäre übertragen sollten. So bitte ich Sie und jeden Leser um Verständnis für die Sache und um Nachsicht für die Sprache.

Zum Verständnis ungegenständlicher Meditation

Von Klaus Riesenhuber

Wenn traditionelle Meditationswege des Ostens – wie ihre modernen Imitationen und Adaptationen – gegenwärtig im europäischen und amerikanischen Raum breite Aufnahme finden, so sprechen sie offensichtlich ein ungesättigtes spirituelles und gesamtmenschliches Bedürfnis an, das mehr ist als die Sucht nach exotischer Neuerung. Nun kennt die spirituelle Tradition des Fernen Ostens neben den Methoden ungegenständlicher Meditation, die im Zen ihre radikalste und reinste Ausprägung fanden, durchaus mit christlichen Meditationsweisen verwandte, gegenstandsbezogene Weisen meditativen Betens. Bis heute weithin geübt sind die Bild-Meditation des Mandala, die an mittelalterliche Bildtypen und Betrachtungsformen, etwa bei Nikolaus von Flüe, erinnert, oder die meditative Wortrezitation der Amida-Religion und der Nichiren-Schulen, der das Jesus-Gebet der Ostkirche methodisch nahesteht.

Die gegenwärtig zu beobachtende Bevorzugung von ungegenständlichen Weisen der Versenkung dürfte sich nun aus der Kombination einiger ihrer phänomenalen Merkmale begründen, die untereinander in engem Zusammenhang stehen. Zunächst löst der Verzicht auf Wort und Bild als Brennpunkt des meditativen Bemühens den Übenden aus der Bindung an intentionale Gehalte, in denen sich sonst die Dogmatik der entsprechenden Schulen verkörpert. Das Mißtrauen gegenüber einer Einengung des Bewußtseins auf besondere Lehrmeinungen verbindet sich hier, und zwar nicht erst für den modernen westlichen Menschen, mit dem Anliegen, die ohnehin überbeanspruchte Denkkraft zu entlasten und damit zugleich religiöses Tun nicht in intellektueller Leistung aufgehen zu lassen. An die Stelle der Anwendung einzelner Seelenkräfte auf ein Thema tritt somit ein ganzheitlicher Vollzug, in dem der somatischen Seite des Menschen eine grundlegende und regulierende Aufgabe zufällt. Aufrechte Sitzhaltung, geregelte Atemtätigkeit, schließlich die gesammelte Konzentration fördern eine Belebung und harmonische Integration der leib-seelischen Kräfte und führen darüber hinaus zur Weitung und Vertiefung des Bewußtseins. Ungegenständliche Meditation dient so, noch vor jeder ausdrücklich religiösen Zielsetzung, der menschlichen Selbstfindung und Selbstwerdung. Dabei macht es den besonderen Anreiz solcher Meditationsweisen aus, daß sich ihre Technik, wenigstens in den Anfangsgründen, auf leibliche Vollzüge, besonders auf die Atmung, bezieht, stufenmäßig gegliedert ist und damit erlernbar erscheint. Schließlich vermögen solche Meditationsübungen auch dem Anfänger die beglückende Erfahrung einer spirituellen, meditativen Dimension zu vermitteln, in der sich der Zugang zur Sinnhaftigkeit des Lebens von innen her zu erschließen beginnt.

Solche Vorzüge bergen entsprechende Versuchungen in sich, die sich verstärken, wenn die ungegenständliche Meditation aus ihrem religiösen Mutterboden in das Experimentierfeld psychologischer Therapie verpflanzt wird. So hat etwa das Zen

seinen ursprünglichen Ort im Leben der Mönchsgemeinschaft, die sich in Armut, Enthaltsamkeit und Gehorsam unter dem Meister um das Heil, die Befreiung aus dem Elend der Vergänglichkeit, bemüht. In dem Maß, in dem ein ethisch-religiöser Kontext entfällt, droht sich der Schwerpunkt der meditativen Übung nahezu unmerklich, weil unmeßbar, ins Vordergründige eines psycho-somatischen Effekts zu verschieben. Meditation ist dann nicht mehr ernsthaftes Wagnis des Lebens in den Bereich letzter gestaltloser Wirklichkeit hinein, sondern mag zum verfügbaren Mittel seelischer Entlastung und Befriedigung abgleiten. Die geschickt vollzogene Technik gewinnt die Oberhand, die Sucht nach Erfahrung, welche nun unausweichlich als reflektierbare verstanden wird, beschneidet die letzte Offenheit und Hingabe des Geistes ins Unbegrenzte, und was an einer wirklichen personalen Umwandlung in die Weisheit demütiger Gelassenheit hinein fehlt, mag unter dem Glanz neu gewonnener psychischer Energie verdeckt bleiben.

Die Gefahr von Verflachungen und Fehlentwicklungen sollte jedoch nicht für die Werte blind machen, die solchen Meditationsweisen des Ostens innewohnen und, als methodische Entfaltung menschlicher Grundvollzüge, möglicherweise auch christlichem Meditieren einen neuen Weg eröffnen könnten. Das spirituelle Erbe Indiens, Chinas und Japans, das, je weiter man nach Osten fortschreitet, weniger in Lehrsystemen als in Meditationsweisheit Gestalt gewann, könnte heute, nachdem es sich in einem zunehmend säkularisierten Asien nur noch mit Mühe halten kann, in christlicher Spiritualität zur Erfüllung seiner Intentionen gelangen. Dazu bedarf es jedoch eines unterscheidenden Verständnisses seiner Sinnmöglichkeiten, und diesem Anliegen sollen, unter Beschränkung auf die ungegenständliche Meditation insbesondere des Zen, die folgenden Überlegungen dienen.

Wesenszüge der Zen-Meditation

Buddhistische Spiritualität empfängt ihren Antrieb aus der Erfahrung der Leidhaftigkeit und Scheinhaftigkeit allen vergänglichen Daseins. Sie strebt damit aus dem vielfältigen Vergänglichen zum einen Bleibenden,[1] aus dem Bedingten ins Unbedingte,[2] aus der Welt der Erscheinung und verbalen Meinung zur »wahren Wirklichkeit«.[3] »Wer im Schweigen die Worte vergißt, vor dem leuchtet klar die Wirklichkeit auf.«[4] Das Heil liegt im Durchschauen der »Leere« *(sūnyatā)* der Erscheinungswelt und in der dadurch ermöglichten Aufhebung des empirischen, isolierten Ich in die Einheit mit der Weite des Alls oder, tiefer, mit jenem, was als grundlegende

1 Vgl. H. Dumoulin, Gibt es Verständnisbrücken zwischen christlicher und buddhistischer Spiritualität? In: »Geist und Leben« 50 (1977), S. 361.

2 Vgl. K. Graf Dürckheim, Zen und wir. Frankfurt 1974, S. 26.

3 Ein Zentralbegriff in Kitarō Nishidas »Zen no kenkyū« (1911). Vgl. K. Riesenhuber, Reine Erfahrung. Im Gespräch zwischen Aristoteles, Nishida und Pseudo-Dionysios. In: H. Waldenfels/Th. Immoos (Hrsg.), Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Mainz 1985, S. 109-113.

4 Mokushōmei, zit. nach: H. Dumoulin, Geschichte des Zen-Buddhismus, Bd. I: Indien und China. Bern 1985, S. 239.

»Nichtzweiheit« *(advaita)* oder »Nichts« *(mu)* erscheint und darin als das »wahre Wesen«, die »ursprüngliche Natur (Wesen)« aufscheint.

Diese Einheit ist in »reiner Erfahrung«,[5] die vor aller bloßen Intentionalität mit ihrer Subjekt-Objekt-Trennung in die Tiefe des Selbst zurückgeht, zu erreichen. Nur die ständige Übung der Meditation eint nun den menschlichen Geist so mit sich selbst, daß sich dem inneren Auge diese »Eigennatur«, »Geistnatur« oder »Selbstnatur« erschließt. »Beim Zazen erlöschen von selbst die Gegenstände, die Bewußtseinstätigkeiten fallen für immer in Vergessenheit. Der ganze Leib wird zum Weisheitsauge und schaut ohne Wählen und Werten klar die Buddha-Natur.«[6] Diese Erleuchtung *(satori)* oder Wesensschau *(kenshō)*, die, nach Schulen verschieden, als plötzliches Erwachen im Durchbruch durch das eigene Ich oder als allmähliche Aufhellung des Geistes in gesammelter Versenkung erfahren wird,[7] ist das Ziel der meditativen Bewegung. Je mehr sie sich vertieft, um so spontaner läßt sie sodann aus sich das Mit-leiden mit allen Wesen, damit die Bereitschaft zu tätiger Hilfe erfließen.

Die Wesensschau, zu der nicht jeder der Übenden gelangt, bereitet sich vor durch eine Klärung der inneren voluntativen Kräfte zu konzentrierter Ruhe *(jōriki)*, sodann durch eine Vereinfachung des Erkenntnisvermögens in Richtung auf verständnistiefe Weisheit und intuitives Erfassen des Wesentlichen durch alles Vordergründige *(chie)*, schließlich, vor der Ebene von Willen und Intellekt als einzelnen Vermögen, im stillen, erfüllten Bei-sich-Sein der Seele *(sammai)*, das dem Gemütszustand nach dem Gebet der Einfachheit und Ruhe entspricht.[8]

Die Zen-Meditation bringt diese Wirkungen hervor, indem sie dem Bewußtsein zunächst den Halt an jedweder Gegenständlichkeit und konkreten Inhaltlichkeit entzieht und statt dessen zu inwendiger Achtsamkeit, anfangs durch Konzentration auf den Atem erleichtert, anleitet. Nun beruht die Gegen-ständlichkeit von Gehalten auf der reflexiven Selbsthabe des Ich, das sich von anderem unterscheidet, dieses andere damit begrenzend sich entgegensetzt und als einzelnes Objekt wieder von anderen Objekten absetzt.[9] Das Ich benützt diese Welt unterschiedener Objekte, um sich in Begierde oder Ablehnung an sie zu klammern und durch diesen bezüglichen Gegensatz zum Objekt sich seines eigenen unbedingten Selbstandes zu vergewissern. Läßt das Bewußtsein nun in einem allmählichen Läuterungsprozeß, in dem es durch je tiefere Schichten von Objekten und Anhänglichkeiten hindurchschreitet, den Halt am Objekt fallen, so gibt das Ich – als durch Reflexion und Objektbezug bestimmtes, im Unterschied zum tieferen wahren Selbst – sich selbst preis und sinkt in die Tiefen des Selbst oder Geistes, die vor aller Subjekt-Objekt-Trennung liegen. »Plötzlich offenbart sich der ursprüngliche, wunderbare, lautere und klare Geist, das anfängliche, einfache Licht leuchtet vollkommen.«[10] Die Ungegenständlichkeit der Zen-Medita-

---

5 Vgl. K. Riesenhuber, a.a.O., zu diesem zen-buddhistisch inspirierten Begriff K. Nishidas.

6 Keizan Jōkin (1268-1325), Zazen yōjinki, zit. nach: H. Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik. Freiburg 1966, S. 304.

7 Vgl. H. Dumoulin, Geschichte des Zen-Buddhismus, a.a.O., S. 103-115.

8 Vgl. H. M. Enomiya Lassalle, Zen-Meditation für Christen. Weilheim ^{2}1971, S. 52.

9 Vgl. K. Graf Dürckheim, a.a.O., S. 23.

10 Keizan Jōkin, a.a.O., S. 297.

tion öffnet daher den Weg zu einer positiven ontologischen Erfahrung, die jede Unterscheidung und Begrenzung durch Objekt oder Ich transzendiert.

Auf dem Hintergrund dieser in ihrer Kürze gewiß mißverständlichen Erläuterungen zum Wesen der Zen-Meditation sollen nun einige Probleme der philosophischen Deutung der ungegenständlichen Meditation erörtet, sodann einige theologische Probleme im Hinblick auf die mögliche Einordnung ungegenständlicher Meditation in christliche Spiritualität bedacht werden.

Zur philosophischen Deutung

1. Die Stille und das Wort

Die Zen-Meditation ist geschichtlich in die All-Einheits-Metaphysik des Mahayana-Buddhismus eingebettet, wie diese umgekehrt die Zen-Erfahrung zu deuten versucht. Ohne das Gewicht einer geistlichen Lehrtradition, die der des Christentums an Länge nicht nachsteht, zu übersehen, läßt sich doch prinzipiell zwischen dieser Lehre des Buddhismus und seiner Meditationspraxis klar unterscheiden, und zwar deshalb, weil die Zen-Übung gerade aufgrund ihrer Ungegenständlichkeit, also Begriffs- und Wortlosigkeit, grundsätzlich vom Inhalt der buddhistischen Lehre nicht berührt werden kann. Soweit die Zen-Übung dieser Wort- und Theoriefreiheit treu bleibt – wieweit dies hermeneutisch möglich ist, wird noch zu bedenken sein –, wird sie nicht als unvereinbar mit dem Glauben betrachtet werden, wenn man nicht Gefahr laufen will, die Thematisierung menschlicher Grundvollzüge, wie des Schweigens, Atmens und der Konzentration, als in sich dem Glauben abträglich abzulehnen.

Nun kennt die zen-buddhistische Tradition im *Kōan* – den rational unlösbaren, oft paradoxen Problemsprüchen, durch deren Lösung der Übende zu höheren Bewußtseinsstufen vordringt – einen Eingriff des Wortgeschehens in den inneren Bereich der Zen-Meditation. Sofern die *Kōan* nicht nur irrationaler Widerspruch, sondern intuitiv lösbar sind, enthalten sie zweifellos ein kognitives Element, das sich ebenso als Frucht der Versenkung ergibt, wie es, als Problemstellung, diese selbst schon innerlich formt. Für das *Kōan* kann also nicht wie für die ungegenständliche Meditation an sich Theorieindifferenz beansprucht werden; vielmehr schlägt sich in ihnen, angefangen von ihren Rahmengeschichten, in verschiedenen Stufen und Facetten buddhistische Weisheit und Erfahrung in einem nieder. *Kōan*-Sammlungen bilden so ein Kernstück zen-buddhistischer Literatur und Lehrtradition. Doch ist die Zen-Meditation ursprünglich und wesentlich nicht auf den Gebrauch von *Kōan* angewiesen, wie sich schon daraus ergibt, daß die Übung mit *Kōan* erst spät aufkam[11] – die erste *Kōan*-Sammlung entstand um das Jahr 1000 – und sich nicht allgemein durchsetzen konnte. Im Vergleich gesagt: *Kōan* sind für die Zen-Meditation in ähnlichem Sinn hilfreich und zugleich unnormativ, wie es scholastische Sentenzen des Mittelalters für das Verständnis des Christentums sind.

Wie die Entwicklung einer zen-buddhistischen Lehre oder die Übung des *Kōan* zeigen, ist Zen gegenüber dem Wort nicht grundsätzlich ablehnend eingestellt. Doch wird im Zen alle Sorgfalt darauf verwandt, daß sich das Denken und damit die existentielle Haltung des Menschen nicht in bloßer Lehre, in aus sich wirklichkeitslee-

11 Vgl. H. Dumoulin, Geschichte des Zen-Buddhismus, a.a.O., S. 234-238.

ren Sinnintentionen verfängt und versteift. Dem liegt die Einsicht zugrunde, daß der letzten Wirklichkeit kein Begriff angemessen ist, denn der Begriff behandelt das in ihm Gemeinte als begrenztes und verfügbares Objekt, kann also von seiner eigenen formalen Bestimmtheit her der letzten Wirklichkeit nicht den Rang des ersten und absoluten, unendlichen Subjekts einräumen. Sofern sich im Begriff der Mensch als Subjekt und als Ursprung der Sinngebung behauptet, entzieht sich transzendente Wirklichkeit dem Bereich gegenständlicher Sprache. »Ersinnbarer Sinn ist nicht Sinn, nennbarer Name ist nicht der ewige Name.«[12]

Da nun die negative Prädikation den Eindruck einer dem Gemeinten adäquaten, in sich geschlossenen Sinngebung vermeidet, das Denken daher auf dem Weg über das Gesagte hinaus hält, wird sie im Zen-Buddhismus zur Bezeichnung der letzten Wirklichkeit vorgezogen. Die überwiegend negativen Begriffe der Zen-Metaphysik, allen voran die Begriffe der Leere[13] und des Nichts,[14] sind daher weder nihilistisch noch atheistisch zu verstehen, sondern stellen den Versuch einer Entdinglichung, Entweltlichung und Entrationalisierung des im Grunde positiv vermeinten Letzten dar. Negative Prädikationsweisen ähnlicher Art durchziehen die Geschichte christlicher Metaphysik und Mystik von ihren Anfängen an und gehen hier letztlich auf das alttestamentliche Bilderverbot zurück. Wenn Thomas von Aquin die Möglichkeit einer positiven Prädikation von Gott mit der in sich berechtigten Unterscheidung des begrenzten und begrenzenden rationalen Denk- und Aussagemodus vom positiv ausgesagten unendlichen Denk- und Aussagegehalt unterbaut,[15] so hebt das die Berechtigung der negativen Prädikation deshalb nicht auf, weil sich der endliche Denk- und Aussagemodus vom gemeinten Unendlichen zwar verneinen, aber für menschliches Denken nicht adäquat davon abziehen läßt. Werden die negativen Aussagen der Zen-Metaphysik daher nicht als Setzungen negativen Sinnes an sich, sondern hinsichtlich des Endlichen als Aufweis von Kontingenz, hinsichtlich des Letzten als Anweisungen zur Selbstkritik für das Denken verstanden, so öffnet sich aus der christlichen Tradition ein weiter Raum von Verständnismöglichkeiten für das Denken des Zen. Doch soll hier auf die Problematik einer christlichen Interpretation der Mahayana-Metaphysik nicht im einzelnen eingegangen werden, da sie das Problem der ungegenständlichen Meditation nicht notwendig berührt.

In der ungegenständlichen Meditation selbst wird Sinn weder positiv noch negativ gesetzt. Das Denken läßt sich nicht auf seine unterschiedlichen Intentionsmöglichkeiten ein, sondern hält sich, ohne an irgendeinem Gehalt zu haften, frei in der Tiefe seiner selbst. »Hafte mit deiner Absicht nur dort, wohin das unterscheidende Denken

---

12 Tao-te-ching, Kap. 1, zit. nach: H. Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik, a.a.O., S. 106f.

13 Vgl. K. Nishitani, Was ist Religion? Frankfurt 1982, bes. S. 143-199; Sh. Ueda, Leere und Fülle: Shunyatâ im Mahâyâna Buddhismus. In: »Eranos« 45 (1976), S. 135f.

14 Vgl. Sh. Hisamatsu, The Characteristics of Oriental Nothingness. In: »Philosophical Studies of Japan«, ²1960, S. 65-97; K. Riesenhuber, Nichts. In: H. Krings et al. (Hrsg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2. München 1973, S. 1003-1005.

15 Vgl. K. Riesenhuber, Partizipation als Strukturprinzip der Namen Gottes bei Thomas von Aquin. In: A. Zimmermann (Hrsg.), Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, (Miscellanea Mediaevalia 13/2). Berlin 1981, S. 969-982.

nicht gelangen kann.«[16] Dieses Nicht-Denken *(munen)* besteht in einer geistigen Wachheit, die sich durch keinen Begriffsgehalt begrenzen läßt, wie sie auch keinen positiv ausschließt oder leugnet. Das Nicht-Denken wird also nicht selbst zur These oder zum Gegenstand der Anhänglichkeit; vielmehr geht das Denken vor alle Differenz der Subjekt-Objekt-Trennung in seine geeinte Wurzel zurück. Der Verzicht auf Gegenständlichkeit im konkreten Oberflächenbewußtsein bedeutet daher keine theoretische Entscheidung gegen Sinn und Sein, wohl aber eine praktische Relativierung der Gegenstandswelt und Unterwanderung des Alltagsbewußtseins in Richtung auf das erste Eine hin, dem sich der Geist in seinem Grunde öffnet.

Für eine christliche Wertung dieser Haltung ist es entscheidend zu sehen, daß eine solche praktische Enthaltung *(Epoché)* gegenüber dem *Aposteriori* welthafter Erfahrung und worthafter Kommunikation ihren Schwerpunkt nicht auf derselben Ebene wie diese hat und daher nicht in einer prinzipiellen Verweigerung ihnen gegenüber besteht, sondern eine tiefere Wirklichkeits- und Bewußtseinsebene, schließlich die Dimension letzter Geistigkeit und Wirklichkeit selbst, anzielt. Damit ist nämlich einmal der logoshafte Raum von Intentionalität, Kommunikation und innerweltlicher Begegnung von seiner Wurzel her umgriffen und potentiell positiv freigesetzt,[17] wenn sich auch der meditative Vollzug in der Stille des vor-intentionalen Bereichs abspielt. Weiterhin bleibt, sofern es sich um eine praktische Präferenz im Vollzug der Meditation, nicht unmittelbar um eine theoretische These über das Verhältnis von *Apriori* und *Aposteriori,* von Tiefenerfahrung und Welterfahrung, handelt, die Möglichkeit offen, daß die ungegenständliche Meditation als ganze – unter Beibehaltung ihrer Ungegenständlichkeit in sich – in einen sie übergreifenden Sinnzusammenhang eingeordnet wird, in dem letzte Wahrheit in geschichtlicher Tat an den Menschen herantritt, wie dies vom christlichen Verständnis der Offenbarung her zu denken ist.

Eine solche Einordnung widerspricht so lange nicht dem Eigencharakter ungegenständlichen Meditierens, als sie die unbegrenzte Tiefe meditativer Erfahrung nicht verkürzend interpretiert. Ungegenständliche Meditation ist nämlich, sosehr sie in sich einen Höchstvollzug darstellt, dadurch, daß sie sich selbst nicht thetisch reflektieren kann, für verständnisvolle Interpretation offen, ja verlangt nach ihr, weil die Versenkung nur ein Teilvollzug des Menschseins sein kann, das sich in allen seinen Vollzügen reflexiv zu verstehen hat.

Eine christliche Einordnung hebt, weiterhin, die Berechtigung der Ungegenständlichkeit der Meditation nicht auf, da geschichtliche Offenbarung und gnadenhafte (wenn auch als solche nicht notwendig reflektierbare) Gegenwart Gottes im Grunde des Geistes gerade christlich gesehen inhaltsidentisch sind. Die Hingabe an das unbedingte Geheimnis im Grunde des Geistes zieht also nicht von seiner Offenbarkeit im Menschen Jesus ab, sondern ordnet auf sie hin und erschließt sie dem Verständnis (vgl. Joh 6,45), wie umgekehrt geschichtliche Offenbarung das meditative Bemühen bekräftigt, sofern es beider gemeinsamer Sinn ist, unter Leitung des Geistes in die Tiefen Gottes einzuführen (vgl. 1 Kor 2,10). Wohl aber begrenzt eine christliche

16 Ta-hui Tsung-kao (1089-1163), Daie goroku, zit. nach: H. Dumoulin, Geschichte des Zen-Buddhismus, a.a.O., S. 240.

17 Vgl. Sh. Ueda, a.a.O., S. 142-144, zum zehnten Bild der Reihe »Der Ochs und sein Hirte«.

Einordnung jeden voreiligen Anspruch, der ungegenständliche Meditation als Heilsweg absolutsetzte und damit in sich verschlösse, was gerade ihrer wesenhaften Offenheit zuwiderliefe.

Manche Spannungen im Gespräch zwischen ungegenständlicher Meditation und christlichem Glauben rühren daher, daß hüben wie drüben Ungegenständlichkeit thetisch verstanden und im Sinn von Gegenstandslosigkeit einer Bewußtseinsebene zugeschrieben wird, auf der sich geschichtlich konkrete, innerweltliche Wahrheitsentdeckung ereignen kann und soll. In Wahrheit ist jedoch die Abblendung des Bewußtseins gegenüber der Gegenstandswelt nur als Mittel für den Vollzug der Meditation, nämlich für den Eintritt in an sich objektfreie – nicht: gehaltfreie – Bewußtseinsschichten zu betrachten, keineswegs aber als ihr Wesen und Ziel, wie dies auch im Zen-Buddhismus gegen die Gefahr einer Abtötung und Versteinerung des Bewußtseins betont wird. Gelungene ungegenständliche Meditation wird vielmehr, auch zen-buddhistisch, zu uneingeschränkter Offenheit für alle Gehalte und zur Begegnung mit dem konkreten Du, bis hin zur Selbstfindung im Du befähigen. »Während es (das Denken) äußerlich alle Formen der verschiedenen Dinge *(dharma)* wohl unterscheidet, steht es innerlich fest im Ersten Prinzip.«[18]

Auch hier ist wiederum zu beachten, daß die in der Meditation eingeübte Haltung der Indifferenz und Abstinenz gegenüber partikulärem Gehalt als solchem zur inneren Freiheit und Beweglichkeit, einschließlich der Freiheit endgültiger Entscheidung und Selbstverfügung im Hinblick auf das erkannte Wahre, führen soll, nicht aber zu einem psychischen Zustand passiver Gleichgültigkeit. Denn die Tiefe des Schweigens und des Nichts steht nicht im Gegensatz zu Wort, Sein oder Aktivität, sondern liegt umgreifend vor den Gegensätzen von Wort und Schweigen, Sein und Nichts, Aktivität und Passivität und ermöglicht ihren sinnvollen Unterschied.

2. Selbsterfahrung des Geistes

Der negative Weg der Ungegenständlichkeit mündet in eine Erfahrung, die nach ihrem Ort und Gehalt zunächst als Geisterfahrung gekennzeichnet werden kann.[19] Befreit von der Bindung an dieses und jenes gibt der Geist auch die vergegenständlichende Reflexion auf sich selbst auf, in der er schon ständig das empirische Ich in seinem Gegensatzbezug zum Objekt gebildet hatte. Durch die Preisgabe des ichzentrierten Selbstverständnisses *(muga)* wird der Weg offen, auf dem der Geist in sich selbst, in sein Wesen einkehrt. Er gelangt damit zur Realisierung seiner ursprünglichen uneingegrenzten Offenheit, um im Medium des Selbstvollzugs seines geistigen Seins sich seinem Ursprung und eigentlichen Thema, dem Unbedingten in seiner Unendlichkeit, zu nähern. Die Selbsterfahrung des Geistes schließt also seine Selbstaufgabe, seinen »Tod« als selbstherrliches Ich ein, da dieses bestenfalls gegenüber beliebigen Gegenständen berechtigt ist, gegenüber dem absoluten Ursprung des Geistes selbst aber Grund und Sinn verliert.

In dieser fundamentalen Umorientierung der Person erfährt sich nun der Geist nicht als Substanz, da Substanz als Träger von innerweltlich ausgerichteten Handlungsver-

18 Vimalakīrti-Sutra, Nr. 17, zit. nach: H. Dumoulin, Geschichte des Zen-Buddhismus, a.a.O., S. 139. Vgl. 1 Kor 2,14f.

19 Vgl. Sh. Hisamatsu, a.a.O., S. 86-97.

mögen fungiert. Die Konzentration und Vereinfachung der geistigen Akte führt vielmehr approximativ zu einer Identität von Erkennendem, Erkenntnisakt und Erkanntem, in der sich der Geist nicht als ein Etwas thematisiert, sondern eher als lichte Weite wahrnimmt. In dieser Selbstdurchdringung vergißt also der Geist noch einmal sich selbst und wird in diesem Sinn zum »Nicht-Geist« *(mushin)*. Er geht damit in die Leere von jeder Unterschiedenheit ein, in der er jedoch seine Freiheit als ursprüngliches Selbstsein gewinnt und zugleich einer namenlosen Fülle teilhaft wird, wenn diese Erfahrung sich auch meist mehr in Ansätzen und Spuren als in voller Gegebenheit vollzieht. – Eine Kennzeichnung dieses ursprünglichen Selbst und seiner Offenheit als kosmisches Bewußtsein ist zweifellos sekundär und mißverständlich, nämlich aus einer nachträglichen Verifikation dieser Geisterfahrung am alltäglichen Weltbewußtsein genommen. Im originären Vollzug ist diese Selbsterfahrung von Geist reiner, tiefer und weiter, nämlich eine Seinserfahrung, die sich mit dem Bezug auf den Kosmos nur unzureichend beschreiben läßt.[20]

Die hier versuchte geistmetaphysische Deutung der Grunderfahrung ungegenständlicher Meditation dürfte den Intentionen der Zen-Tradition entsprechen. Sie ließe sich aber zugleich, wofür hier der Raum nicht gegeben ist, Schritt für Schritt, und zwar in echter innerer Entsprechung, aus der patristisch-mittelalterlichen Geistmetaphysik und Mystik christlich-neuplatonischer Strömung nachzeichnen – von Gregor von Nyssa, Euagrios Pontikos und Dionysios den Areopagiten (4.-5. Jh.) über Johannes Scotus Eriugena (9. Jh.), die Viktoriner-Schule (12. Jh.) und die Hochscholastik zu Meister Eckhart und Nikolaus von Kues im Spätmittelalter, schließlich zur spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts. Diese durchgängige christliche Tradition bedient sich der Lehren vom habituellen Bei-sich-Sein (und Bei-Gott-Sein) des Geistes, vom Geist als *imago* und *similitudo* Gottes, der augustinischen Illuminationstheorie in Verbindung mit der aristotelischen Lehre vom tätigen Intellekt, der thomanischen Lehre von der Begnadung der Seelensubstanz vor ihren Fähigkeiten, schließlich des Gedankens vom Seelenfunken (Seelengrund usw.). Was in diesem Denkstrom über die Vereinigung des Geistgrundes mit Gott gesagt ist, ist selbst von christlicher Meditation getragen, wiewohl sich im Christentum keine Meditationsmethode ausgebildet und durchgesetzt hat, die unmittelbar auf die Realisierung dieser Einigung zielte und in sie einübte. Nun ist christlicher Tradition ein ausdrückliches, dazu personales Gottesverständnis, damit auch das Wissen um Gnade und Liebe, gegeben, was der ostasiatischen Weisheitstradition ermangelt. Dieser Unterschied ist für den hermeneutischen Bezugsrahmen ungegenständlicher Meditation, der bis in deren Vollzug hineinwirkt, nicht unwesentlich, hebt jedoch die enge Analogie in der Struktur beider meditativer Erfahrungen nicht auf.

3. Seinserfahrung und Gotteserfahrung

Ungegenständliche Meditation als solche entfaltet sich in einer Schwebe auf das Unbedingte hin, in dem sie sich schon je geborgen und gegründet weiß. In dieser Schwebe, die sich als Möglichkeit und Aufgabe ständig größerer Reinigung und Vertiefung äußert, verzichtet sie darauf, das Woraufhin ihrer Selbstvertiefung und

20 Vgl. Katha Upanishad 3:13. In: B. Griffiths, Die Hochzeit von Ost und West. Salzburg 1983, S. 76.

Selbstöffnung thematisch zu fixieren, denn jede begriffliche Determinierung innerhalb des Geschehens ungegenständlicher Meditation bedeutete ihre Selbstbegrenzung, damit ihre Abtrennung und Untreue gegenüber dem Geheimnis, aus dem sie sich speist und dem sie sich zu überlassen hat. Was sich aber aus der Erfahrung, sofern sie im nachhinein in Worte gefaßt wird, ablesen läßt, weist unzweifelhaft darauf hin, daß sich die ungegenständliche Meditation in ihrem Grund und Zentrum in einer Dimension von Geist und Sein bewegt, die ausschließlich für die Gegenwart des transzendenten Absoluten reserviert ist. Es geht in ihr um das erste Prinzip, das unvergleichbare Eine vor aller Unterschiedenheit, um das, was als unüberschreitbare Sinnfülle keinen Zweck und Grund außer sich mehr hat: Damit sind Bestimmungen angesprochen, die sich bei Kenntnis des Gottesbegriffs als Erscheinung von Wesenszügen Gottes zu erkennen geben, sowenig es sich auch um eine direkte Gottesschau handelt.

Sofern die sprachliche Reflexion auf die Erfahrung aus dieser selbst zu schöpfen versucht, tendiert sie zum Gebrauch von Metaphern, die die Unterschiedenheit des Geistes vom Absoluten nicht deutlich werden lassen. Eine pantheistische Deutung solcher Ausdrücke verfehlt aber deren Intention, da die Beschreibungen der Erfahrung als Einheitserlebnis nicht auf der Ebene objektiver Ontologie liegen, sondern operational ein dynamisches Verhältnis der Ungetrenntheit *(advaita* = Unzweiheit, was nicht Identität besagt) der Seele vom ersten Ursprung zur Geltung bringen wollen. So ungenügend diese Ausdrücke für das reflektierende Denken sind, so bringen sie doch mit Recht zum Bewußtsein, daß die Differenz des Geistes zu Gott als seinem Grund total von einer innerweltlichen Subjekt-Objekt-Unterscheidung, nämlich der Unterschiedenheit von gleichrangigen gegenseitig Bezugslosen, verschieden ist, und daß es für Gott keine Distanz zum Geschöpf gibt, er es vielmehr gleichsam in sich selbst umfängt.[21]

Im Sinne einer klassisch-mittelalterlichen Partizipationsmetaphysik[22] ist daher die Verinnerlichung des Geistes zugleich als sein Selbstüberstieg zum unbedingten Sein hin zu verstehen, nämlich als Eintritt des Geistes durch sich selbst in jenes Umfassende, in dem als seinem Ursprung er mehr er selbst ist, als er es allein in sich zu sein vermöchte. Sofern sich die Meditation in einer Schwebe zu dieser unbedingten Mitte hin vollzieht, thematisiert sich ihr in der erscheinungshaften Unbestimmtheit oder Leere von Sein zunehmend Unbedingtes als letzte und erste intensive Fülle. Ungegenständliche Meditation vollzieht sich also in einem Übergang von Sein als Transparenz Gottes zu seiner ungreifbaren Gegenwart. Dieser Charakter ständig bleibend-fortschreitenden Übergangs mag zwar in der Plötzlichkeit erster reiner Erfahrung verborgen sein, zeigt sich aber danach darin, daß die ungegenständliche Erfahrung nicht festgehalten oder auf einer auch noch so hohen Bewußtseinsstufe fixiert werden kann, sondern stets voranschreitend neu, darin als gnadenhaft geschenkt,[23] zu suchen ist.

---

21 Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae I q.8 a.1 c. und ad 2, ad 3.

22 Vgl. K. Riesenhuber, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin. München 1971, S. 313-331.

23 Vgl. H. Waldenfels, Meditation – Ost und West. Einsiedeln 1975, S. 18.

Theologische Aspekte und Einordnung in christliche Spiritualität

Im Hinblick auf die heute faktisch gegebene intensive Berührung zwischen östlichem und westlichem Denken stellt sich die Aufgabe, zu »überlegen, wie die Tradition des aszetischen und beschaulichen Lebens, deren Keime manchmal alten Kulturen schon vor der Verkündigung des Evangeliums von Gott eingesenkt wurden«, in christliche Spiritualität »aufgenommen werden können«.[24] Einige Aspekte der Problematik seien angeführt.

1. Das Du Gottes im Gebet

Ungegenständliche Meditation vermag zu einer gleichsam schwebenden Erfahrung innerer Transzendenz zu führen, die in ihrer letzten Offenheit doch nicht unerfülltes Warten, sondern von stiller Gegenwart des Unbegreiflichen gesättigt ist. Sofern jedoch ihre transzendente Mitte und Wurzel in ihrem Selbstand sich noch nicht ausdrücklich mitteilt, kann sich der Mensch zwar wohl mit seiner gesamten meditativen Kraft in sie versenken, sich aber noch nicht mit der Entscheidungsfreiheit seiner Liebeskraft endgültig an sie verschenken. Der Akt, der den direkten Bezug zur unbedingten transzendenten Mitte der Wirklichkeit an sich selbst stiftend offenhält und damit diese freie Selbstgabe des Herzens vollziehen läßt, ist das Gebet.[25]

Dem Gebet eignet zwar einerseits eine kategoriale, durch Wort und Bild getragene Vermittlung. Aber diese konkrete Komponente ist nicht Gegenstand des Gebets, sondern nur der Leitrahmen, der eine Richtung freigibt, in der sich durch das betende Bemühen des Herzens eine unmittelbare Berührung zwischen Gott und Mensch ereignen kann. Die transzendental-personale Beziehung, die im Zentrum des Gebets verwirklicht wird, ist in sich völlig ungegenständlich, unterscheidet sich aber schwerpunktmäßig von der mehr kognitiv orientierten meditativen Bewegung, sofern das Gebet zentriert und relational gerichtet ist und daher erst in der Gegenseitigkeit der Beziehung, vereinfachend gesagt: im gegenseitigen »Du«, in sein eigentliches Element, in seine ruhige Selbstidentität als Relation kommt. Gebet fällt daher zwar in seinem kategorialen Rahmen, nicht aber in seinem Kern hinter die Erfahrung der ungegenständlichen Meditation zurück. Vielmehr trifft es sich, wenn auch weniger erfahrungshaft, mit deren verborgener Sinnmitte und führt so die ungegenständliche Meditation in ihr Ziel, wie es sich umgekehrt aus dem Nährboden meditativer Erfahrung speist.

Fehlt der ungegenständlichen Meditation diese im Gebet erreichte Spitze suchender und liebender Selbstpreisgabe, so droht sie in ihrer nachfolgenden reflexiven Interpretation, die den Rahmen für weiteres meditatives Bemühen absteckt, gnostisch auf sich selbst zurückzufallen. Damit gewänne die Befriedigung geistigen Erfahrens das Übergewicht gegenüber dem erfahrenen Gehalt selbst, die meditative Offenheit verschlösse sich selbstgenügsam, verlöre also ihren Schwebecharakter, ihre Wirklichkeitsfülle und innere Verbindlichkeit und verhärtete sich schließlich zu einem bloß psychischen Zustand. – Sofern meditative Versenkung und betende Beziehungssuche

24 II. Vaticanum, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche »Ad gentes«, Nr. 18.

25 Vgl. K. Riesenhuber, Gebet als menschlicher Grundakt. In: G. Stachel (Hrsg.), munen musō – Ungegenständliche Meditation. Mainz 1978, S. 317-339.

zwar durchaus nicht gegensätzlich, aber doch, jedenfalls auf weite Strecken der Einübung hin, der Aktstruktur nach unterschieden sind, dürfte es sich für die spirituelle Praxis empfehlen, beide getrennt und in ihrer je eigentümlichen Reinheit zu üben, bis sie von ihrem Kern und ihrer Mitte her sich allmählich auch im Aktvollzug zu verschmelzen beginnen.

2. Bewegtheit aus dem Ursprung – Jesus und die Liebe

Das Du Gottes, das im Gebet angesprochen wird, ist der Ursprung einer Beziehung von Gott, der letzten Wirklichkeit her auf den konkreten einzelnen Menschen hin. Eben diese personale Beziehung aus dem Ursprung ist in ihrer wesenhaften und totalen Form der Existenzursprung Jesu, der eben darum den absoluten Ursprung seinen Vater nennt. Gebet eröffnet so den Zugang zum Verständnis Jesu von innen heraus, aus seinem Wesensursprung. Auch in der ungegenständlichen Meditation ist das umfassende Eine, sofern die Meditation es nicht nur als ihr Woraufhin sucht, sondern sich mit ihm geeint und von ihm erfüllt erfährt, Ursprung einer von innen her belebenden Beziehung zum Menschen wie zur Allheit der Dinge. Die meditative Erfahrung vernichtet also nicht das konkrete einzelne, sondern löst seinen scheinbaren Selbstand so in die Beziehung zur unbedingten Einheit hin auf, daß es von dort her in seinem wahren Sosein und in der Fülle seiner Möglichkeiten aufleuchtet, wie auch der Meditierende selbst aus dem unbedingten Ursprung seine Spontaneität, Weltoffenheit und ethische Verantwortung erneuert findet.

Meditation, die nicht zur Kraftquelle und zur liebenden Offenheit zum Konkreten hin – damit vor allem zum Menschen hin – würde, sondern in der abstrahierenden Bewegung zum Allgemeinen verharrte, erwiese damit, daß sie noch auf dem Weg ist und sich noch nicht aus dem unbedingten Ursprung selbst nähren konnte. Die Tiefe der meditativen Wurzel zeigt sich, eine Zeitverschiebung als Wachstumsphase eingerechnet, an den Früchten von Erbarmen und tätiger Liebe oder, zen-buddhistisch gesprochen, am sympathetischen Mit-leiden mit allen Wesen.

Diese aus dem ersten Ursprung absteigende Bewegung setzt den Meditierenden transzendental in eine erwartende Bereitschaft zur Anerkennung Jesu als ihrer wesenhaften Urverwirklichung, sofern gerade im konkreten Menschsein Jesu sich die wesenhafte Fülle in Reinheit als Liebe mitteilt. Ungegenständliche Meditation läuft daher, solange sie sich nicht in ihrer Eigenform verschließt und statt an Gegenständlichkeit nun am Nichts haften bleibt, durchaus nicht einer konkreten Jesus-Frömmigkeit entgegen. Sie dürfte vielmehr den Meditierenden, der mit der Schrift vertraut ist, allmählich auf Jesus hin zentrieren und seine Gestalt von innen heraus profilierend aufleuchten lassen, wie umgekehrt die gläubige Beziehung zu Jesus der aus sich noch diffusen Dynamik absteigenden erbarmenden Mitseins die Seele der Liebe einhaucht. Die verborgene innere Beziehung ungegenständlicher Meditation zur Person Jesu deutet sich darin an, daß sich nicht wenige Meister solcher Meditation von den Worten des Evangeliums elementar angesprochen und in ihrer inneren Erfahrung aufgerufen wissen. Mit Jesus als transzendental normierender Mitte – oder allgemeiner gesagt: aus der absteigenden Bewegung vom ersten Ursprung her – belebt sich damit der gesamte Bereich von Wort und Mitmenschlichkeit, also Welt. Welt ist nun nicht mehr

nur Horizont der objektivierenden Intention eines ichzentrierten Subjekts, sondern offenes Feld von Geschenk, Anruf und Antwort, nämlich von Geschichte.

3. Die zu bewahrende Differenz von Glaube und Erfahrung

Die ungegenständliche Meditation, die hier am zentralen Beispiel der Zen-Übung erörtert wurde, steht traditionell und bis in die jüngste Zeit in einem hermeneutischen Feld, das von ostasiatischen, besonders buddhistischen Begriffen bestimmt ist. Daß dieser Zusammenhang nicht wesensnotwendig und auch nicht schlechthin irreführend ist, wurde zu zeigen versucht; dem Christen stehen in seiner Tradition die geistigen Mittel bereit, sich ungegenständliche Meditation theoretisch und praktisch zu eigen machen zu können. Gefahren und Verkürzungen entstehen dort, wo Glaube und ungegenständliche Meditation gewaltsam synthetisiert werden: sei es, daß ungegenständliche Meditation durch Einführung christlicher Gehalte ihren freien Spielraum einbüßt und zur Atemübung domestiziert wird, oder sei es, daß die Erfahrung ungegenständlicher Meditation in Thesen uminterpretiert wird, die mit dem Glauben in Konkurrenz geraten. Letzteres kann geschehen, wenn vorläufige Erfahrung – und Erfahrung bleibt in gewissem Sinn immer vorläufig – sich zur Interpretationsnorm für den Glauben aufschwingt, oder wenn sich der Glaube unter der Eindrucksmacht einer meditativen Erfahrung aus dem Sattel heben läßt, weil er sich in kategorialer und verbaler Oberfläche festgesetzt hatte.

Angesichts ungegenständlicher Meditation hat sich der Glaube, auch in seiner worthaften Verfaßtheit, seines Ursprungs aus Transzendenz gewiß zu sein und zu realisieren, daß die Kraft seines Wortes sich nicht der Stimmigkeit eines Systems von abstrakten Wahrheiten verdankt, sondern sein Wort das betend bekennende Echo des Rufes aus der Transzendenz ist (vgl. Röm 10,6-13). Ungegenständliche Meditation wird den Glauben in diesem Selbstverständnis unterstützen, indem sie den Glaubensakt durch den Glaubenssatz auf die in ihm bezeichnete vor-worthafte Wirklichkeit und Wahrheit hinbezieht.[26] In dieser Offenheit kann christlicher Glaube zur Heimstätte ungegenständlicher Meditation werden. Denn diese bedarf, sofern sie ein Vollzug neben anderen im Gesamt des Menschseins ist, eines Sitzes im Leben und eines theoretischen Feldes ihrer Interpretation, die den Übenden in die Richtung und Dimension seines Meditierens – nicht beschränkend, sondern vor-orientierend – einweisen. Christlicher Glaube verfügt im Begriff Gottes als absoluter und naher Transzendenz, im Verständnis vom menschlichen Geist als *imago Dei* und in der lebendigen Überlieferung des Jesus von Nazaret über die Koordinaten, die als offene Zielpunkte die ungegenständliche Meditation zur vollen Entfaltung ihrer Möglichkeiten antreiben können. Wie zur Zeit der Kirchenväter christlicher Glaube griechischen *logos* und lateinische *ratio* in sich aufnahm, um sie allmählich in und aus dem Glauben in ihr Eigenwesen als Philosophie schöpferisch freizusetzen, so mag ihm heute ähnliches hinsichtlich fernöstlicher Weisheit und ihrer Quelle, der Meditation, aufgegeben sein.

---

26 »Unde oportet quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere veritati quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem.«: Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate, q. 14 a.8 c.; vgl. ibid. ad 5, ad 12.

Die Kirche und der Kampf um die Wiederherstellung der Demokratie auf den Philippinen

Von Eckhard Hofer

Lateinamerika und in zunehmendem Maße auch die Philippinen stehen im Mittelpunkt der Diskussionen, wenn es um die Identität der katholischen Kirche und deren Rolle in der Dritten Welt geht. Die vierhundertjährige spanische und amerikanische koloniale Vergangenheit hat die Philippinen zum einzigen christlichen Land im Fernen Osten gemacht.

85 Prozent der Filipinos sind katholisch und 7 Prozent protestantisch; zum Islam bekennen sich heute 4 Prozent der Bevölkerung. Der katholische Glaube ist im Lande tief verwurzelt: Die Filipinos öffneten sich der Christianisierung, und sie verbanden harmonisch ihre eigenständigen Glaubenselemente und Rituale mit christlichen, wobei erstere im Laufe der Zeit ihre Kenntlichkeit verloren. Sie formten so einen eigenständigen Volkskatholizismus.[1]

Wie in der Vergangenheit, so ist die katholische Kirche auch heute äußerst einflußreich, und zwar in politischer, kultureller und sozialer Hinsicht; sie wird die Zukunft der Philippinen wesentlich mitgestalten. Dabei stellt die Krise des Landes die Kirche vor eine schwierige Aufgabe.

1. Die Entwicklung der katholischen Kirche in den Philippinen: koloniales Erbe, Nationalismus und Theologie der Befreiung

Als die Spanier vor mehr als 400 Jahren die Philippinen »entdeckten«, fanden sie eine Inselwelt, die schon Jahrhunderte vorher mit den Kulturen Indiens, Chinas und der arabischen Welt in Berührung gekommen war. Bereits Ende des 14. Jahrhunderts fand der Islam seinen Weg über Indien in die südlichen Philippinen. Die Spanier, denen es nach über siebenhundertjährigem Kampf erst 1492 gelungen war, den letzten islamischen Staat auf der Iberischen Halbinsel zu vernichten, sahen sich nun bei der Inbesitznahme der Philippinen auch in Ostasien wiederum mit einem islamischen Gegner konfrontiert.[2] Weder Spanier noch Amerikaner konnten die Muslime unterwerfen; der Islam spielt heute im Süden des Landes eine bedeutende politische und kulturelle Rolle.

Die Kolonisierung verbanden die Spanier eng mit der Verbreitung des katholischen Glaubens: Mit den Eroberern kamen Augustinermönche als Missionare. Andere Orden folgten bald nach. Die Ziele der Mission und die politischen und wirtschaftlichen Absichten der Kolonialregierung waren oftmals nicht voneinander zu trennen.

Die Spanier sahen die Philippinen als Handelsstützpunkt im Fernen Osten, insbesondere im Hinblick auf China, und als Gebiet zur wirtschaftlichen Ausbeutung. Die

1 Vgl. Signs of the Times, S. 8.

2 Vgl. Theology in the Philippine Setting, Early History, S. 14/15.

Rolle der Kirche war zwiespältig: Sie unterstützte die Modernisierung des Landes, errichtete soziale Hilfsdienste, gründete Erziehungseinrichtungen und wandte sich gegen Exzesse der Sklaverei und der Ausbeutung.[3] Dabei war sie selbst jedoch ein Element des Kolonisierungs- und Ausbeutungssystems; die Orden betätigten sich auf weltlichem Gebiet, sie wurden zu Großgrundbesitzern und hielten die einheimischen Arbeitskräfte in sklavenähnlicher Abhängigkeit. Das von ihnen geschaffene Erziehungssystem war selektiv und nur wenigen zugänglich. Das Lehren der spanischen Sprache wurde aber von einigen Orden aus religiösen und politischen Gründen abgelehnt.[4] Die Mönchsorden hielten Filipinos für ungeeignet und unwürdig, Aufgaben im Klerus zu übernehmen.

Der erwachende Nationalismus in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts richtete sich daher zunächst gegen den spanischen Klerus als einen Vertreter der Kolonialmacht. Bei den nationalen Reform- und Aufstandsbewegungen spielten philippinische Priester zum Teil führende Rollen.

Am 12. Juni 1898 erklärte General Aguinaldo die Unabhängigkeit der Philippinen. Der von den Nationalisten erarbeitete erste Verfassungsentwurf der Philippinen legte die Trennung von Kirche und Staat und die Einführung der Ziviltrauung fest.[5] Die Verfasser dieses Dokuments hatten dabei eine national orientierte Kirche, getrennt von der Staatsmacht, und eine Philippinisierung der kirchlichen Hierarchie vor Augen.

Der heraufziehende spanisch-amerikanische Krieg brachte für die Philippinen eine 48 Jahre dauernde neue koloniale Periode. Die Amerikaner begannen den Krieg als Unterstützung der aufständischen Kubaner gegen die Spanier und zum Schutze ihrer eigenen wirtschaftlichen Interessen zunächst auf der Karibikinsel. Die spätere Einbeziehung der Philippinen in den Konflikt hatte politisch-strategische und wirtschaftliche Gründe: Die erwachende Weltmacht USA begründete damit ihren Anspruch, die zukünftigen Geschicke Südostasiens mitzuentscheiden. Die Spanier traten die Philippinen im Pariser Friedensvertrag von 1898 an die USA ab. Die Filipinos protestierten zwar dagegen, wurden aber von der Friedenskonferenz ausgeschlossen. Nach vier Jahren blutigen Krieges hatten die Amerikaner das Land befriedet. Philippinische Priester, die schon gegen die Spanier gekämpft hatten, spielten auch beim Widerstand gegen die Amerikaner eine bedeutende Rolle.[6]

Der Sieg der Amerikaner öffnete die Philippinen der protestantischen Mission: Methodisten, die Vereinigte Kirche Christi, die Adventisten und andere gründeten Missionen im ganzen Lande.[7] Protestantische Geistliche waren wichtige Träger der Durchdringung des Landes mit amerikanischen Wertvorstellungen. Der Schlüssel dazu war die Einführung eines öffentlichen Schulsystems und der englischen Sprache.

Die strikte Trennung von Kirche und Staat wurde in der Verfassung von 1935 festgeschrieben.[8] Danach war es den Kirchen nur noch erlaubt, neben ihren streng

3 Vgl. Signs of the Times, S. 7; Synode in Manila 1581-86.

4 Vgl. History of the Church in the Philippines, S. 311.

5 Ebd., S. 330/31.

6 Vgl. Signs of the Times, S. 11.

7 General Sociology, S. 204.

8 Ebd., S. 204.

kirchlichen Aufgaben im Erziehungs- und Gesundheitswesen sowie in der sozialen Fürsorge tätig zu werden.[9]

Der Vatikan arrangierte sich bald mit der neuen Kolonialmacht. Die unabhängige philippinische Kirchenprovinz wurde den amerikanischen Bischöfen unterstellt.[10] Die Philippinisierung der Kirche wurde unterbunden; es gab weiterhin keine philippinischen Bischöfe. Dies führte mit zur Gründung der *Iglesia Filipina Independiente*, die sich auf der Basis eines starken Nationalismus von der römisch-katholischen Kirche abspaltete, ihre eigenen philippinischen Bischöfe einsetzte und Liturgien in den einheimischen Sprachen einführte.[11]

Unter dem Einfluß des Protestantismus entstand 1914 die *Iglesia ni Cristo*, die sich als eine kleine intolerante und militant konservative Bewegung bis heute im religiösen Spektrum des Landes einen Platz sichern konnte und auch als Stütze des autoritären Regimes von Bedeutung ist.[12]

Die Trennung von Kirche und Staat durch die Amerikaner nahm der römisch-katholischen Kirche ihren direkten politischen Einfluß. Die Forderung der Filipinos, auch den wirtschaftlichen Einfluß der Kirche zu beschneiden, bewog die Kolonialmacht, große Ländereien der Orden zu erwerben und diese an philippinische Landbesitzer weiterzuverkaufen.[13]

Mit der veränderten Rolle fand sich die katholische Kirche nur widerwillig ab, paßte sich jedoch zunehmend an die neuen Bedingungen an und wurde schließlich Bestandteil des amerikanischen Kolonialsystems.

Die Philippinisierung der Kirche machte nur langsam Fortschritte; ein endgültiger Durchbruch wurde erst nach der Unabhängigkeit in den 50er Jahren erreicht.

Die Zeit der japanischen Besetzung 1942-1945 brachte der katholischen Kirche eine weitere nationale Erfahrung: Priester unterstützten die Hukbalahap[14] im Guerillakampf gegen die Japaner.

In den Jahren nach der Unabhängigkeit 1946 waren die Kirchen mit sozialer Hilfstätigkeit beim Wiederaufbau des Landes befaßt. Im sozialen Bereich initiierten sie den Aufbau von Gewerkschafts- und Kooperativenbewegungen und legten so die Grundlagen, die in den 60er und 70er Jahren zu einer Veränderung der politischen Landschaft beitragen sollten.

Die von Lateinamerika ausgehenden Impulse beeinflußten auch das Verhalten der katholischen Kirche in den Philippinen.

Die Ideen des Zweiten Vatikanischen Konzils und von Medellín griffen in den 60er Jahren auf die Philippinen über. Die Gedanken der Befreiungstheologie fanden damit

---

9 Signs of the Times, S. 13.

10 Ebd., S. 12, Stellungnahme von Papst Leo XIII. zur Situaiton der Kirche in den Philippinen, 1902.

11 Nach ihrem Gründer, Gregorio Aglipay, wird die IFP auch Aglipayan Church genannt. IFP wurde 1902 gegründet.

12 Vgl. A. J. Sanders, An Appraisal of the Iglesia ni Cristo, in: Studies in Philippine Church History, S. 350-65; Iglesia ni Cristo bezeichnet sich als einzige Kirche Christi, Sanders, S. 361.

13 Theology in the Philippine Setting, S. 22.

14 Hukba ng bayan laban sa hapon – Volksarmee gegen Japan; die Huks kämpften nach Kriegsende unter kommunistischem Einfluß gegen die Zentralregierung.

Verbreitung in der philippinischen Priesterschaft.[15] Dies war die Zeit, als sich die politische und wirtschaftliche Situation im Lande verschärfte.[16] Studenten, Arbeiter und Bürgerbewegungen forderten Reformen und die Bekämpfung der Korruption im Staatsapparat. Es kam zu blutigen Zusammenstößen zwischen Studenten und Polizei. Bei den Senatswahlen 1969 wurden mehr als 200 Personen getötet.

Die bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Christen im Süden nahmen 1972 beängstigende Formen an, und die *New People's Army* begann eine Serie von Anschlägen gegen Regierungstruppen.

Präsident Marcos nahm dies zum Anlaß, am 21. September das Kriegsrecht zu verkünden, und entzog sich damit den für 1973 anstehenden Wahlen. Das Kriegsrecht sollte erst 1981 wieder aufgehoben werden. Regierungsoffizielles Ziel der Kriegsrechtspolitik war die Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung und die Herbeiführung von stabilem Wachstum durch wirtschaftliche und soziale Reformen.

Die Ausschaltung der institutionalisierten Opposition durch die Verhängung des Kriegsrechts wies der katholischen Kirche angesichts der sich häufenden Menschenrechtsverletzungen und der Unterdrückung der Bevölkerung eine herausragende politische Rolle zu.

Rückblickend ist zur Entwicklung der Kirche festzuhalten:

– Die Zeit der spanischen Missionierung gab der Kirche ein Doppelgesicht: Sie war Instrument der Ausbeutung und Unterdrückung und leistete gleichzeitig Erhebliches bei der Entwicklung des Landes und durch sozialen Beistand für die Eingeborenen.

– Der Nationalismus stellte die Kirche in ihrer internationalen Einbindung in Frage. Der Vatikan neigte zur Zusammenarbeit mit der Kolonialmacht und behinderte die Philippinisierung der Kirche. Dies führte zur Abspaltung einer eigenständigen religiösen Bewegung.

– Die Amerikaner gaben dem religiösen Leben der Philippinen eine neue Dimension. Sie brachten den Protestantismus ins Land und vollzogen die Trennung von Kirche und Staat. Sie erlaubten auch das Entstehen zweier unabhängiger philippinischer Kirchen. Die Position der katholischen Kirche wurde dadurch geschwächt.

– Die römisch-katholische Kirche hat sich jedoch ihren Einfluß auf die Gläubigen über die Jahrhunderte hinweg bewahren können und ist der überragende Faktor im religiösen Leben der Philippinen. Über ihr spanisches »Erbgut« mit Lateinamerika eng verbunden, ist sie heute integraler Bestandteil der sich wandelnden Weltkirche.

2. Die Kirche heute – Struktur, politische Strömungen, Sonderentwicklungen

Struktur und Machtpotential

Personalstärke und Infrastruktur weisen die Kirche als die neben der Regierung wahrscheinlich mächtigste Institution im Lande aus.[17] 5 000 Priester, mehr als 7 500 Nonnen und mehrere Tausend weltliche Mitarbeiter der Kirche sind in über 2 100 Gemeindekirchen tätig. Die Kirche leitet 17 Universitäten, über 1 300 Ober- und Mittelschulen mit fast 15 000 Lehrern und mit mehr als einer Million Schülern und

15 Gustavo Gutiérrez ist einer der führenden Theologen der Befreiungstheologie.

16 Vgl. Theology in the Philippine Setting, S. 27.

17 Vgl. Signs of the Times, S. 14ff.

Studenten.[18] Sie betreibt 16 Radiostationen und besitzt Verlage, Zeitungen und Buchhandlungen.

Die kirchlichen Aktivitäten werden von der Anfang der 60er Jahre gegründeten Bischofskonferenz verwaltet, der 110 Bischöfe angehören. Die sozialen Aktivitäten der Kirche koordiniert das der Bischofskonferenz unterstellte *National Secretariat for Social Action, NASSA*. Es leitet und berät soziale Aktionszentren und -komitees in 53 der 67 Diözesen des Landes.[19]

Die Kirche unterhält außerdem Krankenhäuser und Gesundheitsprogramme auf Gemeindeebene. Sie betreibt Forschungs- und Dokumentationsstellen und gründete Kommissionen zur Untersuchung von Rechtsverletzungen und zum Schutz der Menschenrechte.

Der Einfluß und das politische Engagement der Kirche werden hörbar in den Hirtenbriefen, die mindestens einmal im Jahr erscheinen und in allen Gemeinden verlesen werden. So erschienen 1983 drei Hirtenbriefe:[20] Die Bischofskonferenz formulierte im Januar eine deutliche Anti-Marcos-Position, wandte sich gegen die unter dem Regime geschehenen Ungerechtigkeiten und brachte ihre Option für die Armen zum Ausdruck. Der zweite Hirtenbrief im August, der das unter den Bedingungen des Ausnahmezustands geltende Recht des Präsidenten[21] heftig kritisierte, jede Person festnehmen zu lassen, die subversiver Tätigkeit verdächtigt wird, mußte kurz vor der Verlesung in den Kirchen zurückgezogen werden. Marcos verzichtete kurzfristig auf dieses Recht, um eine Konfrontation mit der Bischofskonferenz zu vermeiden.[22]

Kurz nach der Ermordung Aquinos forderte die Kirche von Marcos: Verzicht auf das Recht, mit Dekreten zu regieren, die volle Wiederherstellung aller Bürgerrechte, freie Wahlen, das Ende der Vetternwirtschaft und des autoritären Regimes. Die Bischofskonferenz nahm öffentlich zum Plebiszit im Januar 1984 und zu den Wahlen im Mai Stellung. Die Bischöfe drückten ihr Interesse an der Durchführung freier und sauberer Wahlen aus; gleichzeitig warnten sie vor ausländischer Einmischung in die philippinische Innenpolitik und anerkannten das Recht der Bürger, die Wahlen zu boykottieren.

Neben der Bischofskonferenz spielt die *Association of Major Religious Superiors in the Philippines (AMRSP)* eine wichtige Rolle. Die Vereinigung vertritt 2 500 katholische Priester und 7 000 Nonnen. Die Mitglieder sind mehr an der sozialen Aktion orientiert und der Regierung gegenüber kritischer eingestellt als die Bischofskonferenz. AMRSP umfaßt auch Ordenspriester und ausländische Missionare, die vor allem während der Zeit des Kriegsrechts die Regierung oft kritisierten.[23]

Ein weiteres Forum zur Beeinflussung der Regierung und der Wirtschaft ist die vor 14 Jahren gegründete *Bishops-Businessmen Conference for Human Development*

18 Vgl. The Catholic Church in the Philippines. A Statistical Overview, S. 98.

19 NASSA wurde 1966 als Instrument gegen den Einfluß der Kommunisten gegründet.

20 Vgl. Signs of the Times, S. 17.

21 Presidential Commitment Order (PCO).

22 PCO wurde einige Zeit später durch die striktere Preventive Detention Act (PDA) ersetzt.

23 R. Youngblood, Church Opposition to Martial Law, S. 506.

(BBC). Auf den regelmäßigen Treffen der BBC, an welchen Bischöfe, Spitzen der Wirtschaft, Vertreter der Regierung, des Militärs und anderer gesellschaftlicher Gruppen teilnehmen, werden aktuelle Probleme des Landes diskutiert.

Politische Strömungen in der Bischofskonferenz

Innerhalb der Bischofskonferenz können drei politische Strömungen unterschieden werden: Jaime Kardinal Sin, Erzbischof von Manila und Primas der philippinischen Kirche, ist Hauptvertreter der gemäßigten Gruppe, der etwa ein Drittel der Bischöfe zuzurechnen ist. Die Opposition dieser Gruppe gegen das Regime zur Zeit des Kriegsrechts kann – wie Kardinal Sin es formulierte – als eine Position »kritischer Kollaboration« charakterisiert werden.[24] Die Gemäßigten erkennen unter dem Einfluß des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Sozialenzykliken angesichts der großen Unausgewogenheiten in der philippinischen Gesellschaft die Notwendigkeit an, daß die Kirche auf die Fragen der heutigen Gesellschaft eine Antwort finden muß.

Ein weiteres Drittel der Bischöfe ist als konservativ einzustufen. Diese Gruppe befürwortete die Verhängung des Kriegsrechts und die Reformen der Regierung im Rahmen des Programms der »Neuen Gesellschaft«. Kritik an der Regierung wurde – wenn überhaupt – dann laut, wenn vitale Interessen der Hierarchie tangiert waren: Familienplanungsprogramme der Regierung, Vorschläge zur Legalisierung der Scheidung und zur Besteuerung von Kirchenbesitz wurden heftig angegriffen. Die Konservativen treten dafür ein, daß sich die Kirche in weltliche Dinge möglichst wenig einmischt.

Als progressiv können 15 bis 20 Bischöfe bezeichnet werden. Diese haben den Machtmißbrauch der Regierung und des Militärs wiederholt heftig kritisiert und das Kriegsrecht als unmoralisch gebrandmarkt.

In einer Rede vor dem Parteitag der *Philippine Democratic Party (PDP)* im Februar 1983 nahm Bischof J. X. Labayen, einer der Führer des progressiven Flügels, zur Frage der Gewaltanwendung gegen das Marcos-Regime Stellung:

»Die Wahl des friedlichen Weges, die Wahl der Gewaltlosigkeit ist heute in den Philippinen nicht populär. Sicherlich nicht für die, welche nach elf langen Jahren der Sklaverei wütend, frustriert und ohne Hoffnung sind. Ich finde keine anderen Worte, die Unterdrückung durch das Kriegsrecht angemessen zu beschreiben. Ich bin mir auch sehr bewußt, daß der, der sich unter unserer heutigen Regierungsform gegen Gewalt ausspricht, dem Status quo das Wort redet und damit für die Fortsetzung des Regimes als Unterdrücker und uns selbst als Opfer votiert . . .

Die Gewaltlosigkeit, von der ich spreche . . ., erfordert Mut und Phantasie, Stolz und Vertrauen, um unserem Unheil ins Auge sehen zu können und alles zu versuchen, wozu wir fähig sind, das Übel zu mindern und, wenn möglich, zu beseitigen, alles, außer diejenigen zu töten, die das Übel verursachen.«[25]

Überdeutlich in der Schuldzuweisung für Elend und Unfreiheit, distanziert sich der Bischof aber auch klar vom bewaffneten Widerstand.

---

24 Robert L. Youngblood, Structural Imperialism and the Catholic Bishops' Conference of the Philippines, S. 9ff.

25 Zitiert aus: Three Bishops Speak, S. 4.

Die Spaltung innerhalb der Bischofskonferenz ist durch strukturelle und historische Faktoren bestimmt.[26]

Die Kirche richtet sich bei der Benennung von Bischöfen stark nach dem Senioritätsprinzip. Das Durchschnittsalter der Bischöfe liegt nahe bei 60; kein Bischof ist jünger als 40. Die progressiven Bischöfe sind im Schnitt jünger als die konservativen. Die meisten der Progressiven erhielten ihre Priesterweihe nach dem Zweiten Weltkrieg und wurden stärker durch die politische Entwicklung in der Nachkriegszeit und durch den Ruf von Papst Johannes XXIII. und des Zweiten Vatikanischen Konzils nach mehr sozialer Gerechtigkeit in der Welt geprägt.

Die römische Kurie neigt dazu, eher konservative als progressive Priester zu Bischöfen zu ernennen. Sie hat dabei ihre innere Stabilität und das Verhältnis von Kirche und Staat im Auge. Dies zeigt die Zusammensetzung der Kirchenhierarchie in der Kolonialzeit und nach der Unabhängigkeit.

Progressive Bischöfe sind in der Hierarchie niedriger angesiedelt, tragen damit weniger Verantwortung für die Gesamtkirche und sind weniger mit administrativen Angelegenheiten befaßt; sie sind damit freier für soziales und politisches Engagement.

Die Einbindung der Kirchenhierarchie in das Macht- und Interessengeflecht des Landes gibt den beharrenden Kräften in der Kirche starken Rückhalt. Einflußreiche Kreise in Rom und Manila scheinen an einem Ausgleich der divergierenden Interessen in der Kirche selbst und zwischen Kirche und Staat interessiert zu sein, unabhängig von der Form der Regierung. Die offensichtliche Hinwendung der Weltkirche zu den Armen und ihr erklärter Wille, zur Beseitigung der sozialen Ungerechtigkeit in der heutigen Welt beizutragen, scheint dem konservativen Element in der Bischofskonferenz Einfluß zu kosten.

Die Kernfrage für die Zukunft der Philippinen und der philippinischen Kirche ist, ob auf dem Weg zu sozial gerechteren Strukturen die Befürworter friedlicher oder gewaltsamer Methoden die Oberhand gewinnen werden.

Sonderentwicklungen: »Christen für Nationale Befreiung« und Option für den bewaffneten Widerstand

1972 wurde in Lateinamerika die Bewegung »Christen für den Sozialismus« gegründet.[27] Am 17. Februar desselben Jahres, zum 100. Todestag dreier Priester,[28] die wegen des Widerstandes gegen die Spanier hingerichtet worden waren, organisierten sich in den Philippinen die »Christians for National Liberation« (CNL).[29] Beide Bewegungen sind im Geiste der Theologie der Befreiung entstanden, gehen aber in Strategie und Politik über diese hinaus und stehen außerhalb der Konzeption der Kirche von Puebla.[30]

---

26 Vgl. R. Youngblood, Structural Imperialism, Diskussion und Schlußfolgerungen, S. 24-28.

27 Vgl. L. Kraft, Vom Kolonialismus zur Theologie der Befreiung, S. 14.

28 Die drei Priester Gomez, Burgos und Zamora kämpften für die Philippinisierung der Kirche. Sie wurden für schuldig befunden, den Aufstand in Cavite gegen die Spanier mit initiiert zu haben und von einem Militärgericht zum Tode verurteilt.

29 Vgl. Signs of the Times, S. 35-39.

30 Vgl. L. Kraft, S. 14ff.

In den Jahren vor Verhängung des Kriegsrechts engagierten sich junge Christen und Priester bei der Organisierung und Bewußtseinsbildung von Bauern, Arbeitern und Slumbewohnern und kämpften für einen dritten reformistischen Weg, für eine christliche Alternative zur Lösung der sozialen Probleme.[31] Die Ursachen für die ungerechten Sozialstrukturen sehen die Gründer der CNL in den Klassenstrukturen des Landes und in den Strukturen wirtschaftlicher Abhängigkeit. Diese Ansicht führte sie vom Reformismus weg auf einen revolutionären Weg und zur engen Zusammenarbeit mit den Kommunisten. CNL ist Gründungsmitglied der *National Democratic Front (NDF)*, einer Kampforganisation, in der die Kommunistische Partei einflußreich ist. Nicht Theismus oder Atheismus ist für CNL die Schlüsselfrage, sondern Revolution oder Konterrevolution. Es bleibt nur eine Wahl:

»Entweder man verbündet sich mit der US-Marcos-Diktatur und wird zum Feind des philippinischen Volkes oder man verbündet sich mit den breiten Massen, ist für nationale Freiheit und Demokratie und gegen die US-Marcos-Diktatur. Neutralität ist unmöglich.«[32]

Ihr Ziel ist es, mitzuwirken bei dem Sturz des Regimes und bei der Demokratisierung der Kirche.

Darüber hinaus versteht sich CNL als Element im internationalen Kampf gegen Imperialismus und Reaktion, sucht die Weltöffentlichkeit in ihrem Sinne zu beeinflussen und Unterstützung für ihre Ziele und die der NDF zu mobilisieren.[33] Nach der Verhängung des Kriegsrechts wurden Hunderte progressiver Christen festgenommen; die CNL wurde in den Untergrund gedrängt. In den Folgejahren arbeitete sie im sozialen Bereich, beim Aufbau von Massenorganisationen und bei Demonstrationen gegen die Regierung mit. Verbindungen zur *New People's Army (NPA)* und logistische Unterstützung des bewaffneten Kampfes liegen im Rahmen ihrer Strategie.

Einige Priester haben sich der bewaffneten Guerilla angeschlossen. Von diesen erreichte Pater Balweg internationale Beachtung. Balweg gehört seit 1979 der NPA an und führt heute Guerillagruppen in den Bergprovinzen von Luzon.[34] Auf seine Festnahme – tot oder lebendig – war eine hohe Belohnung ausgesetzt.

Balweg fühlt sich nicht mehr der Kirchenhierarchie zugehörig, bezeichnet sich aber sehr wohl als praktizierenden Christen. Er sieht keinen Widerspruch zwischen Marxismus und Christentum, soweit beide die Unterdrückung bekämpfen.[35]

Seine Interpretation der Theologie der Befreiung führte Pater Balweg auf einen gefährlichen Weg, den nur eine kleine Minderheit philippinischer Priester beschritten hat und auf dem ihm die Hierarchie nie folgen kann. Er läßt die grundsätzlichen Widersprüche zwischen Marxismus und Christentum außer acht und liefert sich

---

31 In dieser Zeit wurde das Christian Social Movement (CSM) aktiv, und die Federation of Free Farmers (FFF) erweiterte ihre sozialen Aktivitäten beträchtlich.

32 Signs of the Times, S. 37, Aussage der CNL.

33 Es gibt eine Anzahl von Unterstützungsgruppen in Europa, die für CNL und NDF finanzielle und moralische Unterstützung mobilisieren. Dabei werden Menschenrechtsverletzungen und Priesterverfolgungen angeprangert; partielle Ziele der Amtskirche und von CNL überschneiden sich hier.

34 Vgl. Far Eastern Economic Review vom 28. 2. 1985, S. 77-79.

35 Vgl. Interview mit Balweg in »Three Bishops Speak«, S. 14ff.

Kräften aus, die er nicht kontrollieren kann. Die Tatsache jedoch, daß er noch als Priester betrachtet wird und Jaime Kardinal Sin Verständnis für seine Motive, wenngleich keine Zustimmung zu seinen Taten, zum Ausdruck gebracht hat, zeigt Toleranzbreite und Harmoniestreben der philippinischen Kirche.[36]

Das Gesamtspektrum der Kirche, das Nebeneinander der politischen Strömungen in der Kirchenhierarchie und die radikalisierten Splittergruppen lassen einige nationale Eigenheiten erkennen: Toleranz und Harmoniestreben, ein Grundelement gesellschaftlichen Verhaltens der Filipinos, erlauben es, daß Kardinal Sin die Geburtstagsmesse für Präsident Marcos liest, das Marcos-Regime attackiert, seine schützende Hand über die Arbeit der christlichen Basisgemeinden hält und Verständnis hegt für die, die den bewaffneten Kampf gewählt haben.

Der noch nicht weit zurückliegende nationale Befreiungskampf gegen Kolonialmacht und Besatzer, an welchem philippinische Priester beteiligt waren, und der Kampf um die Philippinisierung der Hierarchie geben der Kirche ein historisches Selbstverständnis, das eine nationale Definition des Verhältnisses zum Vatikan zuläßt und die Motive zum bewaffneten Kampf gegen die Repression der Staatsmacht als Teil der eigenen Entwicklung begreifbar macht.

3. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche seit Verhängung des Kriegsrechts

Die Zeit des Kriegsrechts

Mit Verhängung des Kriegsrechts wurden die philippinische *Habeas Corpus Akte* suspendiert, die Massenmedien kontrolliert und die Rede- und Versammlungsfreiheit drastisch eingeschränkt. Marcos propagierte die demokratische Revolution für die Philippinen, die »Revolution vom Zentrum«,[37] und seine »Neue Gesellschaft«.

Die alte Oligarchie und die korrupten Parteien sollten ihrer Macht beraubt werden. Eine Agrarreform und die Forcierung der exportorientierten Wirtschaftssektoren sollten dem Lande sozialen und wirtschaftlichen Fortschritt bringen.

Die Schaffung eines freundlichen Investitionsklimas war notwendig, um ausländisches Kapital ins Land zu ziehen. Mit Hilfe der Streitkräfte, die erheblich verstärkt und so zu einem entscheidenden Machtfaktor wurden, und der Formierung von paramilitärischen Einheiten auf Dorfebene in den unruhigen Gebieten wurde die Sicherheitslage im Lande verbessert.

In Schlüsselindustrien wurden Streiks verboten. Ausländische Firmen, engagiert im Exportbereich und angesiedelt in neu geschaffenen Freihandelszonen, sollten sicher sein, daß der Staat bei Arbeitskämpfen zu ihren Gunsten eingreifen würde.

Der internationale Kapitalmarkt reagierte positiv; ein Ansteigen der ausländischen Investitionen war die Folge.[38] Parallel zu den wirtschaftlichen Maßnahmen wurden die traditionellen Parteien[39] und deren Privatarmeen aufgelöst. Die Machtstrukturen im Lande änderten sich jedoch wenig.

---

36 Vgl. Far Eastern Economic Review, S. 79.

37 Vgl. Ferdinand E. Marcos, The Democratic Revolution in the Philippines, 1976.

38 Vgl. Youngblood, Church Opposition to Martial Law, S. 508/9.

39 Liberal Party, Nacionalista Party.

Mitte der 70er Jahre stellte Marcos in einer Rede an die Nation fest, daß die alte Oligarchie, die es zu beseitigen galt, langsam durch eine neue verdrängt wurde mit Hilfe des Militärs und derjenigen, die mit der Durchführung der Reformprogramme betraut waren.[40]

Die Kriegsrechtsperiode brachte viele Formen von Machtmißbrauch, Unterdrükkung und Korruption. Oppositionspolitiker wurden festgenommen, und viele Bürger wurden Opfer willkürlicher Verhaftungen.[41] Priester, Nonnen und Laien, in der Sozialarbeit der Kirche aktiv, bekamen in zunehmendem Maße die Repression zu spüren.

Die Reaktion der kirchlichen Hierarchie auf die veränderte politische Situation war uneinheitlich und spiegelte die politischen Strömungen in der Bischofskonferenz wider. Vier Tage nach Verhängung des Kriegsrechts veröffentlichte der Vorsitzende der Bischofskonferenz eine Stellungnahme, in der Rechte und Pflichten des Staates unterstrichen wurden, im Rahmen des Gesetzes angemessene Schritte zum Schutz der Souveränität des Staates und zur Sicherung von Frieden und Prosperität der Nation zu unternehmen.[42]

Kurz darauf, im September, forderten 17 Bischöfe die Regierung auf, das Kriegsrecht auf drei Monate zu begrenzen, die Freiheit der Rede und die Pressefreiheit wiederherzustellen und politische Gefangene an Zivilgerichte zu überführen.[43] Die Referenden in den Jahren 1973, 1975 und 1976, mit welchen Marcos seine Kriegsrechtspolitik zu legitimieren suchte, wurden genauso wie die Verhängung des Kriegsrechts selbst von der Bischofskonferenz moralisch nicht in Frage gestellt. Die Regierung wurde nur aufgefordert sicherzustellen, daß bei den Plebisziten die Meinungsfreiheit gewahrt bleibe.[44]

Nur eine Gruppe von 15 Bischöfen, die sich als kritische Minorität innerhalb der Bischofskonferenz zu erkennen gab, bezog in scharfer Form gegen die »Ein-Mann-Diktatur« Stellung, legte die Uneinigkeit innerhalb der Hierarchie offen und forderte die Bischofskonferenz auf, ihre apolitische Haltung aufzugeben.[45]

Unter dem Eindruck der sich häufenden Übergriffe gegen Priester und Kircheneinrichtungen veränderte sich die Position der Bischofskonferenz. Im Jahre 1976 waren mehrere ausländische Priester ausgewiesen worden. 73 Mitarbeiter der Kirche waren festgenommen, kirchliche Radiostationen geschlossen und mehrere Periodika der Kirche verboten worden.[46]

Trotz der Uneinigkeit innerhalb der Bischofskonferenz gelang es, einen gemeinsamen Hirtenbrief zu veröffentlichen, der sich zwar nicht gegen das autoritäre Regime als solches richtete, jedoch die negativen Wirkungen der staatlichen Entwicklungspro-

40 The Church in the Philippines as an Agent of Change, L. Leones, Manuscript.

41 Bis 1977 schätzungweise 60 000-70 000, vgl. Youngblood, Church Opposition, S. 505.

42 Signs of the Times, S. 15.

43 Reflections on the Philippine Church, S. 15.

44 Signs of the Times, S. 15.

45 Vgl. Reflections on the Philippine Church, Ut Omnes unum sint, S. 14-20.

46 Signs of the Times, S. 15.

gramme bezüglich Geburtenkontrolle und für die ethnischen Minoritäten, die Übergriffe des Militärs und die Ausweisungen ausländischer Priester scharf angriff.[47]

Eine weitere Veränderung wurde deutlich, als sich Kardinal Sin im Februar 1979 öffentlich für die Beendigung des Kriegsrechts aussprach. Im Oktober desselben Jahres forderte der Kardinal darüber hinaus freie und saubere Wahlen und den Verzicht von Marcos auf die Präsidentschaftskandidatur, um einen Bürgerkrieg zu vermeiden. Der Konflikt zwischen Kirche und Staat spitzte sich zu, als kurz darauf die Synode von Manila die Aufhebung des Kriegsrechts forderte. Die von Marcos kontrollierten Massenmedien warfen der Kirche vor, in Angelegenheiten des Staates einzugreifen, und unterstellten dem Kardinal, ein Komplott zur Übernahme der Regierung zu schmieden.[48]

In der ersten Phase war die Hierarchie am meisten uneinig bezüglich der Bewertung des Kriegsrechts unter moralischen Gesichtspunkten, während Einigkeit erzielt werden konnte, wenn es um Angriffe der Regierung gegen Priester und Institutionen der Kirche oder gegen deren Politik ging. Später wurde das Kriegsrechtsregime als solches vom Oberhaupt der Bischofskonferenz verurteilt.

Die Übergriffe der Regierung gegen Priester und Nonnen, die Ausweisung von ausländischen Missionaren, die Drohung, die Scheidung zu legalisieren, kirchliche Institutionen zu besteuern, und die Durchführung von Programmen zur Geburtenkontrolle haben dazu beigetragen, die Hierarchie gegenüber der Regierung stärker zu einen.

Das zunehmende Engagement kirchlicher Mitarbeiter im sozialen Bereich, z. B. Aktionsprogramme mit Bauern und Arbeitern in den urbanen Squattergebieten, und die wachsende Kritik an Regierungsprogrammen führten dazu, daß die Regierung die kirchlichen Aktivitäten als subversiv und als Instrument der Kommunisten zu sehen begann. Die Kommunisten ihrerseits bezeichneten die kirchlichen Sozialarbeiter als kleriko-faschistische Feinde des Volkes.[49]

Die Kritik der sozialen Aktion richtete sich gegen diejenigen staatlichen Entwicklungsprogramme, die zur Vertreibung von Bauern von dem von diesen bebauten Land führten, oder gegen Umsiedlungen von Squattern, ohne diesen Behausungen und neue Arbeitsplätze zu geben.

Die Festnahme von Priestern und Nonnen begann kurz nach Verhängung des Kriegsrechts.[50]

Ferner trug die Politik der Regierung gegenüber den Arbeitnehmern zur Belastung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat bei.[51]

Im November 1975 entzündete sich ein Streik in der *Manila La Tondena Distillery Inc.* an der Lohn- und Einstellungspolitik[52] des Managements. Ausländische Priester

47 Vgl. Prophecy or Accomodation? The Dilemma of a discerning Church, Bischof F. Claver 1980, S. 5.

48 Vgl. Church and State in the Philippines, S. 33.

49 R. Youngblood, Church Opposition, S. 508.

50 R. Youngblood, Church Opposition, S. 509ff.

51 Vgl. Ebd., S. 511.

52 Zur Vermeidung der Zahlung der vollen Löhne wurde ein Teil der Arbeiter regelmäßig nach einigen Monaten entlassen (Probezeit) und dann wieder eingestellt.

berieten und unterstützten die 700 Nicht-fest-Angestellten bei ihrem Widerstand gegen die Geschäftsführung. Marcos nahm dies zum Anlaß, im Dekret Nr. 823 die Teilnahme von Ausländern an Gewerkschaftsaktivitäten zu verbieten. Dies war klar gegen die Aktivitäten von Ordenspriestern gerichtet. Der Vatikan bezeichnete die Ausweisung von Priestern als Hexenjagd und beschuldigte Marcos der Repression.

Die sich häufenden Meldungen über Menschenrechtsverletzungen, über das mysteriöse Verschwinden von Menschen und über die Folterung von politischen Gefangenen führten zu verstärkten Reaktionen der Kirche. Eine im September 1973 von AMRSP erstellte Studie enthüllte eine große Zahl von Menschenrechtsverletzungen im ganzen Lande.[53] Berichte über Folterungen bewogen diese Organisation, im Januar 1974 die *Task Force for Detainees of the Philippines (TFDP)* zu gründen, die sich in der Folge um die Belange der politischen Gefangenen kümmerte. Der Hungerstreik von Pater de la Torre[54] im Gefängnis von Camp Olivias im Dezember 1974 brachte den Zuständen in den Gefängnissen internationale Beachtung.

Eine unter dem Druck der Kirche und der Weltöffentlichkeit vom Militär eingesetzte Untersuchungskommission stellte dann fest, daß gefoltert wurde, obwohl dies bis dahin immer verneint worden war. 37 Soldaten wurden aus der Armee ausgestoßen, und gegen fünf Offiziere wurden Kriegsgerichtsverfahren ins Auge gefaßt. Kirche und Menschenrechtspolitik der Carter-Administration erreichten die Freilassung der Präsidentin von ZOTO (Zone Tondo One Organization),[55] T. Herrera, aus dem Gefängnis. Zwei Offiziere, beschuldigt, an ihrer Folterung beteiligt gewesen zu sein, wurden vor ein Kriegsgericht gestellt. Kurz darauf bestätigte Marcos seine Verpflichtung gegenüber den Menschenrechten: Er entließ 1 000 politische Gefangene, versprach, die Kriegsgerichte bald abzuschaffen, und unterstrich das Recht von Ninoy Aquino,[56] die gegen ihn gefällten Kriegsgerichtsurteile zur Revision vor den Obersten Gerichtshof zu bringen.[57] Marcos' Schritte, die Restriktionen des Kriegsrechts teilweise aufzuheben und Folterungen politischer Gefangener zu unterbinden, wurden jedoch skeptisch beurteilt, da von 88 der Beteiligung an Folterungen beschuldigten Militärs nur vier vor ein Kriegsgericht gestellt und nur drei abgeurteilt wurden. Die meisten der beschuldigten Offiziere wurden entweder von den Militärtribunalen entlastet oder ohne Verfahren auf andere Posten versetzt.[58]

Die Reaktionen der Regierung auf das Verhalten der Kirche und auf die kirchliche soziale Aktion scheinen in den letzten Jahren systematisiert worden zu sein. Dafür sprechen verschiedene Studien, die politische Empfehlungen zur Behandlung der Kirche und des kirchlichen Radikalismus machen.

In einem vertraulichen Papier des Arbeitsministeriums wurden 1975 die Befreiungs-

53 Vgl. Youngblood, Church Opposition, S. 513.

54 Edicio de la Torre SVD ist Mitbegründer der CNL; im Gefängnis 1974-79 und ab 1982 bis heute; er ist einer der wichtigen philippinischen Befreiungstheologen.

55 Squatterprojekt in Manila.

56 Ninoy Aquino war vom Kriegsgericht der Subversion gegen die Regierung für schuldig befunden worden.

57 R. Youngblood, Church Opposition, S. 515.

58 Ebd., S. 516.

theologie und ihr Einfluß auf die Kirche in den Philippinen analysiert.[59] Es wird festgestellt, daß eine eigenständige asiatische Theologie der Befreiung im Entstehen begriffen sei.[60] Der Einfluß der Schriften von G. Gutiérrez und der von P. Freire auf die Priester in den Philippinen wird hervorgehoben. Die Studie vermutet, daß die Politisierung der Kirche schließlich zum Entstehen einer politischen Bewegung und einer einflußreichen christlichen Partei führen kann.[61]

An politischen Optionen wird der Regierung daher empfohlen:[62]

– Durchführung von Reformen vor allem in den Bereichen, in denen Priester sozial aktiv sind, bevor die Kirche die Massen gegen die Regierung mobilisieren kann.
– Mobilisierung und Organisation der Massen über die *Barangays, samahang nayon und sangguniang bayan,*[63] um diesen eine stärkere Identifizierung mit Regierungsentscheidungen zu ermöglichen.
– Betonung der Trennung von Kirche und Staat und die Unterbindung der Einmischung der Kirche in Angelegenheiten des Staates.
– Fortsetzung des Dialogs mit der Kirche, um dieser das Gefühl zu geben, an der Formulierung der Regierungspolitik mitzuwirken. »Im Falle einer Konfrontation jedoch wäre es unklug, Maßnahmen zu ergreifen, die zu einer Einigung der Gesamtkirche führen können, es sei denn, die Regierung hat alle Trümpfe in der Hand.«
– Scharfe Kontrolle der im Lande arbeitenden Ausländer und deren Arbeit, vor allem der ausländischen Missionare.
– Förderung der Philippinisierung der Kirche. Betonung des Konzepts der »self-reliance« auch für die Religion. Angesichts der Tatsache, daß die Orden, die von ausländischen Missionaren dominiert werden, starken Einfluß auf die Aktivisten haben, sei es klug, die Philippinisierung zu betonen, die ein wichtiger Teil des Selbstverständnisses der Landeskirche ist.

Das 1979 verfaßte »Kintanar-Papier« analysiert die Kirche in ihrer politischen und historischen Dimension und betont die politischen Differenzierungen innerhalb der Kirche,[64] die bei einer Strategie der Regierung gegenüber der Kirche genutzt werden sollten. Es unterscheidet zwischen legitimen und subversiven Radikalen in der Kirche, d.h. solchen, die die Regierung nur kritisieren, und jenen, die sich dem bewaffneten Kampf angeschlossen haben. Die christlichen Basisgemeinden werden als subversiv und als politische Bedrohung für das Regime eingestuft.

Es wird u.a. empfohlen:[65]

---

59 The Theology of Liberation, Institute of Labor and Manpower Studies, 1975.

60 Ebd., S. 16ff.

61 Ebd., S. 27.

62 Ebd., S. 29-31.

63 Diese Organisationen wurden unter der »Neuen Gesellschaft« als Selbstverwaltungskörperschaften auf verschiedenen Ebenen eingeführt und dienen der Regierung als politische Struktur und zur Einflußnahme bis auf die Dorfebene.

64 Galileo C. Kintanar, Contemporary Religious Radicalism in the Philippines. An Analysis, Quarterly National Security Review, June 1979. General Kintanar führte später die Task Force Makabansa, eine Sicherheitseinheit, die die Anti-Subversionskampagne der Regierung koordinierte; Signs of the Times, S. 27.

65 Ebd., S. 7-9.

– Schaffung eines regierungsunabhängigen »Rates für Nationale Versöhnung und Einheit« unter Einbeziehung der Kirche und anderer einflußreicher Gesellschaftsgruppen als Beratungsgremium des Präsidenten. Das Gremium kann als Stütze der Regierungspolitik dienen, und die Vertreter der Kirche können für Aktionen, insbesondere für die ihres radikalen Flügels, zur Verantwortung gezogen werden.
– Unterstützung der konservativen Richtung in der Hierarchie und deren Einfluß auf die sozialen kirchlichen Projekte. Die Kapläne der Armee können von der Regierung benutzt werden, um zusammen mit konservativen Bischöfen und Priestern Initiativen zur Eindämmung des Einflusses der radikalen Linken zu entwickeln.
– Ständige Kritik an der Kirche zu Fragen der Kooperation mit dem Staat, des Nationalismus, zu Fragen der Trennung von Kirche und Staat.
– Nachrichtendienstliche Tätigkeit im Kirchenbereich.
– Bekämpfung der subversiven Tätigkeit der christlichen Basisgemeinden. Die Barangays sollen die Aktivitäten der Basisgemeinden überwachen und gegen diese agitieren.

Das jüngste Vorgehen der Regierung gegen die Kirche nach Aufhebung des Kriegsrechts, das sich im Vergleich zu den Jahren davor in einiger Hinsicht verschärft hat, deutet darauf hin, daß die Regierung die Kirche als ganzes in ihre Strategie zur Bekämpfung der Subversion und zur Stabilisierung des Regimes systematisch einbezogen hat.

Die Repression in den Kriegsrechtsjahren, die Tatsache, daß sich die Lage der Bevölkerung und der beklagenswerte Zustand des politischen Systems durch die von Marcos propagierten Reformen nicht verbessert haben, bewirkte eine Politisierung der Hierarchie und eine Radikalisierung eines Teils der Priesterschaft.

Der Entschluß der Kirche, die Hinwendung zu den Armen in Form von Sozial- und Bewußtseinsbildungsprogrammen verstärkt in die Tat umzusetzen, brachte immer mehr Priester und Nonnen in Berührung mit den Problemen der Elendsviertel. Im Bewußtsein um die Unzulänglichkeit der Regierungsprogramme wurden sie zu wichtigen Trägern der Kritik an der Regierung und gleichzeitig kritisch gegenüber der ambivalenten Haltung der Hierarchie. Obwohl in sich uneins, konnte sich diese angesichts des politischen und sozialen Umfeldes dem Druck der Basis nicht entziehen und wurde in den Wandlungsprozeß einbezogen. Kardinal Sin als Vertreter des gemäßigten Flügels in der Kirche verkörpert heute den Wandel der Amtskirche. Sein Prinzip der »kritischen Kollaboration« mit der Regierung führte ihn vom Pragmatismus zur offenen Kritik am Marcos-Regime.

Der Besuch des Papstes, die Aufhebung des Kriegsrechts und die Ermordung Aquinos

Das Kriegsrecht wurde im Frühjahr 1981 aufgehoben, und zwar kurz vor der Amtseinsetzung des amerikanischen Präsidenten Reagan und vor einem Treffen des Pariser Clubs, auf dem die zukünftige Unterstützung der Philippinen diskutiert wurde, sowie einen Monat vor dem Besuch von Papst Johannes Paul II. Dadurch verbesserte sich das Image der Marcos-Administration auf internationaler Ebene.[66]

66 Church and State in the Philippines, S. 12.

Der Präsident hatte sich jedoch vorher durch Änderungen der Verfassung wichtige Machtinstrumente gesichert.[67] Presse- und Versammlungsfreiheit und das Streikrecht blieben auch weiter eingeschränkt. Die *Habeas-Corpus-Akte* blieb außer Kraft und der Süden unter Kriegsrecht.

Erst nach der Ermordung Ninoy Aquinos am 21. August 1983 wurde unter dem internationalen Ruf nach mehr Demokratie im Lande und angesichts massiver Demonstrationen gegen die Regierung die Versammlungsfreiheit *de facto* wiederhergestellt.

Die Erwartungen an den Papstbesuch waren vielfältig: Marcos erhoffte sich eine Stützung des Regimes und der progressive Flügel der Kirche einen Impuls für seine Hinwendung zu den Armen. Der Papst betonte immer wieder die pastorale Mission seiner Reise; im Kontext des Landes war jedoch Seelsorgerisches von Politischem oft nicht zu trennen.[68] Er ermahnte den Präsidenten zur Einhaltung der Menschenrechte und gleichzeitig Priester und Nonnen, sich nicht an revolutionären Aktivitäten zu beteiligen. Er sprach sich für eine menschenwürdige Gesellschaft, für eine Reformpolitik zugunsten der Armen und Unterprivilegierten, für eine aktive Rolle der Kirche im Kampf gegen das Unrecht in der Gesellschaft aus. Er warnte jedoch vor Gewalt, Klassenkampf und Kommunismus und unterstrich die politische Rolle des Landes als eines stabilisierenden Faktors in Südostasien. Er unterstützte die Arbeit der christlichen Basisgemeinden als eines Mittels zur Verwirklichung von Nächstenliebe und Solidarität und zeigte sich besorgt wegen der Polarisierung in der Kirche.

Der Präsident versprach dem Heiligen Vater, alles zu tun, um die Konflikte in der Gesellschaft und zwischen Kirche und Staat zu lösen.

Das Vorgehen von Staat und Streitkräften gegen Priester und kirchliche Einrichtungen nach dem Papstbesuch trug jedoch zur Entspannung des Verhältnisses zur Kirche wenig bei.

Die sich zuspitzende innenpolitische Krise scheint die Regierung veranlaßt zu haben, auf die kirchliche soziale Aktion eher noch empfindlicher zu reagieren als zur Zeit des Kriegsrechts. Aktionen der Streitkräfte und Propaganda der Regierung richteten sich gegen christliche Basisgemeinden und den progressiven Teil der Kirche. So wurden seit 1982 Priester und Laien getötet, entführt und festgenommen, kirchliche Einrichtungen vom Militär durchsucht und zum Teil geplündert.

Im November 1982 ordnete Arbeitsminister Ople die Untersuchung des Beschäftigungsstatus ausländischer Missionare an, da diese im Gewerkschaftsbereich tätig seien.[69] Ferner wurde die Kirche vor linker Infiltration gewarnt. Die Regierung empfahl, die im sozialen Bereich aktiven Priester durch die Bischöfe besser überwachen zu lassen. Verteidigungsminister Enrile bestritt jedoch, daß es eine systematische Kampagne gegen die Hierarchie gebe.

Im Mai 1983 wurde ein Papier veröffentlicht, das als neuestes Strategiepapier der Regierung angesehen wird.[70] Die als »Crisis Paper« bekannte Studie baut auf dem

---

67 Er konnte auch weiterhin per Dekret am Parlament vorbeiregieren.

68 Church and State in the Philippines, S. 20ff.

69 Signs of the Times, S. 28.

70 Basic Issues in Philippine Church-State-Relations, Crisis Paper, Mai 1983.

Kintanar-Papier auf, analysiert jedoch die politische Rolle der Kirche umfassender: Die Kirche fordere einen dem Staat mindestens ebenbürtigen Status und betrachte diesen als politischen Rivalen; die Hierarchie benutze die militanten Priester in der Auseinandersetzung mit dem Staat. Sie suche ihre weltliche Macht durch Opposition gegen den Staat und durch die marxistische Option auszuweiten.[71]

Als Strategie wird unter anderem empfohlen, die Hierarchie und Priesterschaft zu spalten, konservative Kräfte in der Amtskirche zu stärken und die Gruppe von Kardinal Sin in der Hierarchie zu isolieren.[72]

Zwei wichtige Kristallisationspunkte in der politischen Entwicklung und im Verhältnis der Regierung zur Kirche waren die Ermordung Aquinos und die Parlamentswahlen.

Die Ermordung Aquinos im August 1983 entfesselte für Monate den lange zurückgestauten Unmut gegen das Regime. Das Bild Manilas und auch anderer Städte wurde lange Zeit von Massendemonstrationen beherrscht. Oppositionsgruppen und das »Parlament der Straße« begannen sich zu formieren und nach politischen Alternativen zu suchen.

Die politische Krise rückte die Frage um die Zukunft des Landes wieder deutlich in den Mittelpunkt: Die Hoffnung auf Demokratie, die Furcht vor einer erneuten Verhängung des Kriegsrechts und die Angst vor dem Bürgerkrieg bewegten die Gemüter.

In der Totenmesse für Ninoy Aquino stellte Kardinal Sin sich die Frage: »Kann der Mensch den Menschen befreien ohne Gewalt? Kann eine Nation die titanischen Leidenschaften überwinden, entfesselt durch einen brutalen Mord?« Seine Antwort ist ein unbedingtes Ja, mit der Hilfe Gottes.

Bei den Parlamentswahlen im Mai 1984 war die Opposition in der Frage Wahlbeteiligung oder Wahlboykott gespalten. Die Kirche befürwortete keine der beiden Optionen, sah aber im Wahlboykott eine legitime Willensbekundung.

Nach der Lage der Dinge konnte sich das Verhältnis zwischen Kirche und Marcos-Regime grundsätzlich nicht entspannen. Die Hierarchie unter Kardinal Sin betrachtete es weiterhin als ihre Aufgabe, Unrecht und Verletzungen der Menschenwürde und -rechte im Lande zu kritisieren.

Der Kardinal dazu:[73]

»Unser grundlegendes politisches Problem liegt heute nicht in der Beziehung zwischen Kirche und Staat, sondern in der zwischen Staat und Bürger.

Der Dialog zwischen Kirche und Staat wird immer schwierig, wenn der Staat die Menschenrechte der Bürger mißachtet.«

Und

»Die historische Erfahrung der Christenheit zeigt, daß die Kirche Ziel des repressiven Staatsapparates wird, wann immer sie sich mit der gerechten Sache der Armen und Unterdrückten identifiziert.«[74]

---

71 Crisis Paper, S. 13.

72 Ebd., S. 15/16.

73 J. Kardinal Sin, Selected Writings on Church-State-Relations and Human Development, S. 3.

74 Ebd., S. 3.

4. Die Kirche im Kontext: philippinische Werte, Theologieentwicklung und Basisgemeinden

Negative Auswirkungen des Wertesystems[75]

Trotz des Jahrhunderte dauernden Einflusses westlicher Kultur prägt das eigenständige philippinische Wertesystem stark die individuellen Verhaltensweisen und die politische Kultur. Die Werte erzeugen eine Haltung, die Beziehung zum Nächsten und Harmonie mehr zu betonen als Autonomie, Innovation und Leistung.

Öffentliche Moral und Religion stehen häufig in einem Konflikt miteinander. Dies zeigt sich zum Beispiel in der Tatsache, daß die Gesellschaft die Scheidung und Untreue der Frau verurteilt und gleichzeitig außereheliche Beziehungen des Mannes akzeptiert.

Autoritätsglaube, Ichbezogenheit und der Vorrang des Gruppeninteresses sind Ergebnis eines Systems der engen Familienbindungen in der philippinischen Gesellschaft, gekennzeichnet durch Respekt vor dem Älteren, Angst vor Sanktionen der Gruppe und Vorrang des Interesses der Gruppe vor dem des Individuums und der Gesellschaft. Das Familiensystem fördert Verhaltensweisen wie Passivität und Mangel an Selbstvertrauen. Nepotismus, Machtmißbrauch und Korruption in Politik und Wirtschaft sind Resultate der gruppenbezogenen Mentalität. Soziale Gruppenorientierung ist eine der Wurzeln des ausgeprägten Regionalismus und des Bandensystems. Obrigkeitsdenken trägt zur Stabilität des autoritären Regierungssystems bei.

Häufig sind Loyalitäten und politische Entscheidungen nicht sachbezogen, sondern personen- oder gruppenorientiert. Andere philippinische Werte wie »utang na loob«[76] und »pakikisama«[77] führen zu Stimmenverkauf, zu Bestechlichkeit und Bestechung und zu einem Verhalten, das sich an spannungsfreien Beziehungen zum Nächsten orientiert und nicht an der eigenen Überzeugung. »Balaha na«[78] führt leicht zu Verantwortungslosigkeit und Kurzsichtigkeit. »Ningas-Kugon«[79] ist ein Hindernis bei planvollem und ausdauerndem Handeln in Wirtschaft und Politik. Dieses Bündel traditioneller Werte und Verhaltensweisen behindert die Entwicklung sowohl christlicher Moralvorstellungen wie auch der Wirtschaft und der Demokratie im Lande und kompliziert den Prozeß des sozialen Wandels.

Evangelisierungsarbeit und soziale Aktion der Kirche stehen vor der schwierigen Aufgabe, zu einem Wandel der Werte und Verhaltensweisen beizutragen.[80] Daher ist es auch sehr schwierig, den positiven Gehalt der Gruppenorientierung auf die gesamte Gemeinschaft auszuweiten, das tiefe Gefühl für den Nächsten und die Bereitschaft zur Kooperation an der Gemeinschaft zu orientieren und das Verantwortungsgefühl über die Familie hinaus zu entwickeln.

---

75 Vgl. Theology in the Philippine Setting, S. 132-42.

76 Betonung der wechselseitigen Abhängigkeit und Dankesschuld.

77 Betonung von Konformität und Kameradschaft.

78 Fatalistische Resignation.

79 Nicht ausdauernd.

80 Die protestantischen Theologen Emerito Nakpil und Vitaliano Gorospe setzen sich mit den Widersprüchen zwischen christlichem Glauben und philippinischen Werten auseinander.

Theologieentwicklung

Eine philippinische »Theologie der Befreiung« ist im Entstehen begriffen. Sie ist stark von den lateinamerikanischen Befreiungstheologen beeinflußt, hat aber bisher erst in Ansätzen eine weniger elaborierte und nicht so umfassende Literatur hervorgebracht.[81] Von den philippinischen Theologen, die sich mit den theoretischen Grundlagen für den Wandel in der Weltkirche befassen, sollen drei hervorgehoben werden:[82]

Carlos Abesamis SJ geht von der »totalen Erlösung« als zentraler Botschaft des Neuen Testaments aus. In den Philippinen bedeutet »Erlösung« heute, frei zu sein von einer Umwelt und frei von Kräften, die die Massen entmenschlichen und die ganzheitliche Entwicklung der Person in Freiheit behindern. Da Gottes Werk die vollständige Erlösung des Menschen ist, betrachtet Abesamis es als die Aufgabe der Kirche in den Philippinen, soziale Gerechtigkeit zu schaffen und die philippinische Gesellschaft zu verändern.

Catalino Arevalo SJ[83] sieht im Zweiten Vatikanischen Konzil das Entstehen einer völlig neuen Orientierung theologischen Denkens. In den Mittelpunkt seiner Reflexionen stellt er den Ausdruck »Zeichen der Zeit«,[84] den Jesus benutzt, wenn er von messianischen Zeichen spricht, die in seinem Leben gegenwärtig sind. Er kommt zu einer »Theologie der Entwicklung«; Entwicklung bedeutet Entwicklung des Menschen in Würde und die Herbeiführung von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Gemeinschaft.

Befreiung definiert Arevalo als die Anstrengung eines unterentwickelten Volkes, die Fesseln der Unterentwicklung, Dependenz und Marginalität zu sprengen. Befreiung soll die Machtstrukturen verändern, die verhindern, daß die Mehrheit der Bevölkerung an Fortschritt, Reichtum des Landes und politischen Entscheidungen beteiligt ist. Die Kirche, obwohl Kirche der Armen und Reichen, sollte eindeutig auf der Seite der Armen stehen.

Die radikalste Form befreiungstheologischen Denkens formuliert Edicio de la Torre SVD.[85] Für ihn ist die gegenwärtige politische und wirtschaftliche Entwicklung in den Philippinen »unchristlich«, da die Mehrheit des Volkes unfrei, bedürftig und politisch machtlos ist. Die Gründe für das Übel liegen im Imperialismus und in den feudalen und kapitalistischen Strukturen des Landes.

Im Mittelpunkt seiner »Theologie der sozialen Reform« stehen drei Elemente: die nationale Rückbesinnung, die Notwendigkeit, die Mechanismen der Ungerechtigkeit und Unterdrückung wissenschaftlich zu analysieren, und das Gebot revolutionärer Praxis. Zur Gesellschaftsanalyse benutzt er marxistisch-leninistische und maoistische Methoden. Zur Änderung der Machtstrukturen betrachtet er Gewaltanwendung nicht als die beste Waffe, da Revolution »Recht schafft und Recht bricht«.

Während Abesamis und Arevalo die theologische Basis und Motivation für

81 Vgl. Signs of the Times, S. 30.

82 Vgl. Theology in the Philippine Setting, S. 87-97.

83 Vgl. Theology in the Philippine Setting, S. 97-108.

84 Matthäus 16,2-4.

85 Vgl. Theology in the Philippine Setting, S. 108-14.

»Befreiung« und »Entwicklung« formulieren, geht de la Torre über die Theorie hinaus und entwickelt eine aktionsorientierte politische Theologie.

Die Untersuchung der Gründe für soziale und ökonomische Ungerechtigkeit führt ihn zu einem nationalistisch orientierten Befreiungskonzept. Damit steht er in der nationalistischen Tradition derjenigen philippinischen Priester, die aktiv gegen Kolonialmacht und Besatzer gekämpft haben.

Alle drei Theologen kommen zu dem Ergebnis, daß die Hauptaufgabe der katholischen Kirche in der Schaffung sozialer Gerechtigkeit und in der Änderung der sozialen Strukturen der philippinischen Gesellschaft liegt.

Die christlichen Basisgemeinden – sozialer Wandel von unten und Erneuerung der Kirche

In den Jahren unmittelbar nach der Verhängung des Kriegsrechts wurden die Basisgemeinden unter dem Einfluß des Zweiten Vatikanischen Konzils und unter dem Eindruck der sich verschlechternden politischen und wirtschaftlichen Situation in den ländlichen Bereichen und in den Squattergebieten ins Leben gerufen.[86]

Es waren anfangs kleine Gemeinden von 8, 12 oder 20 Familien, die sich vorwiegend der Pflege der Liturgie und der Schriftauslegung widmeten.

In einer späteren Phase wurden Seminare zur Aus- und Weiterbildung von Laien für die Sozialarbeit, für die kirchliche Gemeindearbeit und die Organisation von Jugendgruppen eingeführt. Organisations- und Bildungsarbeit wurden systematisiert und ausgeweitet.

Heute gibt es ein Netz von Einrichtungen, die den Aufbau von Basisgemeinden betreuen und beraten: 1983 wurden landesweit in 41 Zentren auf Provinzebene Bildungs- und Organisationsprogramme durchgeführt. Diese vermitteln Instrumente zur Gesellschaftsanalyse und zur Hilfe bei Alltagsproblemen. Führungs-, Organisations- und Kommunikationstechniken stehen auf den Lehrplänen. Es werden Fragen kreativer Liturgieentwicklung, der Feier des Abendmahls und des Katechismus behandelt. Bibelinterpretationen sollen zur Harmonisierung von Glauben und Handeln führen. 1983 existierten 663 Basisgemeinden in den Visayas, 39 auf Mindanao und 52 auf Luzon. Der Erfolg beim Aufbau und bei der Weiterentwicklung der Basisgemeinden ist sehr unterschiedlich.[87] Einige Gründe für Mißerfolge liegen im Desinteresse der Gemeindemitglieder an der Basisarbeit, in Reibereien mit den Barangays und in Pressionen von seiten des Militärs und der Dorfwehr. Das Gelingen hängt oft vom Maße der Unterstützung durch die zuständigen Bischöfe ab. Die Infiltration von links gefährdet Zielsetzung und Arbeit einiger Basisgemeinden und radikalisiert die Mitglieder. Trotz aller Schwierigkeiten breitet sich die Bewegung der Basisgemeinden immer mehr im Lande aus. Sie dokumentieren lebendig die Hinwendung der Kirche zu den Armen.

Die Bedeutung der Basisgemeinden ist vielfältig: Sie sind Ausdruck des sich verändernden Selbstverständnisses einer Kirche, die die Rolle Gottes in der Geschichte durch die Handlungen der Menschen und die Menschen als Handelnde mit den Kategorien der Theologie zu begreifen sucht.

---

86 Vgl. Signs of the Times, S. 20.

87 Vgl. Inter BBC-Dialogue A. Philippine Experience, BBC Series 2, 1984.

Sie sind Ferment bei der Entwicklung eines veränderten Gottesbildes, das Gott nicht mehr als drohend und fern, sondern als liebenden Vater und Freund vermittelt. Sie spielen eine wichtige Rolle bei der Revitalisierung der Kirche von der Basis her, wirken als Bindemittel zwischen Gemeinde, Priester und Hierarchie und haben so für die Hierarchie strategischen Wert. Sie sind Bibelkreise zur Vertiefung des Glaubens in der Gemeinde. Sie leisten Nachbarschaftshilfe und Nothilfe für die Armen und Kranken.

Vorwiegend getragen von jungen Priestern und Nonnen, dienen sie als Werkzeug der Gemeindeentwicklung, der Erwachsenenbildung und der Sozialisation. Sie versuchen, die den sozialen Wandel hemmende hohe Gruppenbezogenheit des einzelnen abzubauen und sie für die Probleme der Gemeinschaft zu sensibilisieren. Ihre Arbeit sucht Handlungsorientierung zu erzeugen und Hilfe bei der Lösung der Probleme des täglichen Lebens zu bieten. Sie lehren mitzuentscheiden, mitzuverantworten und schaffen Selbstbewußtsein und Bewußtsein für die Umwelt. Sie sind Instrument zum besseren Verständnis der Ideale der Demokratie, der Menschenrechte und -würde und der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen.

Angesiedelt in den Unterschichten, werden sie leicht zum Tummelplatz konkurrierender politischer Ideologien. Als Werkzeug des sozialen Wandels und des Wandels der Kirche selbst besitzen die Basisgemeinden eine außerordentliche politische Bedeutung.

5. Die Kirche der Philippinen – Gefährdung und Verantwortung in der Krise des Staates

Die Kirche in den Philippinen ist eine lebendige Kirche, getragen von der tiefen Religiosität der Filipinos.

Als integrale Bestandteile der philippinischen Gesellschaft reflektieren Struktur und Handeln der Kirche die ideologischen, politischen, sozialen Konflikte und die historische Entwicklung des Landes. Folglich trägt sie als Institution Kräfte in sich, die zur vertikalen und horizontalen Desintegration der Hierarchie beitragen und damit ein widersprüchliches Erscheinungsbild aufkommen lassen. Dies bringt eine permanente Auseinandersetzung mit divergierenden politischen, ideologischen und theologischen Positionen mit sich.

Der politische und soziale Polarisierungsprozeß und die Erfahrung des Kriegsrechts haben das Gesicht der Kirche verändert. Sie ist politischer geworden, das Beharrende in der Amtskirche wurde geschwächt, und ihre Haltung zu Problemen in der Gesellschaft wurde deutlicher.

Unter dem Einfluß politischer Theologien entstanden radikale Gruppen, die keine Berührungsängste zum Marxismus haben, die gemeinsam mit den Kommunisten im bewaffneten Widerstand gegen das autoritäre Regime kämpfen, weil sie die Hoffnung auf eine friedliche Änderung der aktuellen Gesellschaftsstrukturen verloren haben.

Die soziale Aktion, insbesondere die Aktivitäten der christlichen Basisgemeinden, brachte die Kirche in Konflikt mit der Staatsgewalt. Der auf der Basis der Ideologie der nationalen Sicherheit handelnde Staat betrachtet die soziale Aktion der Kirche nicht als wichtigen Antrieb im sozialen Wandlungsprozeß, sondern als Gefährdung seiner eigenen Machtbasis. Diese Einschätzung durch das Marcos-Regime und die

Infiltration einiger kirchlicher Basisgemeinden durch kommunistische Kräfte brachten Teile der Kirche in direkte Konfrontation mit den Streitkräften und der Staatsgewalt.

War damit die Rolle der Kirche notwendig zwischen Systemstabilisierung und Subversion angesiedelt? Die Krise in den Philippinen ließ der Kirche keinen anderen Weg, als ihre Neutralität aufzugeben, für die Armen zu sprechen und der Konfrontation mit dem Marcos-Regime nicht aus dem Wege zu gehen. Die beobachtbaren Ansätze zu einem Kirchenkampf waren keine Machtprobe zwischen Kirche und Staat, sondern ein Konflikt zwischen dem autoritären Regime und dem philippinischen Volk.

Elf Jahre Präsident einer deutschen Universität*

Erinnerungen

Von Nikolaus Lobkowicz

Ich leite diesen Bericht über meine elf Jahre währende Erfahrung als Präsident von Westdeutschlands größter Universität mit einer persönlichen Erinnerung ein. Solche Erinnerungen sind stets von Vorurteilen gefärbt, und da die deutschen Universitäten politisiert worden sind, wird die Erinnerung eines deutschen Universitätspräsidenten doppelt mit Vorurteilen belastet sein. Während meiner Amtszeit fragte ich mich oft: Wie werden künftige Historiker meine »Politik« beurteilen? Immer wieder dachte ich an die tiefsinnige Bemerkung A. Dantos, daß Zeitgenossen eigentlich unfähig sind, ihre Zeit zu beurteilen, denn alles hängt davon ab, was sich daraus entwickelt. Man handelt aufgrund gewisser Erfahrungen aus der Vergangenheit, einiger Prinzipien, die im allgemeinen nicht sehr deutlich sind, und aufgrund gewisser Vorstellungen von Gefahren und Möglichkeiten. Wenn die Gefahren nicht in der Katastrophe enden, wird der künftige Historiker versucht sein zu sagen, daß wir übertrieben haben; wenn sich die Möglichkeiten nicht verwirklichen, wird er uns der Blindheit zeihen. Wir leben in einem Zwielicht und finden unseren Weg mehr durch Instinkt als durch Vernunft – nicht das schlechteste Argument gegen unsere Vorstellung, wir würden in einem aufgeklärten Zeitalter leben.

Für diesen zusammenfassenden Bericht über meine Zeit als Präsident habe ich lange gebraucht. Zunächst benötigte ich ein Jahr, um mich von den vielen Jahren im Amt zu erholen; ich schlief mehr als gewöhnlich, reiste um die Welt und schrieb mehrere

* Diesen Aufsatz habe ich ursprünglich englisch für eine zugleich in Cambridge und Chicago erscheinende Zeitschrift geschrieben. Er richtet sich insofern an ein Publikum, welches das Innenleben einer deutschen Universität kaum kennt. Sollten unter den Lesern Kollegen sein, bitte ich dies zu berücksichtigen.

wissenschaftliche Aufsätze. Dann folgte ein zweites Jahr, in dessen Verlauf ich meine Lehrpflichten wieder aufnahm. Ich tat wieder, was ich mehr als zehn Jahre lang getan hatte, erst an der Universität Notre Dame in den Vereinigten Staaten und dann in München. Zu meiner Überraschung fiel es mir leicht; obwohl ich über Themen las, die ich nie zuvor behandelt hatte – wie z.B. das Verhältnis von Polis und Arete von Homer bis Sokrates –, hatte ich nicht den Eindruck, in den vielen Jahren, in denen ich nicht gelehrt hatte, viel verloren zu haben. Politische Philosophie ist schließlich keine Naturwissenschaft, sie ist überhaupt keine Wissenschaft, sondern eine seltsame Mischung aus Tiefsinn und Trivialität, verbunden natürlich mit einer beträchtlichen Kenntnis der Geschichte.

Vor nunmehr zwei Jahren nahm ich schließlich den Ruf an als Präsident der einzigen katholischen Universität Deutschlands, einer winzigen Institution in Eichstätt, etwa 150 km nördlich von München. Es gab viel Verwunderung, daß ich das tat. Schließlich ist keine kleine deutsche Universität auch gut, und Eichstätt hat nur etwa 15000 Einwohner. Auf Fragen wähle ich zögernd unter diesen drei Antworten: Daß ich Katholik bin und es für eine würdige Aufgabe halte, eine katholische Universität aufzubauen; daß es einfach interessant ist, etwas Neues anzufangen, besonders wenn es aussichtslos erscheint; und daß ich wegkommen wollte von dem Monstrum, zu dem die Universität München sich entwickelt hat. Ich weiß immer noch nicht, welche von diesen drei Antworten die aufrichtigste ist.

Die Tradition der Ordinarien-Universität

Als ich 1967 auf den neuen Lehrstuhl für politische Philosophie berufen wurde, glich die Münchner Universität immer noch dem, was die ältere Generation von Akademikern als die deutsche Universität kennt. Es gab endlose Debatten darüber, ob es korrekt war zu sagen, daß es eine Universität im Sinne Wilhelm von Humboldts sei, aber irgendwie gingen diese Diskussionen an der Sache vorbei, denn zweifellos war die Universität anders, als sie das ganze 19. Jahrhundert hindurch gewesen war. Wenn die Münchner Universität von 1967 Wilhelm von Humboldts Ideen nicht entsprach, dann entsprach ihnen die Berliner Universität von 1810 ebensowenig.

Die grundlegende Idee Humboldts war, daß die Universität eine Gemeinschaft von hervorragenden Gelehrten sei, die sich auf ihre Forschung konzentrierten und überhaupt keine Kontrolle bräuchten. Als ich zum erstenmal an einer Sitzung der philosophischen Fakultät teilnahm, zu der die ordentlichen Professoren der Geisteswissenschaften geladen waren, war ich tief beeindruckt von der Qualität der Diskussion. Für einen sechsunddreißigjährigen Lehrer, der eine europäische Universität nur als Student kannte – ich hatte an der Universität von Fribourg in der Schweiz studiert und dann sieben Jahre als Associate Professor an der Universität Notre Dame gelehrt –, war eine solche Sitzung eine überwältigende Erfahrung. Es war eine Versammlung von Männern, von denen jeder ein hervorragender Gelehrter und vollkommen unabhängig war.

Dies hatte natürlich eine sonderbare Folge: Die besprochenen Fragen hatten fast nichts mit dem zu tun, was die Ordinarien hauptsächlich beschäftigte – und nur sie nahmen an der Sitzung teil. Es gab Berichte vom akademischen Senat, der aus dem Rektor, dem Prorektor, dreizehn Dekanen und je einem Vertreter der Nicht-

Ordinarien, Assistenten und Studenten bestand und in dem nur der Dekan der Philosophischen Fakultät einen Sitz hatte. Es gab Diskussionen über Änderungen in der Verfassung der Universität; es gab ein langes Hin und Her über Geld, das die Fakultät besaß und das für einen Fakultätsausflug gebraucht werden sollte; und die meisten Teilnehmer wurden erst richtig wach, als der Dekan ankündigte, daß das Kolloquium mit einem der Kandidaten für die Habilitation folgen würde. Ich konnte mir eine Geschichte, die ich über Heidegger gehört hatte, lebhaft vorstellen: In einer Sitzung seiner Fakultät las er die Druckfahnen von »Sein und Zeit«, nachdem er einem Kollegen, der neben ihm saß, gesagt hatte, er wünsche nicht gestört zu werden, es sei denn, es finde eine Abstimmung statt, in welchem Falle man ihm sagen möge, wie er abzustimmen habe.

Kurz gesagt, die Fakultät hatte nur zwei Interessen, die allen gemeinsam waren, nämlich die Wahl des Dekans und seines Stellvertreters und die Ernennung neuer Kollegen, sei es durch Ruf oder durch Habilitation; durch die Habilitation nahm man einen Kollegen nur dem Namen nach auf, denn er wurde nur zum Privatdozenten, dessen einziges Vorrecht das Abhalten von Vorlesungen war. Eine Fakultätssitzung war fast wie das Treffen eines Klubs – die Sekretärin des Dekans bot sogar Kaffee und Kuchen an – oder vielleicht mehr wie ein gelegentliches Zusammentreffen von Königen. Jeder der anwesenden Professoren hatte sein eigenes Königreich von jüngeren Professoren und Assistenten und sogar Studenten, hielt Vorlesungen über das, was ihm wichtig schien, und wenn er Probleme hatte, verhandelte er mit dem Kultusministerium des Bundeslandes durch einen Beamten, dem gegenüber er sich völlig unbeschwert fühlte, denn dieser arme Mann wußte, daß man einem deutschen Professor nicht widersprechen darf. Eine Geschichte über Romano Guardini zeigt das besser als jede Analyse. Als der Beamte des Ministeriums ihn darauf aufmerksam machte, daß es die Pflicht eines Ordinarius sei, sechs Stunden Vorlesungen in der Woche zu halten, schrieb er einen höflichen Brief, in dem er dem Beamten mitteilte, daß alle seine Vorlesungen auf schöpferischer Arbeit beruhten und er einfach nicht mehr Ideen hervorbringen könne, als in vier Stunden paßten. Oder wünsche das Ministerium etwa, daß er wiederhole, was schon von jemand anderem entdeckt worden sei? Natürlich gab sich das Ministerium zufrieden. Si non è vero è bene trovato.

Das Lehren war an einer deutschen Universität nur ein kleiner Teil der Aufgaben eines Professors, und es bestand darin, den Studenten die Ergebnisse der eigenen Forschung mitzuteilen. Ich erinnere mich, welche Last das für mich war: Für eine Vorlesung von einer Stunde brauchte ich etwa zehn Stunden Vorbereitung. Folglich tat ich bald, was die meisten Kollegen zu tun pflegten, ich hielt nämlich nur drei Stunden Vorlesungen und verbrachte die restlichen drei Stunden in Seminaren, in denen vornehmlich die Studenten zu Wort kamen.

Ordentliche Professoren und andere

Ich brauchte fast ein Jahr, um zu erkennen, daß diese Ehrfurcht einflößende Einrichtung, die deutsche Universität, nicht mehr so in sich gefestigt dastand, wie es mir zunächst erschienen war. Damals hatte die Universität München etwa 300 ordentliche Professoren, die ungefähr 25 000 Studenten unterrichteten. Das klang

absurd, wenn man nicht wußte, daß der Lehrkörper noch aus 300 Professoren von niedrigerem Status und etwa 1500 lehrenden Assistenten bestand. Jedoch weder die außerordentlichen und anderen Professoren noch die Assistenten hatten außerhalb des Hörsaals irgend etwas zu sagen. Ungefähr 90 Prozent der Assistenten hatten promoviert und waren etwa 30 Jahre alt. Unter den Professoren von geringerem Status – den Nicht-Ordinarien, die sogar einen besonderen akademischen Talar hatten, der bedeutend kürzer war als die prachtvolle Robe der Professoren, die von dem Maler Cornelius um 1848 entworfen worden war – gab es viele, die fast so berühmt waren wie ihre höherstehenden Kollegen. Im Herbst 1970 wurde ich Dekan der Philosophischen Fakultät – sie war mittlerweile in zwei geteilt worden, und meine Fakultät umfaßte die Philosophie und alle historischen Fächer mit etwa 50 ordentlichen Professoren; damals war es meine erste Aufgabe, eine Versammlung der sogenannten »weiteren Fakultät« einzuberufen. Selbstverständlich nahm kein ordentlicher Professor an dieser Versammlung teil; niemand hatte Interesse an den Nicht-Ordinarien, die sogar noch weniger Gemeinsamkeiten hatten als die Ordinarien, da sie am Leben der Fakultät nicht teilnahmen. Einige von ihnen hatten beträchtliches privates Vermögen und betrachteten ihren Status als Privatdozent als eine höchst erfreuliche Auszeichnung. (So war z. B. Professor Lauth, der als einer der besten Fichtekenner der Welt gilt, zu dieser Zeit ein herausragender Privatdozent.) Andere gehörten zu der unglücklichen Klasse geringerer Gelehrter, die langsam die akademische Leiter aufsteigen, aber nie die Spitze erreichen. Nach sechs Jahren wurde der Privatdozent »außerplanmäßiger Professor«, entweder mit oder ohne Gehalt. Damit endete seine Karriere, wenn er nicht an eine andere Universität berufen wurde – als Ordinarius oder Extraordinarius; dabei wurde zwischen einem allgemeinen Lehrstuhl und einem Lehrstuhl »ad personam« – der aufgegeben wurde, wenn der Betreffende ging – unterschieden. Noch andere waren zu jung, als daß man schon hätte beurteilen können, wie gut sie einmal werden würden. Hinzu kam, daß diese Mitglieder der weiteren Fakultät einander kaum kannten: Da es keine akademische Körperschaft gab, zu der sie gehörten, trafen sie einander nur selten, und wenn sie einmal zusammenkamen, gab es keine gemeinsamen Probleme, denen gegenüber sie Entscheidungsgewalt gehabt hätten. 1970 war es gewiß offensichtlich, daß dieser Zustand nicht andauern konnte. Etwa die Hälfte der Professoren von niedrigerem Status erfüllten dieselben Pflichten wie die Ordinarien, führten qualifizierte Forschung durch, lehrten und hatten – wie bei deutschen Professoren üblich – treue Anhänger unter den Studenten, aber sie waren nicht befugt, zum Leben der Universität als Körperschaft etwas beizusteuern. Einer der Nicht-Ordinarien sagte mir nach der Versammlung, die tatsächlich erst die zweite Versammlung der »weiteren Fakultät« war, die je in München abgehalten worden war: »Zum ersten Mal in meinem Leben habe ich Gelegenheit gehabt, über etwas nachzudenken, wo ich zu einer Entscheidung beitragen kann, die die Entwicklung auf lange Sicht beeinflussen könnte.«

In der zweiten Hälfte meiner Zeit als Rektor, die etwa 1977 begann, wurde diese Gruppe der Nicht-Ordinarien mein größtes Problem. Ursprünglich hatte die deutsche Universität nur aus Ordinarien bestanden. Jedes anerkannte Fach hatte seinen Lehrstuhl. Der Inhaber des Lehrstuhles war befugt, Assistenten und eine Sekretärin anzustellen; außer über ein relativ hohes Gehalt verfügte er über Fonds für seine Forschung, seine Seminarbibliothek und andere Nebeneinkünfte. Es war die Großtat

eines Mannes, der einen besonderen Zweig eines Faches so weit entwickelt hatte, daß das Ministerium beschloß, Geld bereitzustellen, um ihm einen Lehrstuhl einzurichten. Natürlich hatte es immer den Privatdozenten gegeben, der nach vielen Jahren des Lehrens in den Professorenstand erhoben werden konnte. Bis etwa 1930 hatte eine solche Ernennung fast immer alle finanziellen Vergünstigungen eines Lehrstuhles mit sich gebracht. Nach dem Zweiten Weltkrieg, als die deutschen Universitäten zu wachsen begannen, wurde es notwendig, mehrere Professoren in einem Fach zu haben. Diese neu geschaffenen Professorenstellen waren häufig außerplanmäßig; manchmal waren es persönliche *(ad personam)* außerordentliche Professuren. Die außerplanmäßigen, nicht fest etablierten Lehrstühle wurden ab 1950 üblicher, denn da sie keine Sekretärin und keine Assistenten oder andere Vergünstigungen erforderten, waren sie weniger kostspielig. Als Ergebnis dieser Kostenersparnis wuchs der Lehrkörper einer deutschen Universität hauptsächlich durch die Multiplikation der Professorenstellen niedrigeren Grades, deren Inhaber jedoch weiterhin so wenige akademische Rechte hatten wie Privatdozenten und Assistenten im 19. Jahrhundert. Die Inhaber der geringeren Professorenstellen, obwohl immer zahlreicher, hatten keinen Anteil an der kollektiven Selbstregierung ihrer jeweiligen Fakultäten.

Dasselbe galt für die Assistenten. Obwohl sie weniger Stunden gaben als die Professoren – gewöhnlich nicht mehr als zwei oder drei – und keine formellen Vorlesungen und fortgeschrittenen Seminare abhalten durften, waren sie bei weitem der größte Teil des Lehrkörpers geworden. Die Zeiten, als die gesamte juristische Fakultät der Universität München nur einen Assistenten hatte, wie noch 1950, waren endgültig vorbei. Zu jedem Lehrstuhl gehörte mindestens ein Assistent, und in vielen Fächern, vor allem in den Naturwissenschaften, hatte der Lehrstuhlinhaber zwei oder gar drei Dutzend Assistenten. Als den Assistenten bewußt wurde, daß sie in einem Boot saßen, begannen diese jungen Akademiker sich als Gruppe zu fühlen und als Gruppe Forderungen zu stellen. In dem Jahr vor meiner ersten Wahl zum Rector Magnificus drohten die ca. 60 Assistenten des Germanistischen Fachbereichs zu streiken, denn, so argumentierten sie, sie unterrichteten zehnmal soviel wie die Professoren. Obwohl dies offensichtlich ein Trugschluß war, ähnlich dem, daß das Leiden in der Welt zunimmt, wenn mehr Leute leiden, gab das Ministerium nach und zahlte eine geringe Summe für jede Unterrichtsstunde eines Assistenten.

Die Situation war gegen Ende der sechziger Jahre explosiv geworden, aber die meisten Ordinarien auf der majestätischen Höhe ihrer Lehrstühle merkten es kaum. Ein wichtiger Grund für ihre Blindheit war, daß die Nicht-Ordinarien und die Assistenten kaum je gegen den Lehrstuhl rebellierten, zu dem sie gehörten. Einerseits hatten sie meist gute persönliche Beziehungen zu dem Ordinarius, andererseits wußten sie, daß ihre künftige akademische Laufbahn völlig von ihm abhing. So übten sie Druck auf den Dekan und auf den Rektor aus und forderten Vertreter in der Fakultät oder im Akademischen Senat. Zunehmend nahmen sie Verbindung zu Kollegen an anderen Universitäten auf, um gemeinsam ihre Beschwerden laut werden zu lassen und politischen Druck auszuüben. Die Bundesassistentenkonferenz war gegen Ende der sechziger Jahre die mächtigste aller akademischen Gruppen geworden. Selbst konservative Politiker hörten mehr auf sie als auf die Ordinarien.

Ich möchte hinzufügen, daß die königsähnliche Situation der Lehrstühle sich als zusätzliche Schwierigkeit erwies. Könige sind selten bereit, eng zusammenzuarbeiten;

enge Zusammenarbeit beeinträchtigt ihre Autonomie. Daher zeigten sich die Ordinarien, die sich für mit der Universität identisch hielten, als eine Anzahl diskreter Individuen, denen wohlorganisierte Gruppen gegenüberstanden. Es war genau wie mit der Sozialistischen Bewegung in Europa im 19. Jahrhundert: Es gab viele Monarchien, deren Häupter durch Familienbande, aber nicht durch eine abgestimmte Politik miteinander verbunden waren; jeder Monarch kämpfte allein gegen eine international organisierte Bewegung.

Wie sehr ein deutscher Ordinarius wie ein König dachte, wurde mir bewußt, als ich nach meiner Ankunft aus den Vereinigten Staaten eine Gruppe von Professoren zusammenbringen wollte, um gemeinsam Bücher zu lesen, wie es in Notre Dame üblich gewesen war. Als ich mehreren meiner Kollegen die Gründung einer solchen Gruppe vorschlug, sahen sie mich an, als sei ich von Sinnen. Ein deutscher Ordinarius kann sich nicht vorstellen, daß er etwas von einem Kollegen lernen könnte, besonders wenn er sich auf dasselbe Fach spezialisiert hat. Ein Ordinarius, so wurde mir zu verstehen gegeben, kennt sein Fach so gründlich, daß er, obwohl er die Ergebnisse seiner Forschungen mitteilt, diese nie mit einem Kollegen an derselben Universität diskutieren würde. Mir kam eine Geschichte in den Sinn, diesmal über Edmund Husserl. Als einer seiner Studenten im Seminar eine Frage stellte, sah der Begründer der Phänomenologie erstaunt drein und sagte dann: »Bitte seien Sie so freundlich, die Frage zu wiederholen. Es fällt mir außergewöhnlich schwer, die Gedanken eines anderen zu verstehen.« Als ich zum erstenmal dieser Mentalität und einer solchen Situation gegenüberstand, konnte ich es nicht fassen. Erst später, als ich schon einige Zeit Rektor gewesen war, wurde mir klar, daß hervorragende Gelehrsamkeit ein gewisses Maß an Selbstversunkenheit voraussetzt. Der Gelehrte, der gern im Café sitzt und mit seinen Kollegen plaudert, konzentriert gewöhnlich nicht all seine Zeit und Energie auf ernste Arbeit.

Die Studenten

Bevor ich auf meine Erfahrung als Rektor und späterer Präsident im besonderen zu sprechen komme, muß ich ein paar Worte über die »Studentenrevolution« sagen. Als ich im Herbst 1967 in München ankam, hatte sie in Berlin gerade angefangen. Im Sommer desselben Jahres hatte Herbert Marcuse eine Reihe von Vorlesungen gehalten, in denen er anregte, daß die Studenten, zusammen mit den Kriminellen, eine revolutionäre Kraft sein und die Funktion übernehmen könnten, die Marx dem Proletariat zugewiesen hatte. Während einer Studentendemonstration gegen den Besuch des Schah von Iran in Berlin wurde ein Student versehentlich von der Polizei erschossen. In München begann diese »Revolution« erst sechs Monate später, zu einer Zeit, als ich vier Stunden pro Woche über die Ideen von Karl Marx las – wahrscheinlich das erstemal, daß eine solche Vorlesung an der Universität München angeboten wurde.

Wenn ich auf meine Erfahrungen mit radikalen Studenten in jener Zeit zurückschaue, habe ich immer noch Schwierigkeiten, meine Eindrücke unzweideutig zu formulieren. Es war natürlich eine schreckliche Zeit. Die Studenten waren erstaunlich aggressiv, und es machte ihnen Spaß, ihre Lehrer einzuschüchtern. Trotzdem bleibt sie mir im Gedächtnis als eine der aufregendsten Zeiten meines Lebens. Die Themen

waren nicht Vietnam wie in den Vereinigten Staaten, nicht einmal Mitbestimmung; was die Studenten erregte, waren vielmehr Bücher von Herbert Marcuse und Jürgen Habermas. Meine Seminare waren ein Treffpunkt für Marxisten und Studenten der Wissenschaftstheorie, die von Wolfgang Stegmüller geschult worden waren. Wir hatten endlose Diskussionen über die Voraussetzungen und Konsequenzen der Wissenschaft. Hatte ein Gelehrter »Interessen«? Und wenn er welche hatte, beeinträchtigten sie seine Arbeit, oder waren sie eine Prämisse für das, was man »Objektivität« nennt? Mußte ein Gelehrter seine Wertvorstellungen darlegen, bevor er über sein Thema zu sprechen begann, und wie diskutierte man über Werte? Hatte Marx recht, wenn er sagte, die Geisteswissenschaften seien determiniert durch die wirtschaftliche und soziale Situation ihrer Zeit? Und wenn er recht hatte, steckte die Wirtschaftswissenschaft nicht in derselben Klemme? War es überhaupt möglich, objektiv zu sein – und wenn ja, war es »moralisch« erlaubt?

Meine Seminare waren sehr oft ein völliges Chaos; selten gelang es mir, über die Fragen zu diskutieren, die ich vorbereitet hatte. Trotzdem, und trotz einiger unerfreulicher Vorfälle, mochte ich diese Generation von Studenten. Sie waren außerordentlich fleißig, wenn auch nicht bei den Themen, wo ich es von ihnen erwartete; sie waren ziemlich oft besser informiert als ich, aber nur über die Geschichte des Marxismus; und sie argumentierten mit dem Scharfsinn derer, denen die Erfahrung fehlt. Ich erinnere mich noch an ein Abendseminar, das vier Stunden dauerte anstatt zwei; wir diskutierten über die Frage, ob, nach marxistischen Prinzipien, eine sozialistische Revolution im zeitgenössischen Bayern wahrscheinlich oder überhaupt möglich sei.

Im Lauf der nächsten Jahre begann der Charakter der »Revolution« sich zu wandeln. Die Diskussionen wurden immer mehr dogmatisch, ideologisch; die radikale Bewegung nahm zunehmend leninistische Züge an. Es bildete sich eine Generation von radikalen Funktionären, die nicht mehr an theoretischen Diskussionen interessiert waren, sondern die studentische Mitbestimmung in allen akademischen Gremien und Versammlungen forderten. Oft wurden Diskussionen bewußt benutzt, um Lehrveranstaltungen zu sprengen. Etwa 1970 war mir bereits klar, daß ich meine anfängliche Sympathie mit dieser unruhigen Generation, die im Grunde verzweifelt nach einer mit etwas Weisheit begabten Autorität suchte, nicht auf die »Roten Zellen« und andere wohlorganisierte leninistische Gruppen ausdehnen konnte.

Trotzdem war es ein Schock für mich festzustellen, daß die Situation eines Professors sehr verschieden ist von der eines Präsidenten. Dieselben Studenten, die zuvor als meine höchst intelligenten, wenn auch unruhigen Schüler aufgetreten waren, wurden meine Gegner und sogar meine Feinde, sobald meine Aufgabe nicht mehr Wissenschaft war, sondern Verwaltung.

Die Wahl zum Rektor

Ich frage mich immer noch, wie ich zum 507. und letzten Rector Magnificus der Universitas Ludovico-Maximiliana gewählt wurde. Mein Vorgänger war ein Professor für Veterinär-Medizin gewesen. Es war ein Mann, den die Studenten mochten und den, zumindest auf lange Sicht, die meisten Kollegen bekämpften, weil er ein ziemlich naiver Liberaler war. Als Dekan der Philosophischen Fakultät I war ich Senatsmit-

glied, und ohne auch nur an die Möglichkeit zu denken, daß ich Rektor werden könnte, hatte ich mich oft gegen seine liberale Politik gewandt.

Ich weiß nicht, wer zuerst auf die Idee kam, daß ich ein passender Kandidat für den Posten sein würde. Vermutlich war es Johannes Spoerl, ein angesehener Spezialist für mittelalterliche Universitäten; er war mit dem Dichter Reinhold Schneider befreundet gewesen und war ein frommer Katholik. Er hatte mich bereits für den Posten des Dekans aufgestellt, und als er mich zum Rektor vorschlug, setzte er einfach eine Strategie ein, für die er berühmt war: Er telefonierte mit so vielen Wählern wie möglich und teilte ihnen seine Entscheidung mit.

Daran wird einer der Gründe erkennbar, warum die alte deutsche Universität nicht mehr funktionierte. Der deutsche Rektor oder Präsident wird gewählt, nicht von einem Kuratorium ernannt wie in den Vereinigten Staaten, und die Wähler sind die, die er »regieren« soll. In Deutschland gibt es keine den »search committees« ähnliche Einrichtung, wie sie in den USA üblich geworden ist, um die Möglichkeiten zu prüfen, einen würdigen Leiter für die Universität zu finden. Jemand, der nicht nach dem Amt strebt, kann sich plötzlich gewählt sehen, gerade so, wie der Hl. Augustinus Bischof von Hippo wurde – der größte Kirchenvater der Lateinischen Christenheit war in die nordafrikanische Stadt gesandt worden, um eine Botschaft zu überbringen, und plötzlich war er gewählt. In meinem Fall war – *mutatis mutandis* – die Lage ähnlich. Der Unterschied war nur, daß die Professoren nicht nach Heiligkeit suchten, sondern nach einem Spezialisten entweder für Jugendpsychiatrie oder für Marxismus. Niemand fragte, ob ich die mindeste Verwaltungserfahrung hatte. Niemand zog auch nur in Erwägung, daß ich, obwohl vielleicht ein fähiger Gelehrter, mich möglicherweise als völlig unfähig für den Posten des Leiters einer bedrängten Institution erweisen könnte.

Von den etwa 500 Wählern – dazu gehörten alle Ordinarien sowie Vertreter der Nicht-Ordinarien, der Assistenten und der Studenten – kannten mich nur einige Professoren. Die Wahl des Leiters der Universität war immer noch eine Akklamation auf Vertrauensbasis; man nahm an, daß, wer die Qualifikation für einen Lehrstuhl besaß, auch zum Rektor qualifiziert war. Einige Jahre vorher war es noch üblich gewesen, jedes Jahr einen der Dekane zum Rektor zu wählen. Jeder wußte schon vorher, wer es sein würde; erst kam der Dekan der theologischen Fakultät, ihm folgten die Dekane der juristischen, philosophischen und medizinischen und einer naturwissenschaftlichen Fakultät. Und die Wahl eines unwürdigen Rektors zu verhindern, mußte man nur darauf achten, ihn nicht zum Dekan zu wählen in dem Jahr, in dem seine Fakultät an der Reihe war, den Rektor zu stellen. Etwa seit 1965 wurde dieses einfache Prinzip nicht mehr angewandt. Als ich nach München kam, war ein Professor der Veterinär-Medizin Rektor, ihm folgten ein Altphilologe, ein Theologe und dann wieder ein Veterinär-Mediziner.

1971 jedoch kümmerte sich niemand um Tradition oder Reform. Das unmittelbare Problem war, eine Wahl überhaupt durchzuführen zu einer Zeit, als es den radikalen Studenten ein leichtes war, sie gewaltsam zu verhindern. Aus irgendeinem Grund, wahrscheinlich weil ich etwas über Marxismus wußte, wollten die radikalen Studenten nicht, daß ich gewählt wurde. Also stürmten sie den Raum, in dem die Wahl stattfand. Die Wahl wurde vier Tage später wiederholt, diesmal im Gebäude der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, etwa drei Kilometer von der Universität entfernt. Aber obwohl das Gebäude auf Anordnung meines Vorgängers von ca. 700 Polizisten

umringt und besetzt war – das größte Polizeiaufgebot seit dem Besuch Präsident de Gaulles –, stürmten die Studenten das Gebäude wieder (einer hatte sich am Vorabend in einer Toilette versteckt und öffnete die großen Türen von innen). So wurde ich erst beim dritten Versuch – wieder unter Polizeischutz – gewählt.

Obwohl vielleicht nicht alle Professoren für mich stimmten, wurde ich von einer sehr großen Mehrheit gewählt. Es gab keinen einzigen Professor in München, gleich, ob Ordinarius oder Nicht-Ordinarius, der die Obstruktion eines Universitätsbeschlusses durch die Studenten hingenommen hätte. Was die radikalen Studenten erreicht hatten, war lediglich, daß ich in ganz Deutschland bekannt wurde – bei der Pressekonferenz nach der Wahl waren etwa 50 Journalisten zugegen – und meine Kollegen in München mich als eine Art Held betrachteten. Tatsächlich hatte ich kurze Zeit erwogen, meine Kandidatur zurückzuziehen; aber dann machte ich erstmals eine Erfahrung, die mir seitdem vertraut geworden ist, nämlich daß es ein persönliches Vergnügen sein kann, gegen den Strom zu schwimmen. Schließlich, so führte ich an, wurde bei solchen spektakulären Ereignissen niemand verletzt; es gab nur viel Lärm, nur eine momentan unerfreuliche Turbulenz.

Aufgaben des Rektors: die Auseinandersetzung mit den radikalen Studenten

Die beiden ersten Jahre im Amt waren leicht. Es schien nur ein Problem zu geben, nämlich die radikalen Studenten. Um von ihnen nicht belästigt zu werden, zog ich von den prachtvollen Räumen im Hauptgebäude der Universität in ein kleineres Büro in einem neuen Gebäude, das für die Verwaltung gebaut worden war, und mehrere Jahre lang hielt ich die Senatssitzungen außerhalb der Universität ab. Glücklicherweise gehört das große Gebäude, in dem der bayrische Landtag untergebracht ist, der Universität München; König Ludwig II. hatte es für besonders begabte Studenten bauen lassen mit der Verfügung, daß sowohl die Stiftung als auch das Gebäude an die Universität fallen sollten, wenn die Familie Wittelsbach nicht mehr in Bayern regieren würde. Wir mußten zwar immer den Landtagspräsidenten um seine Zustimmung bitten, hatten damit jedoch einen sehr gut geeigneten Ort, an den wir ausweichen konnten. Da Demonstrationen um ein deutsches Parlamentsgebäude herum nicht erlaubt sind, hatten die Radikalen keinerlei Chance, uns zu stören.

Die radikalen Studenten machten nie mehr als etwa 7 Prozent der Studentenschaft aus. Anfang der siebziger Jahre hatte die Universität etwa 30 000 Studenten, aber auch zu den größten Demonstrationen kamen nie mehr als etwa 3000 von ihnen. Wahrscheinlich waren nur ein Viertel davon radikale Studenten im eigentlichen Sinn; die anderen gehörten zu der immer gegenwärtigen Klasse künftiger Intellektueller, die an großen Menschenansammlungen und absurden Anliegen Gefallen finden. Selbst zu den turbulentesten Zeiten gab es nicht mehr als etwa 800 Studenten, die wirklich glaubten, daß ihre Demonstrationen, Streiks und anderen kämpferischen Aktivitäten irgend etwas ändern würden. Diese kleine Gruppe war außerdem unterteilt in mehrere noch kleinere Gruppen. Die Studentenrevolution war ursprünglich von der Sozialistischen Deutschen Studentenschaft (SDS), der Jugendorganisation der Sozialdemokratischen Partei, begonnen worden. Später wurde der SDS von den Sozialdemokraten aus der Partei ausgeschlossen und durch eine Organisation mit dem Namen Sozialistischer Hochschulbund (SHB) ersetzt, der nach einigen Jahren ebenfalls ausgeschlossen

wurde. Anfang der siebziger Jahre jedoch war der SDS praktisch verschwunden; der Periode eines formlosen Neomarximus folgte eine viel längere Periode, in der verschiedene Formen straff geführter, parteiähnlicher Organisationen vorherrschten. Es gab die Mitglieder der moskauorientierten DKP, die sich im allgemeinen gut benahmen; es gab die Studentenorganisation der nach Peking orientierten KPD, die völlig unverantwortlich waren; und es gab die neomarxistischen »Roten Zellen«, deren Mitglieder auf intellektuellem Gebiet brillant agierten, aber dessenungeachtet auch Gewalt ausübten, wenn sie es für angebracht hielten.

Mein Kampf mit diesen radikalen Gruppen erinnerte mich immer an eine Passage aus Alexander Kojèves »Introduction à la lecture de Hegel«. Kojève erläutert dort Hegels Gedanken über »Herr und Knecht«, indem er darauf hinweist, daß die Menschen, anders als Tiere, einander für symbolische Objekte töten; sein Beispiel ist eine Fahne, wenn ich mich recht erinnere. Aufgabe des Rektors war es, die Ordnung aufrechtzuerhalten und den Frieden im Hörsaal zu bewahren. Ziel der radikalen Studenten war es zu zeigen, daß es keine legitime Autorität gab. Also wählten beide Parteien symbolische Objekte, die sie für verteidigungswürdig hielten. Unglücklicherweise gab es dabei Überschneidungen.

Gleich in den ersten Tagen meines ersten Semesters als Rektor gab ich bekannt, daß ich die Störung von Lehrveranstaltungen nicht dulden würde; wer einen Professor zwingen würde, seinen Unterricht abzubrechen, würde gerichtlich belangt werden. Außerdem erklärte ich, daß ich keine Büchertische, wo die Studenten Propagandamaterial verkauften, dulden würde; diese Regel war jedoch auf das Hauptgebäude der Universität beschränkt. Dagegen duldete ich das Verteilen von Flugblättern und erlaubte Versammlungen in leeren Hörsälen. Die Radikalen dagegen hielten es für ihr Recht, Lehrveranstaltungen zu stören, wenigstens bei gewissen Gelegenheiten, und beanspruchten die Stände für den Bücherverkauf als ihnen rechtmäßig zustehend.

Ich begann, Studenten vor Gericht zu bringen, wenn sie ordnungsgemäßes Lehren verhinderten. Die Radikalen änderten ihre Strategie: Die Stunden eines Professors, der sie kannte, störten sie nicht mehr. Daraufhin bat ich die Polizei, in Zivilkleidung zu kommen und solche Studenten zu zwingen, sich auszuweisen. Bald kannten die Radikalen die Polizisten in Zivil und erschienen nur, wenn sie nicht anwesend waren. Bei den Büchertischen fanden sich die Radikalen in großer Zahl ein, sobald sie annahmen, daß ein Polizist versuchen würde, ihre Identität festzustellen. Dieser Kleinkrieg dauerte viele Jahre; auf die Dauer ermüdete er die Radikalen mehr als den Rektor. Dies ermutigte die Professoren, die sahen, daß ihr Rektor etwas tat, um die Ordnung zu erhalten.

Für den Rektor jedoch hatte, anders als für die radikalen Studenten, dieser andauernde Streit einen schmerzlichen und sogar gefährlichen Aspekt. Die meisten Studenten, auch die, die keine Radikalen waren, konnten nicht verstehen, wieso der Verkauf von Büchern schädlich sein und warum die gelegentliche Unterbrechung einer langweiligen Vorlesung zu einer Geldstrafe führen sollte. In einer Weise hatten sie ganz recht; mein einziges Argument war, daß die Auflösung der Ordnung irgendwo aufgehalten werden mußte. Schließlich war es charakteristisch für die radikalen Studenten, daß sie bei ihrem Angriff keine Grenzen kannten. Sie fanden für jede Ausweitung ihrer aggressiven Handlungen eine Rechtfertigung. Als sich der Terrorismus entwickelte, führten sie die Unterscheidung zwischen »Gewalt gegen Sachen« und

»Gewalt gegen Personen« ein. Aber als während einer Demonstration in München ein Journalist von einem Stein getötet wurde, der wahrscheinlich von einem Studenten geworfen worden war, bemerkte einer der Studentenführer lediglich: »Naja, wenn ich mich morgens in mein Auto setze, ist da immer die Gefahr, daß ein Reifen platzt.« Außerdem konnten die »revolutionären« Umtriebe der Radikalen zu gewissen Zeiten ein Ausmaß erreichen, daß ein Rektor sich nicht mehr scheute, die Polizei zu rufen. So wurden 1974, aus irgendeinem Grund, an den ich mich nicht mehr erinnern kann, die Vorlesungen und Seminare dauernd gestört; schließlich hörte der Unterricht fast ganz auf. Nach zwei Tagen rief ich die Polizei. Da der Leiter der Münchner Polizei fand, daß seine Leute die Universität nur betreten sollten, wenn sie die Ruhestörer zahlenmäßig übertrafen, schickte er 1000 Mann. Binnen weniger Minuten herrschte tödliche Stille im Hauptgebäude; die Radikalen blieben draußen, und der Unterricht ging unter Polizeischutz weiter.

An diesen Vorfall denke ich immer noch mit Grausen. Erstens erinnern 1000 Polizisten an die Machtübernahme in einem südamerikanischen Staat; das Gebäude sah aus, als ob Krieg wäre. Zweitens hätte mir die breite Öffentlichkeit nie verziehen, wenn jemand zu Schaden gekommen wäre. Glücklicherweise passierte nichts, und ich wurde in ganz Deutschland gefeiert als der erste Rektor, der den Mut gehabt hätte zu handeln, wie es einer Autorität ansteht.

Aufgaben des Rektors: Umgang mit der Regierung

Etwa sechs Monate, bevor ich zum Rektor gewählt wurde, war einer meiner Kollegen in den Politischen Wissenschaften, Professor Hans Maier, zum Bayerischen Kultusminister ernannt worden. Er war vor allem Historiker, hatte über die Kameralwissenschaften – die Geschichte von Wirtschaft und Politik im 18. Jahrhundert – gearbeitet und über die Anfänge der Christlichen Demokraten in Frankreich im frühen 19. Jahrhundert. Während seiner vielen Jahre als Minister – er hat den Posten auch heute noch – hat er sich als glänzender Literat und Kulturkritiker einen Namen gemacht. Außerdem ist er ein außerordentlich geschickter Politiker geworden; ja er gilt als der erfolgreichste Kultusminister, den Bayern je gehabt hat.

Etwa 1973 begann er, ein bayrisches Universitätsgesetz vorzubereiten. Er hatte damit ein dreifaches Ziel: zu verhüten, daß ein Hochschulrahmengesetz rechtskräftig wurde, das nach dem Muster des Westberliner Universitätsgesetzes die Sitze in allen akademischen Körperschaften gleichmäßig auf Professoren, Assistenten und Studenten verteilte – die sogenannte Drittelparität; in der Universität wieder Ordnung herzustellen und eine Anzahl kleinerer Probleme zu lösen, die das Kultusministerium schon über zehn Jahre beschäftigt hatten. Der Gesetzesentwurf brach in vieler Hinsicht mit der Tradition der deutschen Universität: Er ersetzte den Rektor durch einen Präsidenten; er unterteilte die großen Fakultäten in Fachbereiche; er ersetzte die Herrschaft der Ordinarien durch ein System, das demokratischer erschien, in dem die Professoren, Ordinarien und andere, wohl die Mehrheit hatten, Assistenten, Studenten und nichtakademisches Personal aber auch Sitze erhielten (Maiers Teilnahmeverhältnis war 6:2:2:1); und er schaffte die Einrichtungen für studentische Selbstregierung ab, die an deutschen Universitäten seit Anfang der zwanziger Jahre bestanden

hatten, und ersetzte sie durch ein Repräsentativsystem ähnlich dem, das Edgar Faure in Frankreich eingeführt hatte.

Es war ein eindrucksvolles Dokument. Es war in der Tat ein juristisches Meisterwerk, mehr als 100 Paragraphen lang, das sehr konsequent alles regelte, was in einer Universität vorkommt. Gerade diese gesetzliche Perfektion jedoch sollte sich später als das Hauptproblem herausstellen: Sie steigerte den Einfluß der Verwaltungsjuristen ganz enorm und begründete die Herrschaft der Bürokratie. Ob Maier sich dessen zu dieser Zeit bewußt war, ist mir immer noch unklar. Die meisten bayrischen Universitätsrektoren, die bis dahin wenig mit rechtlichen Fragen befaßt gewesen waren, erkannten es nicht. Ich selbst merkte es überhaupt nicht.

Heute hasse ich dieses Dokument mit fast religiöser Inbrunst. Ich war ehrlich entsetzt, als ich 1983 feststellte, daß meine künftige Institution, die katholische Universität von Eichstätt, das bayrische Hochschulgesetz zu ihrer Verfassung gemacht hatte, obwohl sie als private Universität dazu keineswegs verpflichtet war. 1974 jedoch war meine Einstellung eher ambivalent. Gewiß, der Entwurf brach mit einer Anzahl deutscher Universitätstraditionen und gestand vieles zu, was die radikalen Studenten forderten. Andererseits verhinderte er jedoch viele der damals aktuellen Tendenzen. So gab er – obwohl er die Herrschaft der Ordinarien abschaffte – den Professoren insgesamt eine klare Mehrheit. Dieses Prinzip schien damals in ganz Deutschland von etwas Schlimmerem bedroht. Das neue Gesetz schien den Korpsgeist der Universität zu stärken und gab ihr das Recht, Studenten auszuschließen, die die elementaren Regeln nicht einhielten.

Es ist schwer zu sagen, was geschehen wäre, wenn ich mich gegen den Entwurf gestellt hätte. Ich war einer der bekanntesten Rektoren in Deutschland. Hätte ich den Entwurf abgelehnt, so hätte Maier Schwierigkeiten gehabt, ihn als Gesetz durchzubringen. Aber ich kann die Möglichkeit nicht ausschließen, daß in diesem Fall der Bundestag ein Gesetz durchgebracht hätte, das die deutschen Universitäten völlig zugrunde gerichtet hätte. Schließlich hatte Kanzler Willy Brandt etwa um dieselbe Zeit erklärt, daß Deutschland »mehr Demokratie wagen« müsse, und für einen Sozialdemokraten hieß damals Demokratisierung Sozialisierung. Wahrscheinlich hatte Minister Maier recht mit seinem Argument, daß nur ihre föderalistische Struktur die Bundesrepublik davor bewahrte, das erste völlig sozialistische Land der westlichen Welt zu werden. Da die Universitätsangelegenheiten in der Hand der Länder lagen, konnte ein Bundesland immer noch den Unsinn aufhalten, den ein anderes begangen hatte, und damit die Bundesregierung zwingen, zu einer gemäßigteren Einstellung zu kommen.

Sei dies, wie es wolle, ich unterstützte den Entwurf. Natürlich verlangte ich, wie alle anderen bayrischen Rektoren auch, einige Änderungen, aber schließlich wurde das Gesetz im bayrischen Landtag durchgebracht. Nur die Studenten bekämpften sein Inkrafttreten bis zum Schluß, denn es schien die relative Autonomie der Studentenparlamente abzuschaffen, und auf jeden Fall schränkte es die Möglichkeiten der Radikalen, politische Angelegenheiten in die Öffentlichkeit zu bringen, deutlich ein. Am Tag vor der letzten Landtagssitzung marschierten etwa 30 000 Studenten von allen bayrischen Universitäten durch die Stadt – eine der größten Demonstrationen, die je in München stattfand. Dies bestärkte den Landtag, in dem die CSU dominierte, jedoch nur in seiner Entschlossenheit. Während die Studenten zwischen 1969 und 1972

mehr öffentlichen Einfluß hatten als die Professoren, hatte 1975 eine Angelegenheit, die von Studenten befürwortet wurde, keine Aussicht auf Erfolg. Im Gegenteil, wenn Studenten für eine Sache waren, waren die konservativen Politiker dagegen. Die überwältigende Mehrheit der Professoren stand auf der Seite der Politiker, da sie überzeugt waren, daß eine Zeit gekommen war, in der nur noch der Staat die Universität zu retten vermochte.

In gewisser Hinsicht ist die Geschichte von der Entstehung der deutschen Hochschulgesetze die Geschichte von der Feigheit der Professoren; ich schließe mich selber nicht aus. Anstatt zu erkennen, daß die Studentenrevolution die verzweifelte Suche verwirrter Jugendlicher nach väterlicher Autorität war, verhielten sie sich wie eine Schar aufgeregter Hühner. Sie bekamen es mit der Angst und wandten sich um Hilfe an den Staat, der der traditionelle Gegner der Universität ist.

Akademische Freiheit und Autonomie der Universität: Die Auswirkung des neuen Universitätsgesetzes

Hier muß ich einige Bemerkungen über Autonomie vorausschicken. Heute wird die Autonomie der deutschen Universität im allgemeinen damit verteidigt, daß die Verfassung Freiheit von Forschung und Lehre garantiert. Der Gelehrte hat das Recht, jedes Thema zu untersuchen, das ihn interessiert, und der Student hat das Recht zu hören, wen er will; deshalb muß die Universität autonom sein. Diese Beweisführung ist aus historischen Gründen nicht stichhaltig, und sie wirft zwei Dinge durcheinander.

Sie ist historisch nicht stichhaltig, weil die mittelalterliche Universität aus ganz anderen Gründen nach Autonomie strebte. Sie sah sich selbst vor allem als eine Gemeinschaft, die »universitas magistrorum et scholarium«, und ihr jahrhundertelanger Kampf um Unabhängigkeit von der Gewalt des Bischofs oder des weltlichen Herrn glich viel mehr einem Kampf um städtische Autonomie. Autonom zu sein hieß, gewisse Privilegien zu haben, z.B. von der Steuer befreit zu sein oder das Recht zu haben, an den Kaiser oder den Papst zu appellieren. Ein mittelalterlicher Universitätsprofessor, dem man gesagt hätte, die Autonomie seiner Institution stärke sein Recht zu lehren, was er wolle, wäre ziemlich verwundert gewesen. Tatsächlich war ja die kirchliche Obrigkeit in der Nähe oft viel liberaler eingestellt als die entfernte Obrigkeit in Rom, obwohl auch die Autonomie der Universität den Regenten am Ort nicht daran hinderte, einen Professor zu entlassen, wenn er dem offiziellen Glauben zu deutlich widersprach. Noch im 19. Jahrhundert mußte Fichte die Universität Jena verlassen, weil er den Gott der Offenbarung mit dem Moralischen Gesetz verwechselt hatte, und Feuerbach wurde aus der Universität Heidelberg ausgeschlossen, weil er das Leben nach dem Tode anzweifelte.

Es stehen eigentlich zwei völlig verschiedene Phänomene zur Debatte, die leicht verwechselt werden. Auf der einen Seite steht die Freiheit des einzelnen Lehrers zu erforschen, was er für wichtig und interessant hält, zu lehren, was seine Studenten seiner Ansicht nach wissen sollten, und den Standpunkt einzunehmen, den er für wahr hält. Auf der anderen Seite steht die Autonomie der Universität als einer Institution; sie beinhaltet das Recht, ihre Mitglieder auszuwählen, vor allem ihre Professoren, sich selbst eine Verfassung zu geben und sich für eine Politik zu entscheiden, sei es durch Abstimmung oder durch die Entscheidung eines gewählten oder zumindest anerkann-

ten Leiters. Es ist falsch zu glauben – und viele sind fest davon überzeugt –, daß eine Stärkung der Autonomie der Universität notwendig auch die Stärkung der akademischen Freiheit des einzelnen mit sich bringt. Im Gegenteil, es ist durchaus denkbar, daß eine Universität in hohem Grade autonom ist, während ihre Professoren relativ wenig Freiheit genießen.

Dies wird deutlicher, wenn man eine amerikanische und eine deutsche Universität, so wie sie seit Humboldts Zeiten bis etwa 1970 aussah, vergleicht. Harvard, Princeton und die Universität von Chicago als Körperschaften waren immer und sind auch heute noch in einem Grade autonom, von dem eine deutsche Universität nicht einmal zu träumen wagt. Eine solche Universität beschließt ihre Verfassung, die Anzahl und Art der Fakultäten und Abteilungen und ebenso die Abschlußexamina und Grade, die sie anbietet. Selbst wenn es eine staatliche Universität ist, entscheidet sie, wie sie ihr Geld ausgibt, z. B. um mehr Professoren einzustellen oder um mehr Bücher für die Bibliothek zu kaufen oder um ein neues Gebäude zu errichten. Die Universität bestimmt und ernennt ihre Lehrer. Bis zu der Zeit zwischen den Weltkriegen war die akademische Freiheit eines Professors in manchen Fächern an einigen amerikanischen Universitäten jedoch ziemlich eingeschränkt. So, wie die Universität den Professor ernannte, konnte sie ihn auch entlassen; sie verlangte, daß er gewisse Kurse abhielt, eine festgelegte Anzahl von Stunden gab und seine Lehrveranstaltungen an den Tagen und zu der Zeit gab, die vom Leiter der Abteilung festgelegt worden waren. Sowohl der Präsident als auch die Dekane und die Leiter der einzelnen Abteilungen wurden nicht gewählt, sondern ernannt, der erste vom Aufsichtsrat, die nächsten vom Präsidenten und die dritten von Dekan und Präsident.

Die traditionelle deutsche Universität dagegen kannte überhaupt keine Autonomie. Alles wurde vom Kultusministerium entschieden. Die Fakultäten und Institute wurden vom Minister eingerichtet, und dieser hatte auch das Recht, wenn die Universität drei Kandidaten für eine Professur vorgeschlagen hatte, den zum Professor zu ernennen, den er für besser hielt. Das Ministerium entschied, welche akademischen Grade verliehen wurden; das Budget der Universität war bis zum letzten Pfennig festgelegt und vom Parlament bewilligt. Daß man Gelder, die durch eine unbesetzte Professur anfielen, etwa für Bücher für die Bibliothek anlegen könnte, oder daß man Geld, das ursprünglich für ein Gebäude gedacht war, für eine neue Abteilung brauchen könnte oder für neue akademische Grade, das wäre an einer deutschen Universität niemandem in den Sinn gekommen. Andererseits war die akademische Freiheit des einzelnen Professors, vor allem eines Ordinarius, unermeßlich. In seinem Ernennungsbrief stand, daß es seine Pflicht war, sein selbstgewähltes Fach »in Forschung und Lehre zu vertreten«. Wenn aber ein Professor für Fundamentaltheologie z. B. der Ansicht war, daß es wichtiger sei, über russische Ikonen zu lesen als über die Gottesbeweise, dann hatte er die Freiheit, es zu tun; niemand außer ihm selbst konnte die Grenzen oder die Substanz seines Faches bestimmen. Obwohl er selbst vom Minister ernannt worden war, war er in der Wahl seiner Mitarbeiter und Assistenten völlig frei: Der Staat gab das Geld, und der Ordinarius stellte sie ein. Wegen Reisen, die im Zusammenhang mit seiner Forschung standen, konnte er seine Vorlesungen eine oder gar zwei Wochen nach Semesteranfang beginnen lassen; wenn er nicht länger als eine Woche fort war, kümmerte es niemand, wenn er nicht da war, selbst mitten im Semester. Nur wenn er einen ganzen Monat an einer Universität im Ausland

verbringen wollte, mußte er das Ministerium fragen; die Erlaubnis wurde jedoch fast nie verweigert.

Mit anderen Worten, amerikanische Universitäten hatten ein hohes Maß an Selbstbestimmung, aber die Freiheit der einzelnen Professoren war in der Vergangenheit ziemlich begrenzt; die traditionelle deutsche Universität dagegen besaß sehr wenig Autonomie, aber die akademische Freiheit ihrer Professoren war fast unbeschränkt. Dies mag seltsam klingen; wir neigen zu der Annahme, je größer die Macht der Regierung, desto geringer sei die Freiheit des einzelnen. Man darf jedoch nicht übersehen, daß eine der grundlegenden Funktionen der staatlichen Autorität darin besteht, die Freiheit des einzelnen gegenüber seinen unmittelbaren Vorgesetzten zu garantieren. Wenn der Präsident eines amerikanischen Colleges oder einer Universität »seine« Professoren terrorisieren würde, könnten sie sich nur wehren, indem sie die Sache vor Gericht brächten, und bis vor kurzem fällten amerikanische Gerichte nur selten Urteile in Universitätsangelegenheiten. Wenn der Präsident einer deutschen Universität eine Entscheidung trifft, die in den Augen seiner Professoren falsch ist, wenden sie sich unmittelbar an das Ministerium. Das Ministerium ist weit weg, und da es der Universität an Autorität fehlt, d.h. an Selbstbestimmung, ist sie daran gehindert, zu genau festzulegen, was verboten und was erlaubt ist. Vor allem verhindert die Autorität der Regierung, daß die Universitäten die Freiheit ihrer Mitglieder beschneiden. Dies wurde deutlich, als Anfang der siebziger Jahre manche Universitäten in Norddeutschland die Mitbestimmung einführten und größere Autonomie erhielten; schon bald mußten Professoren, die bei den Studenten unbeliebt waren, ihre Räume in der Universität aufgeben und in Kellergeschosse ziehen, und sie sahen sich aller Möglichkeiten zur Forschung beraubt.

Wenn meine Analyse richtig ist, dann bedeutet sie, daß es nicht im Interesse des Professors liegt, daß seine Universität völlig autonom ist. Akademiker brauchen den Schutz, den eine Autorität von außerhalb der Universität verleiht. Völlig autonome Universitäten könnten nach innen totalitär werden und täglich die Grundrechte ihrer Mitglieder verletzen. Natürlich muß diese außenstehende Autorität wohlwollend sein; sie muß Interesse an den Vorteilen der Freiheit des einzelnen haben. Es ist beinahe selbstverständlich, daß eine Regierung wohlwollend ist in diesem Sinne, denn eine autonome Universität ist so etwas wie eine rivalisierende Macht. Ein Ministerium wird natürlicherweise geneigt sein, die einzelnen gegen den Druck oder gar die Unterdrükkung der Institution zu verteidigen. Das Problem dabei ist aber, daß eine Universität viele verschiedene Gruppen mit sehr unterschiedlichen Interessen umfaßt. Die Professoren wollen so frei sein wie möglich, um zu tun, was sie gerade interessiert. Die Studenten wollen etwas lernen, das sie im späteren Leben brauchen können, und sie wollen es mit einem Minimum an Aufwand lernen. Die Assistenten wollen Professoren werden und sicher sein, daß sie nicht entlassen werden. Die Universitätsverwaltung möchte Ordnung. Und der Präsident, wenn es ein guter ist, möchte, daß seine Universität erfolgreich ist – im Hinblick auf die Regierung, auf die Öffentlichkeit, auf die Massenmedien und schließlich, und das ist keineswegs der unwichtigste Aspekt, im Hinblick auf die internationale Gemeinschaft der Gelehrten und Wissenschaftler.

Deshalb müssen das Ministerium und der Universitätspräsident dauernd entscheiden, wem sie helfen sollen, und versuchen, viele verschiedene Interessen gegeneinan-

der abzuwägen. Die Zukunft beider mag davon abhängen, wie gut es ihnen gelingt, das richtige Interesse im richtigen Moment zu unterstützen.

Während der ersten zwei Jahre, die dem Inkrafttreten des neuen Gesetzes folgten, merkte man an der Universität München fast nichts von ihm. Maier war geschickt genug gewesen, Paragraphen aufzunehmen, die sicherstellten, daß das Gesetz auch durchgeführt wurde. Er wollte nicht zulassen, was an der Universität Köln passiert war, daß nämlich ein sehr geschickter Rektor es erreichte, daß radikale Studenten alle Versammlungen störten, in denen Reformen diskutiert wurden. Dies ist natürlich meine eigene ironische Interpretation; ganz sicher bat Rektor Stern die Radikalen nicht, zu den Versammlungen zu kommen; sie unterstützten einfach seine zutiefst konservativen Absichten, indem sie in dieser Weise auftraten. Trotzdem, das neue bayrische Universitätsgesetz änderte zunächst wenig. Während der Jahre der Studentenunruhen arbeiteten die meisten Professoren, besonders die Ordinarien, eng zusammen und lernten einander gut kennen; deshalb waren sie entschlossen, gerade weil die formale Struktur der Universität sich änderte, das Verschwinden der »alten« Universität nicht zuzulassen.

All dies bedeutete eine Menge zusätzlicher Arbeit. In der alten Universität hatte es einen natürlichen Informationsfluß gegeben; jeder Lehrstuhl hatte einen Sitz in der Fakultät, und jede Fakultät war durch ihren Dekan im Senat vertreten. Da das neue Gesetz nach dem Gruppenprinzip arbeitete, funktionierte dieses Kommunikationssystem nicht mehr: Nur einige Professoren waren in den neugebildeten Fachbereichen vertreten, und nur einige Dekane wurden in den Senat gewählt. Daher wurde es nötig, eine eigene Versammlung aller Professoren eines Gebietes abzuhalten, um eine Sitzung des Fachbereiches vorzubereiten, sowie eine eigene Versammlung der Dekane, um Senatsversammlungen vorzubereiten. Darüber hinaus schuf gerade die Perfektion des Gesetzes zusätzliche Arbeit – nichts konnte mehr auf der Basis der Tradition entschieden werden.

Die letztgenannte Tatsache führte allmählich zu einem Machtzuwachs der Bürokratie, sowohl im Ministerium als auch in der Universität. Ursprünglich hatten deutsche Universitäten fast keine Verwaltung. Der Rektor hatte ein kleines Büro, das seine Anweisungen ausführte. Bis etwa 1960, als die Universität München beinahe 20000 Studenten und etwa 200 Lehrstühle hatte, bestand dieses Büro nur aus zwei bis drei Dutzend Personen, die Sekretärinnen eingeschlossen. Nach dem Zweiten Weltkrieg, als das schnelle Wachstum der Universitäten einsetzte, führten die meisten von ihnen einen Kanzler ein, der als Leiter des nichtakademischen Personals und als Rechtsberater der Universität fungierte. In Bayern wurde der Kanzler in den frühen sechziger Jahren eingeführt, das Amt des Kurators hatte dort nie existiert. Das neue Gesetz brachte eine bedeutende Vermehrung der Macht des Kanzlers. Da er gewöhnlich aus dem Kultusministerium kam und immer Jurist war, machte ihn das neue legalistische System zum geborenen Ausleger der Absichten der Regierung. Die meisten Professoren wußten sehr wenig über Verwaltungsrecht; selbst den Inhabern von Lehrstühlen der juristischen Fakultät war oft fremd, wie das Gehirn eines Bürokraten arbeitet. Hinzu kam, daß das neue Universitätsgesetz die Stellung des Kanzlers ausdrücklich verstärkte: Er war letztlich verantwortlich für alle finanziellen Angelegenheiten, und in Abwesenheit des Rektors war er sein Vertreter in allen rechtlichen Angelegenheiten. Außerdem war der Präsident nicht der Vorgesetzte des Kanzlers in seiner Rolle

als Leiter des Verwaltungspersonals: Dieser konnte sogar Verwaltungsangestellte einstellen und entlassen, ohne den Präsidenten zu Rate zu ziehen. Der betreffende Paragraph des Universitätsgesetzes war wegen gewisser Vorfälle an der Universität Regensburg aufgenommen worden, wo ein Rektor gewählt worden war, der sehr weit links stand; das Ministerium sah keinen Weg, die Integrität der Universitätsverwaltung zu erhalten, als es sie weitgehend unabhängig von ihrer akademischen Leitung zu machen.

Man hätte erwarten können, daß der Kanzler unter dem neuen Gesetz dem Ministerium besonders ergeben war. Es stellte sich heraus, daß dies nicht der Fall war. Im Gegenteil, obwohl er tatsächlich mehr Macht hatte als der Präsident, wurde er zum stärksten Gegner des Ministeriums. Einerseits wußte er, wie die Bürokraten in der Regierung dachten; andererseits war seine eigene Macht direkt proportional zu dem Grad der Autonomie der Universität. Je mehr Autonomie eine Universität besaß, desto besser konnte der Kanzler sie durch seine finanziellen Befugnisse und sein juristisches Wissen regieren. Dies nahm gelegentlich groteske Formen an, etwa wenn der Kanzler beschloß, einem Professor das Geld, um das er gebeten hatte, nicht zu geben; als sich der Professor daraufhin an das Ministerium wandte, welches seiner Bitte entsprach, drängte der Kanzler das Ministerium, nur noch über ihn mit den Professoren in Verbindung zu treten.

Natürlich war die Position eines deutschen Universitätskanzlers unglücklich und ist es bis heute geblieben. Obwohl er mächtiger ist als der Präsident, besonders weil er auf Lebenszeit verbeamtet ist, hat er keinen Anteil an der öffentlichen Achtung vor dem deutschen Professor, und er kann nicht einmal in der Öffentlichkeit auftreten, denn es ist immer noch der Präsident, der im Namen der Universität spricht. Er gleicht dem Premierminister eines gewählten Königs; er sieht, daß er die wichtigste Aufgabe hat, aber nicht öffentlich auftreten darf.

Wenn mein früherer Kanzler diese Zeilen liest, wird er wahrscheinlich wieder böse auf mich sein. Ich möchte daher betonen, daß er ein ausgezeichneter Verwaltungsfachmann und der Universität sehr ergeben war. Trotz seiner Tugenden stellte sich jedoch heraus, daß die zunehmende Macht der Bürokratie innerhalb der Universität etwa ab 1975 mein Hauptproblem war. Die meisten Ordinarien, gewöhnt an ihre traditionellen Privilegien, Freiheiten und ihre Macht, verstanden die neuen juristischen Einschränkungen, die ihnen auferlegt worden waren, nicht und waren keineswegs geneigt, sie anzunehmen. Ich habe immer die Auffassung vertreten, daß unglückliche Wissenschaftler und Gelehrte für eine Universität fast so schädlich sind wie unfähige, denn wenn sie sich in der Institution nicht wohl fühlen, dienen sie ihr nicht gut; deshalb sah ich meine Aufgabe zunehmend darin, zwischen meiner Verwaltung, die ja eigentlich die des Kanzlers war, und »meinen« Professoren zu vermitteln. Das Ergebnis war kurios; wir lebten unter einem neuen Gesetz, aber die Ordinarien dachten immer noch wie früher über ihre Universität. Mehrere Jahre lang hielt ich diese Entwicklung für glücklich. Einerseits war ich töricht genug zu glauben, daß die Universitätsgesetze eines Tages verschwinden und der alten Universität erlauben würden, in einer neuen Form wieder aufzuerstehen. Jedoch einige Jahre lang war ich auch überzeugt, daß intelligente Menschen auch unter einem schlechten Gesetz gedeihen könnten. Wie sich herausstellen sollte, hatte ich in beiden Punkten unrecht.

Vom Rektor zum Präsidenten: eine illusorische Reform

Nachdem ich 1973 zum Rektor wiedergewählt war, wurde ich 1975 zum Präsidenten gewählt. Da jedoch ein deutscher Universitätspräsident nach seiner Wahl durch die Universität vom Minister bestätigt werden muß und das Ministerium keinerlei Erfahrung darin hatte, einen Vertrag mit einem Präsidenten zu entwerfen, dauerte es fast ein Jahr, bevor ich aufhörte, der 507. und letzte Rektor zu sein, und der erste Präsident der Universität München wurde. Ich bin oft gebeten worden, den Unterschied zwischen dem früheren Status des Rektors und dem neuen des Präsidenten zu definieren. Tatsächlich ist der Unterschied minimal. Erstens mußte der Rektor ein Ordinarius seiner Universität sein, während der Präsident aus der Wirtschaft oder aus dem Beamtentum kommen kann. Aber nur die beiden Berliner Universitäten und die Universität Hamburg haben Assistenten zu Präsidenten, und nur die Universitäten von Tübingen und Kiel haben Verwaltungsfachleute gewählt. Was die Wirtschaft anbelangt, so hat keine deutsche Universität je auch nur die geringste Chance gehabt, einen Manager als Präsidenten zu gewinnen: Das Gehalt ist nicht attraktiv genug, es ist sogar erheblich geringer als das eines erfolgreichen Ordinarius. Zweitens, der Rektor war zuerst Wissenschaftler oder Gelehrter und dann Verwaltungsfachmann; die Aufgabe des Präsidenten dagegen ist voll und ganz die Verwaltung, er braucht eine Sondererlaubnis, um lehren und forschen zu können. Mit der neuen Bürokratie im Hintergrund hatte dies eigenartige Konsequenzen; während z. B. der Rektor Chauffeur und Wagen der Universität in Anspruch nehmen konnte, um zu einer wissenschaftlichen Konferenz zu fahren, mußte der Präsident dafür bezahlen, wenn er ihn benutzte. Auch heute noch kann ein Professor in der vorlesungsfreien Zeit tun, was er will, während ein Präsident, der im Jahr genau 28 Arbeitstage Urlaub hat, um die Genehmigung des Ministers einkommen muß, wenn er die Universität länger als eine Woche verläßt. Schließlich ist der Präsident, obwohl nicht zum Verwaltungspersonal gehörend, auch kein Angehöriger des akademischen Lehrkörpers. Drittens und letztens wurden Rektoren für ein Jahr gewählt, seit Ende der sechziger Jahre für zwei Jahre; 1975 hatte die Universität München 503 Jahre existiert, und ich war ihr 507. Rektor. Ein Präsident dagegen muß mindestens vier Jahre und kann sechs Jahre im Amt bleiben – die genaue Länge seiner Amtszeit ist einer der wenigen Punkte, die eine bayrische Universität in ihrer Verfassung selbst festlegen kann.

Mit anderen Worten, der Wechsel von der Rektoren- zur Präsidialverfassung brachte keine zusätzliche Macht für das Haupt der Universität mit sich. Damit sind wir bei einem weiteren anfechtbaren Punkt der deutschen »Universitätsreform«: Obwohl behauptet wurde, daß die neue deutsche Universität einige der Charakteristika der amerikanischen Universität übernommen habe, schien niemand das System der amerikanischen Universitäten verstanden zu haben. Anders gesagt, die verschiedenen charakteristischen Züge des Universitätssystems eines Landes gehören zu einem Ganzen mit erzieherischen, beruflichen und gesetzlichen Aspekten; man kann nicht einen Teil des höheren Bildungssystems von einem Land in ein anderes verpflanzen, ohne seine Funktion und auf lange Sicht seine Wirkung zu verändern.

Die »Kapazitätsformel«: ein weiterer Schlag gegen die Autonomie der Universität

Etwa 1975 war die Studentenrevolution abgeklungen, und die Universitätsreform wurde nun durch das Problem der ständig wachsenden Studentenzahlen beeinflußt. In dieser Zeit hatte die Münchner Universität etwa 36000 Studenten aufgenommen; heute sind es über 50000, und es ist wahrscheinlich, daß die Zahl bis zum Ende des gegenwärtigen Jahrzehnts noch weiter wachsen wird.

In Westdeutschland wird jeder zur Universität zugelassen, wenn er das Abitur, die Abschlußprüfung des Gymnasiums, bestanden hat. Solange das Universitätsstudium das Privileg einer kleinen sozialen Gruppe und einiger besonders begabter junger Männer – und seit dem 1. Weltkrieg auch Frauen – war, ging alles gut, auch noch nach dem 2. Weltkrieg bis ungefähr 1960. Um diese Zeit jedoch bestanden, wie auch in anderen hochindustrialisierten Ländern, immer mehr junge Menschen das Abitur und kamen dann auf die Hochschulen. Gegen Ende der sechziger Jahre führten einige besonders überfüllte Universitäten einen Numerus clausus in den medizinischen Fakultäten ein. An der Universität München versuchte das Ministerium sogar, die Zahl der nichtbayrischen Studenten einzuschränken. 1972 erging ein Urteil des Bundesverfassungsgerichtes, daß Begrenzungen der Zulassung zur Universität »nahezu verfassungswidrig« seien. Das entscheidende Argument war, das Grundgesetz garantiere das Recht eines jeden Bürgers auf freie Berufswahl; es wurde dargelegt, wenn der Zugang zu einem Beruf eine Ausbildung an einer staatlichen Institution voraussetze, dann wäre eine Begrenzung des Zuganges zu einer solchen Institution aufgrund z. B. einer Berechnung der Anzahl der in Deutschland benötigten Ärzte verfassungswidrig. Im Urteil hieß es weiter, daß es nicht die Pflicht des Staates sei, eine unbegrenzte Zahl von Universitäten oder anderen Ausbildungsstätten für Mediziner zu bauen: Die Bürger müßten hinnehmen, daß der Wohlfahrtsstaat finanzielle Grenzen habe. Wenn mehr Studenten die medizinische Ausbildung wollten, als die vorhandenen Einrichtungen unterbringen könnten, dann könne eine Zulassungsbeschränkung unvermeidlich sein. Das Verfassungsgericht schloß jedoch damit, daß eine solche erst dann rechtlich zulässig sei, wenn die Kapazität aller deutschen medizinischen Fakultäten erschöpft ist.

Dies bedeutete, daß so etwas wie »objektive« Kriterien für die »Kapazität« einer medizinischen Fakultät wie z. B. jener der Universität München konstruiert werden mußten. Diese »Objektivität« erforderte, daß alle Universitäten in derselben Weise für alle Studienfächer kalkulierten. Also entwickelte die Konferenz der Kultusminister eine »Kapazitätsformel«, welche die Anzahl der aufzunehmenden Studenten nach der Anzahl der Unterrichtenden, ihrer Lehrstunden, dem Umfang der Lehrveranstaltungen, die in verschiedene Arten eingeteilt wurden, und dem erforderlichen Ausbildungsplan berechnete. Die medizinischen Fakultäten konnten die Zulassung der Studenten auch noch durch die Anzahl der Betten in den Universitätskliniken eingrenzen – schließlich erforderte die Ausbildung zukünftiger Ärzte lebende Patienten. Kleine Universitäten konnten auch noch anführen, daß sie nicht genügend Hörsäle von ausreichender Größe hatten.

Auf den ersten Blick erscheinen sowohl das Urteil des Verfassungsgerichts als auch der Beschluß der Konferenz der Kultusminister vernünftig. Ihre Folgen waren jedoch katastrophal. In der Tat kann man sagen, daß das, was nach der Universitätsreform

noch übriggeblieben war, schließlich durch die »Kapazitätsformel« zerstört wurde. Zunächst erforderte die Anwendung der Formel, daß die Anzahl der Lehrstunden in ganz Deutschland gleich sei; und letzten Endes konnte die »Kapazitätsformel«, umgekehrt angewendet, benutzt werden, nicht um die Anzahl der zuzulassenden Studenten, sondern um die Anzahl der Planstellen, die ein Fach erforderte, zu berechnen.

All dies bewirkte eine gründliche Uniformierung sowohl der deutschen Universitäten wie auch ihrer Professoren. In einem gewissen Sinne waren die deutschen Universitäten immer schon gleich gewesen – da alle Abschlußzeugnisse rechtlich gleichwertig waren, wurden alle Universitäten als gleich betrachtet. Bis in die frühen siebziger Jahre gab es jedoch Unterschiede, weil einige Universitäten, besonders die älteren und größeren, im allgemeinen die besseren Professoren ernennen konnten. Daher konnte man, obwohl alle Universitäten rechtlich gleich waren, an einigen Universitäten mehr lernen als an anderen. Ein Student ging an eine bestimmte Universität, weil die dortigen Professoren in dem von ihm gewählten Fach mehr geleistet hatten und berühmter waren. Hervorragende Leistungen zogen hervorragende Schüler an. Mit diesem unausgesprochenen Wettbewerb war es fast sofort vorbei, sobald die »Kapazitätsformel« eingeführt wurde. In Medizin, Veterinär-Medizin, Psychologie und einer Anzahl anderer Fächer konnten die Studenten nicht mehr selbst entscheiden, welche Universität sie besuchen wollten; sie wurden über ganz Deutschland verteilt durch einen zentralen Computer, der in Dortmund errichtet wurde. Die Universitäten durften keine Gehälter von sehr unterschiedlicher Höhe mehr anbieten, sondern konnten nur 6000 DM im Jahr hinzufügen, um einen Professor von einer anderen Universität anzulocken. Alle Professoren, ob sie nun unbekannte Anfänger oder Nobelpreisträger waren, hatten dieselben Pflichten zu erfüllen; alle hatten dieselbe Anzahl von Unterrichtsstunden. Die Studenten mußten sich an festgelegte Studienpläne und starre Prüfungsregeln halten. Das Studienfach oder die Universität zu wechseln oder ein anderes Fach zu studieren, wenn man ein Studium abgeschlossen hatte, wurde zwar nicht verboten, aber deutlich erschwert.

All dies verstärkte die legalistischen und bürokratischen Züge der Universitäten. In der zweiten Hälfte der siebziger Jahre gab es buchstäblich kein Universitätsproblem, das nicht ein kompliziertes juristisches Problem geworden wäre. Ein Präsident konnte nichts mehr entscheiden, ohne seine juristischen Berater zu konsultieren, und selbst dann waren seine Möglichkeiten minimal. An diesem Punkt wurde es falsch zu glauben, daß gute Gelehrte auch unter einem schlechten Gesetz gedeihen könnten. Die Umwandlung praktisch aller akademischen Probleme in juristische Probleme lähmte die Kreativität. Bei den Fachbereichs- oder Senatssitzungen fragten sich die Professoren nicht mehr, was der Forschung oder den Studenten nützen würde; statt dessen diskutierten sie, was nach dem Universitätsgesetz erlaubt war. Als Minister Maier einmal eine Fachbereichssitzung besuchte, war er entsetzt darüber, was »sein« Gesetz der Universität angetan hatte. Die Universitäten hatten sich an das Gesetz gewöhnt, und die akademischen Lehrer nahmen nicht mehr wahr, was geschah.

Einige Zeit kämpfte ich noch um Vielfalt und Pluralität. In jedem individuellen Fall, wenn beispielsweise ein Student nicht in die allgemeinen Regeln paßte oder wenn die Forschungsart eines Professors Ausnahmen erforderlich machten, ging ich zum Ministerium und bat um eine Sonderregelung. Dann bemerkte ich, daß jede Sonderre-

gelung die Bürokratisierung nur noch förderte; zwar half das Ministerium bereitwillig, aber es konnte das nur, indem es in einem Erlaß eine Lösung festlegte, die die Anzahl der möglichen Alternativen noch mehr einschränkte. Es war, als ob wir alle, das Ministerium sowohl wie die Universitäten, die Studenten genauso wie die Professoren, in einem Netz gefangen wären, das enger wurde, sowie irgendeiner sich bewegte. Gegen Ende der siebziger Jahre waren sogar die Formalitäten für die Immatrikulation so kompliziert geworden, daß viele neue Studenten sich nicht trauten, sie ohne Hilfe ihrer Eltern durchzuführen. Mit einiger Bitterkeit pflegten wir zu sagen, daß ein Student, der sich um Zulassung zu einem Fach mit Numerus clausus bemühte und dem es gelang, alle Formulare korrekt auszufüllen, damit sofort einen Doktorhut verdient hatte.

Die alte deutsche Universität war auf Tradition und Vertrauen aufgebaut. Die Zahl der Studenten, die immensen Kosten – eine Universität wie die Münchner braucht beinahe eine Milliarde DM im Jahr –, die Universitätsgesetze und die Kapazitätsformel haben eine Situation herbeigeführt, wo Traditionen nur noch schmückendes Beiwerk bei Festen sind und wo juristische Querelen an die Stelle des Vertrauens getreten sind.

Eigenartigerweise ist es jedoch sehr schwer zu beweisen, daß diese Entwicklung die Qualität der Forschung oder der Lehre merklich beeinträchtigt hat. Gewiß ist der Standard des durchschnittlichen Unterrichts an der Universität heute niedriger als vor 20 Jahren, aber das hat damit zu tun, daß das deutsche Gymnasium heute fast so schlecht geworden ist wie die amerikanische Sekundärschule. Die Studenten kennen keine Rechtschreibung mehr, sie können Fremdsprachen weder lesen noch sprechen und wissen wenig von Geschichte. Als ich 1983 ein Seminar über das Menschenbild bei Thomas von Aquin ankündigte, forderte ich, daß die Texte auf lateinisch gelesen werden sollten; obwohl ich dieses Seminar überall in der Universität angekündigt hatte, entschlossen sich nur 12 Studenten, daran teilzunehmen, und selbst dann waren wir die meiste Zeit mit Übersetzen beschäftigt. Die Bildung solcher Männer wie Heidegger oder Bultmann ist an einer deutschen Universität kaum noch vorstellbar. Sogar am Grabmann-Institut der Universität München, einem der berühmtesten Zentren für das Studium mittelalterlicher Theologie und Philosophie, wagt man es nicht mehr, den Studenten lateinische Texte ohne Übersetzung vorzulegen.

Trotzdem, wenn ich an die Doktordissertationen denke, die in den letzten fünf bis zehn Jahren an der Universität München eingereicht wurden, oder an die Befähigung der jungen Professoren oder an die gelehrten Bücher und Aufsätze, die in letzter Zeit in Deutschland publiziert worden sind, kann ich keinen Abstieg in der wissenschaftlichen Kompetenz feststellen. Gewiß, es sind einige Fächer aufgetaucht, die man nicht ernst nehmen kann, und einige Fächer in den Geisteswissenschaften sind der Versuchung erlegen, »tough-minded« zu sein, d. h. umsichtige Analyse durch Computer und Gleichungen zu ersetzen. Aber dies ist eine weltweite Entwicklung. Es hat wenig mit der Frage zu tun, ob die deutschen Universitäten an Qualität eingebüßt haben.

Tatsächlich habe ich im Laufe der späten siebziger Jahre nur eine Entwicklung festgestellt, die mir Zweifel einflößt, ob die deutschen Universitäten sich auch in Zukunft mit den führenden Universitäten anderer Länder werden messen können. Ich meine den Umstand, daß in den letzten 15 Jahren eine Anzahl von Leuten zu

Professoren ernannt worden sind, die vor 30 oder 50 Jahren für eine Ernennung nicht ernsthaft in Betracht gezogen worden wären. Der enorme Zuwachs an Zahl und Größe der deutschen Universitäten erforderte so viele Ernennungen, daß viele der Ernannten den Standard der Vergangenheit nicht erreichen. Außerdem sind durch die Aufhebung der Unterscheidung zwischen Ordinarien und Nicht-Ordinarien Personen an die Spitze der akademischen Stufenleiter gekommen, die dort nicht sein sollten. Einige der Nicht-Ordinarien waren ausgezeichnete Gelehrte gewesen; oft verblieben sie deshalb auf der niedrigeren Stufe, weil ihr privates Vermögen ihnen gestattete, ohne das Gehalt eines ordentlichen Professors zu leben. Auch gab es nicht genügend Lehrstühle für alle, die sie wünschten und verdienten. Aber es gab auch Professoren von niedrigerem Rang, die keine Ordinarien wurden, weil sie nie irgend etwas Bedeutendes geleistet hatten. Solche Leute gibt es auch heute; heute können sie jedoch nicht mehr von den hervorragenden Gelehrten unterschieden werden, weder durch die Studenten noch durch ihre Kollegen. Zwischen einem ordentlichen Professor und einem Professor ohne Lehrstuhl gibt es nur noch einen Gehaltsunterschied; alle haben genau dieselben Rechte, und der Lehrstuhl als Organisationseinheit ist beseitigt worden. Die an amerikanischen Universitäten übliche Unterscheidung zwischen Junioren und Senioren unter den Professoren gibt es nicht, auch nicht die zwischen Professoren, die auf Universitätsniveau unterrichten dürfen, und denen, die ausschließlich College-Studenten zu Schülern haben.

Jedenfalls war es der andauernde Kampf zwischen den früheren Ordinarien und den Nicht-Ordinarien, der meinen Sturz herbeiführte. Denn obwohl die Lehrstühle beseitigt worden waren, genossen die früheren Ordinarien noch immer ihre Privilegien. Nur sie hatten Assistenten und eine Sekretärin, und sie konnten über die Mittel für die Forschung verfügen: Schließlich konnten sie darauf hinweisen, daß sie die Ernennung unter diesen Bedingungen angenommen hatten. Seit 1976 hatte ich die Ordinarien zu überreden versucht, ihren weniger bevorzugten Kollegen auszuhelfen. Da die Ordinarien meinem Rat nicht folgten, kam der Gedanke auf, daß die Mittel neu verteilt werden würden, wenn ein Nicht-Ordinarius Präsident würde. Zu meiner eigenen Überraschung tat ich wenig, um dieser Entwicklung entgegenzutreten. Nach zehn Jahren im Amt war ich körperlich erschöpft. Ich war entsetzt darüber, was aus meiner geliebten Universität geworden war und wie wenig ich erreicht hatte.

Also wählte die Wahlversammlung – sie bestand aus 36 Professoren, unter denen die einstigen Nicht-Ordinarien eine große Mehrheit hatten, und der entsprechenden Anzahl von Assistenten, Studenten und Nichtakademikern – im Sommer 1982 einen neuen Präsidenten, der ein Nicht-Ordinarius gewesen war. Wie sich herausstellte, ist er gerade deshalb bis heute gezwungen, den früheren Ordinarien gegenüber besonders entgegenkommend zu sein. Was mich betrifft, bin ich glücklich, Präsident einer Universität geworden zu sein, die eine private Gründung ist, wo ich endlich versuchen kann zu erreichen, was mir in München nicht gelungen ist: Wenigstens eine Universität frei zu halten von dem unglückseligen Geist unserer Zeit.

Vergangenheitsbewältigung und Geschichtsschreibung

Von Kilian Lechner

Der Deutsche Philologenverband, die nicht-gewerkschaftliche Standesvertretung der deutschen Gymnasiallehrer, hat beschlossen und verkündet, sich in diesem Jahr dem Schwerpunktthema Geschichte zu widmen. Dieser Vorsatz hat therapeutischen Charakter und verrät, daß in den letzten Jahren vieles falsch gemacht wurde und heute im argen liegt. Geschichte als Unterrichtsfach mußte in regional verschiedener Weise nicht nur quantitative Beschneidungen, sondern auch inhaltliche Einbußen hinnehmen und wurde in einigen Bundesländern als selbständiges Fach getilgt und zum bloßen Ingredienz der Gesellschaftswissenschaften degradiert.

Die »Frankfurter Allgemeine Zeitung« widmet diesem bildungspolitischen Spezifikum in ihrer Ausgabe von 19. Februar 1986 nicht nur einen ausführlichen Bericht, sondern auch einen Kommentar auf der Titelseite. Sie nennt darin die Wurzeln des Übels, die nicht nur in einer einseitigen Bildungspolitik, sondern ebenso in einer nicht minder einseitigen, weil allzu spezialisierten und professionalisierten Geschichtswissenschaft an den Hochschulen liegen und dem künftigen Geschichtslehrer nicht mehr das Gespür für Zusammenhänge, Kontinuitäten und Brüche vermitteln.

Bei dieser Lage von Geschichtsforschung und -unterricht kann es nicht weiter verwundern, daß diese Verengung auch die Erforschung und Darstellung unserer unmittelbaren und politisch immer noch relevanten Vergangenheit trifft. Natürlich wäre es und war es, sofern geschehen, falsch, die Greueltaten der NS-Zeit durch Verdrängen, Verschweigen oder gar Entschuldigung ›bewältigen‹ zu wollen. Ebenso falsch weil einseitig ist die seit etwa zwei Jahrzehnten übliche und moderne Ignorierung oder gar Leugnung eines damals real existierenden ›anderen Deutschland‹ und dessen heimlichen wie offenen Widerstandes gegen Gleichschaltung und Machtmißbrauch. Besonders bedauerlich ist, daß die zu einer fast unüberschaubaren Fülle angewachsene wissenschaftliche Literatur nicht mehr durchweg und selbstverständlich dem Programm des ›sine ira et studio‹ dient, sondern zu einem erheblichen Teil der fast ideologisch verfochtenen Mode huldigt, die ganze damals lebende Generation unter pauschale Anklage zu stellen und selbst offenen Widerstand und Opferbereitschaft als ›gruppenspezifische‹, ›standes- und parteipolitisch motivierte‹ Verhaltensweisen zu deuten. Ein uferloser Meinungs- und Deutungswirrwarr verhindert so jedweden Konsens hinsichtlich einer ausgewogenen Geschichtsschreibung. So wird nicht nur eine kontroverse geschichtliche ›Wahrheit‹ verkündet, sondern auch die Chance vertan, der Jugend Vor- und Leitbilder zu geben. Die Lehren und die Methoden ihrer Begründung bleiben ja nicht im akademischen Raum stehen, sondern gehen über die an den Universitäten ausgebildeten Lehrer aller Schularten an die Jugend, deren Bildung nicht minder kontrovers ist als die Geschichtsschreibung.[1]

Der teilweise tiefe und breite Graben durch die Geschichtsschreibung der NS-Zeit und speziell des Widerstandes gegen das Regime wird begreiflicherweise zunächst durch die Generationen der Zeitgenossen und der Nachgeborenen markiert. Doch verläuft diese Grenze nicht geradlinig zwischen konservativ und progressiv. Es gibt

1 Vgl. auch »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 14. Mai 1986.

ältere Autoren, die ›progressiv‹ schreiben, und jüngere, die sich unverkennbar an den Vorbildern der älteren Forschung orientieren. Diese sehen im Widerstand die »entscheidende Alternative in seiner Zeit und gegenüber den Erscheinungen nationalsozialistischer Wirklichkeit« (S. 617 des anschl. zitierten Werkes); jene berufen sich auf erst später entdeckte Quellen und vor allem auf einschlägige Sekundärliteratur zu immer enger detaillierten Themen. Einen umfassenden Überblick wie repräsentative Querschnitte durch die beiden Lager bietet der 1985 erschienene Band ›Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus‹ der Historischen Kommission zu Berlin.[2] Auf rund 1200 Textseiten finden sich 65 Aufsätze von insgesamt 60 Autoren sowie Diskussionsprotokolle mit teilweise ausführlichen Beiträgen aus den Reihen der 91 Teilnehmer der ›Internationalen Konferenz zum 40. Jahrestag des 20. Juli 1944‹. Geographisch reicht das Spektrum der Teilnehmer von den USA und Kanada über ganz Europa bis Israel, biologisch vom Geburtsjahrgang 1904 bis 1960.

Was dem älteren Leser mit eigenen Erinnerungen zunächst neben der teilweise unnötig komplizierten Sprache befremdend auffällt, ist die an Mißtrauen grenzende Kritik der Jüngeren an den Aussagen der Älteren, die Carl Goerdeler und Dietrich Bonhoeffer noch persönlich gekannt haben und daher vor einer allzu naiven Interpretation des einen oder anderen aus Kontext und Zeitumständen gerissenen Zitates warnen. Als Grund des Mißtrauens wird angegeben, die »oral history« neige eben zu unkontrollierbaren Aussagen und einer »sentimentalen Heroisierung« der Widerstandskämpfer (S. 1141). Die »oral history« sei »Wahrnehmungsgeschichte«, während die Erforschung des Nationalsozialismus von der »Strukturgeschichte« ausgehen müsse, wobei die »oral history« allenfalls als »Korrektiv« dienen könne (S. 1144). Die Zeitzeugin Marianne Meyer-Krahmer, geborene Goerdeler, aber sah sich veranlaßt, von »kalten, analytischen Diskussionen« zu sprechen, die nichts mehr ahnen lassen von der Leidenschaftlichkeit und vom Wertesystem, welche die Menschen des Widerstandes prägten (S. 1155).

Auf der Suche nach Grund und Wesen der tiefen Kluft in der Deutung und Beurteilung des historischen Phänomens des Widerstandes werden wir rasch fündig. Es ist die bis zur ausdrücklichen Leugnung neigende Ignorierung des Totalitarismus des NS-Regimes und damit des Unter- und Hintergrundes des Widerstandes, seiner Formen, Motive und Ziele. Von den Autoren der Aufsätze geht nur, soweit wir sehen, der Passauer Historiker und Politologe Peter Steinbach[3] vom Begriff und Wesen der ›Totalen Herrschaft‹ aus, wobei er der Autorität der Jaspers-Schülerin Hannah Arendt folgt und mit ihr in der Verbindung von »Ideologie und Terror« »die Voraussetzung für das Ende der menschlichen Freiheit« sieht (S. 619). Ansonsten aber distanziert man sich von den »alten Totalitarismustheorien vom monolithischen totalitären Staat« (S. 786) oder setzt das Prädikat »totalitär« als einem dem Kommunismus wie dem Nationalsozialismus gemeinsamen Wesen in Anführungszeichen

2 Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler. Hrsg. von J. Schmädeke und P. Steinbach im Auftrag der Histor. Kommission zu Berlin. München 1985. Zitate aus diesem Sammelband werden, wenn nicht anders vermerkt, nur mit der Seitenzahl im Text und nicht durch Angabe des Aufsatzes und dessen Autors belegt.

3 Peter Steinbach, Wiederherstellung des Rechtsstaates als zentrale Zielsetzung des Widerstandes. In: Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus, S. 617-636.

(S. 4), oder man umschreibt die totale Herrschaft mit »asymmetrischer Herrschaft« (S. 781). Um so elementarer aber bricht die historische Realität des totalitären NS-Regimes in den Diskussionen wieder durch. Vor allem der emeritierte Berliner Politologe Richard Löwenthal macht deutlich, daß der Totalitarismus Voraussetzung und Ziel des Widerstandes war (S. 1124 und 1142). Weder der achtzigjährige Harold C. Deutsch (S. 1135) noch der selbst aus einer Widerstandsfamilie stammende Ludwig von Hammerstein-Equord (S. 1140) lassen einen Zweifel daran, daß sie der nach Ansicht jüngerer Wissenschaftler ›revisionsbedürftigen‹ (S. 1141) Totalitarismustheorie anhängen und das ganz wesentliche Ziel des Widerstandes in der Wiederherstellung von Anstand und Recht sehen.

Dieser offenkundige Dissens ist nun allerdings kein Generationsproblem, sondern eine weltanschauliche Frage. Zunächst kann es keinen Zweifel geben, daß das NS-Regime sich nach eigenem Selbstverständnis als ›totalitär‹ bezeichnete und ›totale Herrschaft‹ über alle und in allen Bereichen des Lebens beanspruchte. Das ergibt sich schon aus der zwar kleinen, aber meisterhaft-sorgfältigen Quellenauswahl, die Walther Hofer schon 1957 erstmals in einer wohlfeilen Taschenbuchausgabe veröffentlicht hat.[4]

Damals bestand auch Übereinstimmung darüber, daß ›Totalitarismus‹ der Oberbegriff des deutschen Nationalsozialismus und italienischen Faschismus sowohl wie des russischen Kommunismus stalinistischer Observanz ist. Seitdem jedoch ›Antikommunismus‹ allemal ›Faschismus‹ und daher verwerflich ist, während ›Kommunismus‹ eindeutig ›Antifaschismus‹ und daher fortschrittlich und gut ist, taugt der Oberbegriff ›Totalitarismus‹ selbst für die Geschichtsforschung und -schreibung nicht mehr![5]

Ebenso wenig wird, von der bereits zitierten Stelle aus Peter Steinbachs Aufsatz abgesehen, das von Hitler wie von allen gleichzeitigen und nachfolgenden totalitären Regimen bis in unsere Tage ebenso skrupellos wie meisterhaft gehandhabte Instrument von ›Ideologie und Terror‹ oder ›Propaganda und Terror‹ erwähnt oder gar erklärt, obwohl es die damals beherrschende politische Realität war, von der in Freiheit und Rechtsordnung aufgewachsenen nachgeborenen Generation aber nicht mehr nachvollzogen werden kann.[6] Aus der »Tendenz der heutigen Generation, nachträglich radikale und kompromißlose Haltungen zu verlangen«[7], entsteht so ein einseitig-verzerrtes und daher eben falsches Geschichtsbild. Es wird der Nachwelt nicht mehr hautnah überliefert, wie eine fast pausenlose Propaganda das Lob des von der ›Vorsehung‹ auserkorenen und so sichtbar unter dem Schutz des ›Allmächtigen‹ stehenden, selbst als fast allmächtig verehrten Führers sang und dessen nicht gerade

4 Walther Hofer, Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933-1945, Fischer-Bücherei 172. Frankfurt/M. 1957, Kap. III. Das nationals. Herrschaftssystem, S. 74-117.

5 Vgl. hierzu Karl Dietrich Bracher, Der umstrittene Totalitarismus: Erfahrung und Aktualität. In: Zeitgeschichtliche Kontroversen. Serie Piper. München/Zürich 1984, S. 34-62.

6 Aus der mehr als 30jähr. Erfahrung als Geschichtslehrer sei ein etwa zwei Jahre zurückliegender Vorfall erwähnt: In einem Gespräch mit einem jungen Kollegen mit Lehrbefähigung in Geschichte und Sozialkunde erwähnte der Verf. u. a., daß damals eine – heute durch Verfassung garantierte – Wehrdienstverweigerung sicher die Todesstrafe bedeutet hätte. Der junge Kollege: »Ich kann dies in meinem Bewußtsein nicht nachvollziehen, glaube es Ihnen aber!«

7 Peter Hoffmann, Motive. In: Der Widerstand . . . S. 1089-1096, Zit. S. 1089.

seltene Reden zu Feierstunden ritualisierte und in den Pomp von Massenversammlungen und Aufmärschen einband. Dabei ist nicht mehr gegenwärtig, daß diese Propaganda jedwede nicht von der Partei gefilterte Information, Nachricht oder Meinung ausschloß und deren Aufnahme wie Weitergabe in gleicher Weise unter Strafe stellte, die von Verwarnung und beruflichen Schikanen und Benachteiligungen über Gefängnis und KZ-Haft bis zur Todesstrafe auf dem Schafott oder am Galgen reichen konnte. Die Übergänge von der Propaganda zum vielschichtigen Terror waren fließend und vor allem unberechenbar. So hat manches harmlose Wort, das – an der richtigen Stelle denunziert – den Mächtigen nicht gefiel, zur Vernichtung der wirtschaftlichen oder gar physischen Existenz geführt. Das wurde damals nicht als Widerstand empfunden, obwohl jedweder Tod irreversibel ist, gleichwohl, ob er in Nacht und Verlassenheit oder auf letztlich weltgeschichtlicher Bühne erlitten und hingenommen, als ungerechte Strafe oder als Sühneopfer empfunden wurde. Vor diesem Erlebnishintergrund wirkt der Aufwand an Zeit und intellektueller Energie, der für die Definition eines sozusagen lupenreinen Widerstands-Begriffs bemüht wird, fast erheiternd. Wer damals mit dem Regime nicht einverstanden war, hatte kaum das Bedürfnis, darüber nachzudenken, ob sein Denken, Sprechen oder gar Handeln noch bloße Verweigerung und Resistenz oder schon Widerstand ist. Es ging schlichtweg um das Überleben in einem Staat, der seine Bürger total vereinnahmte und mit den Mitteln von Propaganda und Terror nicht nur ihr Handeln, sondern auch ihre Gedanken der eigenen Ideologie gleichschalten wollte. In dieser Atmosphäre der obrigkeitlich angestrebten Totalen Gleichschaltung mußten alle, die sich nicht gleichschalten lassen und dennoch überleben wollten, ganz spezifische Verhaltens- und Redeweisen entwickeln. Insofern läßt sich durchaus von einer Anpassung sprechen, allerdings im streng biologischen und nicht im politisch-soziologischen oder gar moralischen Sinn. Daß es diese auch und millionenfach gab, steht außer Zweifel und Debatte und entspricht einer schon von dem Athener Thukydides definierten Schwäche, deren Wurzeln waren und sind der Ehrgeiz *(philotimía)*, der Opportunismus *(ophéleia)* und schließlich die Angst *(déos)*. In unserem Zusammenhang aber geht es um die Nicht-Gleichgeschalteten, die es auch gab, deren Geschichte aber weniger Historiographen gefunden hat und außerdem sehr viel schwieriger zu schreiben ist, wie nicht zuletzt der leichtfertig anmutende Umgang mit Begriffen wie ›Anpassung‹ und ›Teilkooperation‹ es bezeugen. Nicht einmal jenen, die aufgrund einer größeren, weil amtlich bedingten Information und eigener Machtbefugnis das Regime stürzen, dem Recht wieder zu seinem Recht verhelfen wollten und dies durch ihren Tode bezeugt und besiegelt haben, sind gegen mancherlei Mißdeutungen ihrer überlieferten Gedanken, ihrer Motive und Ziele gesichert. So mancher aus dem Zeit- und Textzusammenhang gerissene Satz wird als nazistisches Gedankengut abgewertet. Dabei wird völlig verkannt, daß es sinnlos war, Hitler und seinen Vasallen gegenüber von Ethik und Moral zu sprechen. Allenfalls die Beschwörung von Gefahren und Schäden, die dem Vaterland, dem Reich und damit eben auch dem Regime und seinem Führer aus einer verbrecherischen Politik entstehen konnten – und mußten! –, hatte Aussicht, wenigstens zur Kenntnis genommen zu werden, ohne von vorneherein als Widerspruch und damit Widerstand bestraft zu werden. Daß jedwedes freiwillige Ausscheiden aus diesem Dienst die Gefahr einschloß, einem willigeren Werkzeug Platz zu machen und nichts mehr verhindern zu können, war die besondere Tragik der Zeit.

Auf diese Zusammenhänge wird in den Diskussions-Protokollen unseres Bandes durchaus hingewiesen und offen von einer »Verzeichnung historischer Realität durch Verallgemeinerung« und Herausnahme »einzelner Äußerungen aus dem Zusammenhang« gesprochen. Vor allem sind es die nicht minder professoralen Zeitzeugen, die klar und deutlich gegen die Tendenz der ›Entheroisierung‹ ihrer jüngeren Kollegen Stellung beziehen und sich dabei auf seinerzeit geführte persönliche Gespräche mit Personen, die nicht mehr sprechen können, berufen.[8] Diese Tendenz ist in einer Reihe von Aufsätzen unverkennbar und bedient sich bedauerlicherweise auch des Mittels der historischen Ungenauigkeit. So wird S. 6 behauptet, der 1938 »gefaßte Eventualbeschluß, Hitler notfalls zu verhaften, zielte keineswegs auf die Umwälzung des bestehenden Regimes, und noch in der im X-Bericht dokumentierten Kontaktaufnahme mit dem Ausland, die über den Vatikan an England gerichtet war, findet sich der Vorschlag, Hermann Göring zum Reichskanzler zu machen«. Es ist zunächst schlichtweg unhistorisch, man habe an ein Fortbestehen des ganz auf den ›Führer‹ ausgerichteten Regimes nach Hitlers Verhaftung gedacht. Warum sollte er ansonsten verhaftet werden? Die für den X-Bericht genannte Quelle, eine sehr gründliche Untersuchung und Dokumentation von Peter Ludlow[9], aber stellt die Rolle Görings wesentlich differenzierter und keineswegs als möglichen Reichskanzler dar. Der Bericht des Initiators des X-Berichtes selbst, des Münchener Rechtsanwaltes Josef Müller, der Ludlows Studie kannte und bestätigte, wendet sich ausdrücklich gegen das ihm unbegreifliche Gerücht, Göring sei von seiner Widerstandsgruppe als möglicher Reichskanzler in Erwägung gezogen worden.[10] Müllers Bericht aber findet ebenso wenig Erwähnung wie die Tatsache, daß der X-Bericht verlorengegangen ist! In einem anderen Aufsatz, dessen Ziel die ›Entheroisierung‹ des Admirals Wilhelm Canaris ist, wird (S. 413) behauptet, Müllers Friedensmission in Rom im Winter 1939/40 sei gar nicht, »wie neue, noch nicht publizierte Forschungen ergeben – der große Widerstandsakt gewesen«. Erstaunt über diese neue und zukunftsweisende Art der Dokumentation bat der Verfasser den Autor um nähere Auskunft, erhielt aber keine Antwort.

Insgesamt läßt dieser Aufsatz die Frage offen, wieso die einem Geheimdienst-Chef adäquate Tätigkeit des Sondierens und Taktierens, der Verschleierung und Tarnung, der Abschirmung und des Schützens aktiver Widerstandskämpfer wie vor allem die nicht ganz erfolglos gebliebenen Mühen gegen eine geographische Ausweitung des Krieges (Spanien!) nicht als ›Widerstand‹ gelten soll. Immerhin wurde Canaris auf ausdrücklichen Führerbefehl noch kurz vor Kriegsende gehängt. Alles das ist in einer sehr gut recherchierten und dokumentierten Monographie aus der Feder eines

8 Auf S. 1128 ist ein längerer Diskussionsbeitrag von Harold C. Deutsch veröffentlicht, in dem Deutsch von einem persönlichen Gespräch mit Carl Goerdeler im Juni 1936 im Leipziger Rathaus ausgeht, das wesentlich über Goerdelers wirtschaftspol. Anschauungen und Tendenzen referiert, aber auch des Referenten Frage an Goerdeler, worin denn die wichtigsten Probleme des »heutigen« Deutschland liegen, miteinbezieht. Auf diese Frage habe Goerdeler »blitzschnell« geantwortet: »Das größte Problem meines Landes ist die Wiederherstellung des menschlichen Anstandes.« Die wirtschaftlichen Probleme habe Goerdeler erst an zweiter Stelle genannt.

9 Peter Ludlow, Papst Pius XII., die britische Regierung und die deutsche Opposition im Winter 1939/40. In: »Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte« 22 (1974), S. 299-341.

10 Dr. Josef Müller, Bis zur letzten Konsequenz. München ^{2}1975, S. 80-129 und 130-139.

französischen Autors nachzulesen. Aber ein Hinweis auf diese seit 1970 in deutscher Übersetzung vorliegende Arbeit fehlt ebenso wie die Auswertung eines einmaligen Dokumentes, des Tagebuchs des Abwehr-Offiziers Helmuth Groscurth, aus dem nur eine Anmerkung (S. 408 und S. 416) zitiert wird.[11]

Einen schon zynisch zu nennenden Gipfel findet die Relativierung des Widerstandes gegen Hitler in der Behauptung, »daß sich der Vollzug der ›Endlösung‹ im Falle eines Gelingens am 20. Juli nur um etwa drei Monate verkürzt hätte, denn Himmler befahl selbst – freilich nicht aus humanitären Motiven – in der zweiten Septemberhälfte 1944 das Ende der Vergasungen« (S. 606). Ein Beleg für diesen Befehl Himmlers fehlt, ebenso der Hinweis auf die minutiöse und seit 1981 ebenfalls in einer deutschen Übersetzung vorliegende Studie des englischen Gelehrten Martin Gilbert »Auschwitz und die Alliierten«.[12] Dort lesen wir (S. 388), daß Himmler lediglich den Abbau der Vergasungs-Apparaturen und deren Transport nach Mauthausen befohlen habe, womit am 25. November 1944 begonnen worden sei. Die Gründe ergeben sich aus der damaligen Frontlage. Bis zu diesem Zeitpunkt aber wurde nach Gilberts Bericht eifrig vergast. Außerdem war die Vergasung nicht die einzige und vielleicht nicht einmal die grausamste Methode der Vernichtung der Juden, die bekanntlich wie auch die anderer Gegner bis Kriegsende angehalten hat. Gerade die genannte Behauptung verrät in erschreckendem Maße das Fehlen jeglichen Bewußtseins für die Realitäten eines totalitären Regimes.

Die moderne Forschung aber findet gerade in der »empirischen Differenzierung des Totalitarismus-Paradigmas« (S. 800) einen ganz wesentlichen Fortschritt, der sich darin manifestiert, daß »die von Gerhard Ritter und Hans Rothfels eröffnete Argumentationslinie vom ›moralischen Urgestein‹ als Nährboden des Widerstandes an Bedeutung verlor« (S. 801). Der Begriff ›Urgestein‹ findet sich in der Tat in dem Werk des Pioniers der Widerstands-Forschung Hans Rothfels.[13] Er steht im Zusammenhang mit einer Würdigung von Helmut James Graf Moltke und der Mitglieder der ›Weißen Rose‹ und bedeutet in diesem Zusammenhang den Glauben an Gott, der zur Treue gegenüber dem eigenen Gewissen und zu dem daraus wachsenden Widerstand befähigte und drängte, auch unter Hinnahme des eigenen Todes. So besehen, ist die Ironisierung des Begriffes nicht gerade geschmack- und taktvoll. In der Formulierung liegt aber auch eine an Verachtung grenzende Abwertung der wissenschaftlichen und menschlichen Leistung vor allem des Pioniers der Widerstandsforschung Hans Rothfels, der trotz Vertreibung von seinem Königsberger Lehrstuhl schon 1934 und trotz Emigration eine von jedwedem Haß- und Ressentimentgefühl freie, streng wissenschaftlich-objektive und umfassende Darstellung des Widerstandes gegen Hitler geschrieben und dazu wohl sehr viel früher als andere Forscher Quellen benützt hat, die in Deutschland zunächst nicht zugänglich waren. Auf den engbedruckten 200

11 André Brissaud, Canaris – le petit amiral, prince de l'espionage allemand (1887-1945), deutsch von Georg Vogt, Canaris 1887-1945. Frankfurt/M. 1970; Helmuth Groscurth, Tagebuch eines Abwehroffiziers 1938–1940. Herausgegeben von Helmut Krausnick/Harold C. Deutsch, unter Mitarbeit von Hildegard von Kotze. Stuttgart 1970.

12 Martin Gilbert, Auschwitz and the Allies, deutsch von Karl Heinz Sieber, Auschwitz und die Alliierten. München 1981.

13 Hans Rothfels, Die Opposition gegen Hitler. Eine Würdigung, Fischer-Bücherei 198. Frankfurt/M. 1958, S. 16.

Oktavseiten einer wohlfeilen Taschenbuchausgabe sagt er in einer allgemein verständlichen Sprache mehr und Wesentlicheres über den Widerstand gegen Hitler als viele modernere Darstellungen zusammen, auch wenn er in der ihm eigenen wissenschaftlichen Redlichkeit immer wieder durchblicken läßt, daß es eben noch zu früh sei, um noch dazu auf so engem Raum eine allumfassende Darstellung liefern zu können. Dagegen ritzt er so manche Themen, die neuere Forscher entdeckt bzw. unvoreingenommen aufgegriffen zu haben vorgeben, an. So differenzierte er ohne langatmige und doch wieder kontroverse Definitionen bereits zwischen echtem und bewußtem Widerstand und den »unzähligen anderen Beispielen von Mut, Opferwille und Martyrium«, ohne daß jeder »beanspruchen kann, als Zeuge edler Gesinnung auf den Schild gehoben zu werden« (S. 18 a.a.O.).

So fand der Kreisauer Kreis bereits eine ebenso eingehende wie einfühlsame Würdigung bis hin zu den im Angesicht des sicheren Todes vor dem Volksgerichtshof gemachten Aussagen der Mitglieder, deren wesentliches Angriffsziel der »Totalitätsanspruch des Staates gegenüber dem Bürger unter Ausschaltung seiner religiösen und sittlichen Verpflichtung vor Gott« war.[14]

Allen späteren Prioritätsansprüchen zum Trotz hat bereits Rothfels den von Kommunisten geleisteten Widerstand in seine ›Würdigung‹ einbezogen, dabei allerdings differenziert zwischen jenen persönlich idealistischen Kommunisten, die »Widerstand vom Geist her« leisteten, und jenen von Moskau abhängigen, die ja letztlich nur der stalinistischen Variante einer totalitären Diktatur dienen konnten (S. 17 a.a.O.).

Angesichts dieser wenigen, aber beliebig vermehrbaren Beispiele aus einer Geschichtsschreibung, deren Spektrum von der Realpolitik bis zu den Zeugnissen echter Gewissensbindung reicht, liegt in der Distanzierung vom »moralischen Urgestein« auch eine Relativierung des Gewissens als letzter Instanz, an die man nicht mehr so recht glauben möchte. Dafür spricht ein *Argumentum ex silentio:* Es fehlt in diesem Band nicht an Würdigungen, wovon vor allem die Arbeiten von Peter Hoffmann ›Motive‹ und Klemens von Klemperer ›Sie gingen ihren Weg‹ zu nennen sind.[15] Aber das an Fabian von Schlabrendorff gerichtete und von diesem überlieferte Wort Henning von Tresckows: »Der sittliche Wert eines Menschen beginnt erst dort, wo er bereit ist, für seine Überzeugung sein Leben hinzugeben.«[16] wird an keiner einzigen Stelle zitiert! Dabei fehlt es nicht an Hinweisen darauf, daß das Zitat bekannt sein mußte. Auf S. 7 wird unter Hinweis auf Schlabrendorff die unmittelbar vorher gebrauchte Metapher vom »Nessushemd« zitiert, die zum Ausdruck bringe, »daß jeder Versuch, diese sozialpsychologisch tief verankerte Loyalitätsbindung zwischen Hitler und dem deutschen Volk zu zerstören, notwendig zur Folge hatte, daß sie als Hochverräter an der Nation betrachtet werden«. Daraus wird dann der Schluß gezogen, »daß der Schritt von der Teilkritik am nationalsozialistischen System zum

14 Hans Rothfels, Opposition . . . S. 120-136. Die zitierte Stelle ist die S. 125 wörtlich wiedergegebene Äußerung des Grafen Yorck vor dem Volksgerichtshof.

15 Peter Hoffmann, Motive, und Klemens von Klemperer, Sie gingen ihren Weg, beide Aufsätze in: Der Widerstand . . . S. 1089-1096 bzw. 1097-1106.

16 Fabian von Schlabrendorff, Offiziere gegen Hitler, Neue, durchgesehene und erweiterte Ausgabe von Walter Bußmann, o. Ort und Jg. (1984).

Widerstand nur von Personen getan werden konnte, die, wie die Kommunisten und Linkssozialisten, aus starken ideologischen und politischen Bindungen heraus dem Druck des Hitler-Mythos widerstanden oder aufgrund ihrer gesellschaftlichen Herkunft und Stellung, zugleich eines autochthonen Nationalbewußtseins beziehungsweise einer Gegenutopie, sich, in unterschiedlichem Maße, diesem psychologischen Zwang zu entziehen vermochten« (S. 8.). Henning von Tresckow aber berief sich in dieser Abschiedsstunde weder auf sein Adelsprädikat noch seinen Generalsrang, sondern auf den »Richterstuhl Gottes«, vor den er nun in wenigen Stunden hintreten werde, um Rechenschaft abzulegen über sein Tun und Unterlassen. Er glaube, so fährt er fort, daß er mit gutem Gewissen werde vertreten können, was er im Kampf gegen Hitler getan habe.

Von einer »christlichen Verschwörung« wie noch in einer 1964 erschienenen sehr gründlichen Studie[17] kann in solchem Zusammenhang natürlich nicht mehr die Rede sein. Und darin liegt der wohl wesentlichste Unterschied zwischen der früheren, von Hans Rothfels eingeleiteten und vom persönlichen Erleben und Erleiden mitbestimmten Widerstandsforschung und den bis zur Ausschließlichkeit realpolitisch orientierten und soziologisch argumentierenden neueren Darstellungen, in denen das »moralische Urgestein« eines an Gott und seine Gebote gebundenen Gewissens keine sozusagen empirisch nachprüfbare historische Realität ist und daher als Motivation zum Widerstand bis zur letzten Konsequenz des Todes ausscheidet.

Nun mag der Glaube an Gott eine ganz persönliche Sache sein. Doch kein seriöser Historiker darf die transzendente Dimension aus der Geschichte des Widerstandes gegen Hitler einfach ausklammern. Der Zeugnisse, die uns verraten, daß der Glaube an Gott die eigentliche Motivation zum Widerstand und zugleich entscheidende Kraftquelle für die trostlose Einsamkeit der Entscheidung und die Hinnahme der Konsequenzen war, sind zu viele und zu gewichtige, als daß man sie vernachlässigen dürfte, ohne die Geschichte schlichtweg zu verfälschen.

17 Dieter Ehlers, Technik und Moral einer Verschwörung. Der Aufstand am 20. Juli 1944 – Schriftenreihe der Bundeszentrale für pol. Bildung Heft 62, 1964, S. 89.

GLOSSEN

ES GIBT »ZUFÄLLE«, DIE KEINE ZUfälle sind. Ein solcher fiel dem Schreiber dieser Zeilen zu. Er las gerade einen Artikel über die Vorschläge zu einem Reformkonzil, die der damalige Sekretär der Vatikanischen Propaganda Fide, Erzbischof Celso Costantini, 1939 notierte (Per un concilio di riforma: una proposta inedita [1939] di Celso Costantini, in: cristianesimo nella storia, Bologna, Februar 1986). Da bekam er die »Stellungnahme des Bundesvorstandes des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) zu den Lineamenta ›Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt 20 Jahre nach dem Konzil‹« in die Hände. Celso Costantini war ein umfassend gebildeter Mann von weitem Horizont. Er litt offenbar schwer unter den Mängeln, Schwächen und Fehlern der Kirche, die er in seiner Stellung an der Propaganda besonders spürte. Nüchtern, klar und denkbar kritisch, sind seine offenbar immer wieder überarbeiteten und ergänzten Notizen zu einem Reformkonzil doch ein »atto filiale verso la S. Chiesa«, so geschrieben am 12. Februar 1939, zwei Tage nach dem Tod Pius' XI., den Costantini als einen großen Papst bezeichnet. Vieles, nicht alles von dem, was der damalige Erzbischof und spätere Kardinal (1953) Costantini als reformbedürftig bezeichnete, wurde durch das Konzil wirklich reformiert.

Die Welt, aus der die Stellungnahme des Bundesvorstandes des BDKJ kommt, ist offenbar ganz anders. Zunächst fällt der aggressive Ton des Dokuments auf, der die Frage entstehen läßt: Wann werden diese Deutschen endlich lernen, sachliche Einwände so auszudrücken, daß sie nicht als Ausdruck unausgegorenen Ressentiments erscheinen? Merken sie nicht, daß die Art und Weise ihres Redens überall in der Welt als peinlich empfunden wird, um kein deutlicheres Wort zu verwenden? Sie wissen offenbar nicht, wie unbeliebt sie sich damit machen. Wer seine Emotionen so hemmungslos äußert und nicht dem prüfenden Urteil des Verstandes unterwirft, zeigt nur, daß er im Grund nichts zu sagen hat. Hat sich im Vorstand keiner gefunden, der gemerkt hätte, daß diese Lineamenta keineswegs der Ausdruck von Klerikern sind, »die Kompetenz beanspruchen, darüber zu bestimmen, was die anderen, nämlich die Laien, zu sein haben«? Die Lineamenta wiederholen nur die Lehre des Konzils über Kirche und Apostolat der Laien. Oder sollte für den Vorstand das Konzil nichts anderes sein als eine Versammlung von Klerikern, die ihren Machtanspruch untermauern?

Die Lineamenta für die Bischofssynode von 1987[1] sind gewiß kein Meisterwerk. Aber sie haben den Vorteil, daß sie die konziliare Lehre zu Wort kommen lassen und keine Bischofskonferenz binden, wenn sie etwas Neues, Besseres und Gescheiteres in die Synode von 1987 einbringen will.

Das wird allerdings besser sein müssen als das, was dem Bundesvorstand des BDKJ eingefallen ist. Was er im ersten Absatz »Gegen die Trennung von ›Heilsdienst‹ und ›Weltdienst‹« schreibt, läuft auf eine Abdankung der Kirche hinaus. Hat Christus die Welt wirklich nur von »Not und Leid, von Zerstörung und Untergang« befreit? Eine solche Ansicht ist hoffnungslos im Innerweltlichen versackt. Eine Kirche, die sich für eine solche Befreiung einzusetzen hätte, würde ihren Auftrag besser heute als morgen utopischen Weltverbesserern und Funktionären übertragen. Hätte der Vorstand zuvor, um vom Neuen Testament oder gar päpstlichen Verlautbarungen zu schweigen, die Schrift eines der Hauptvertreter der Befreiungstheologie gelesen, die Schrift des Gustavo Gutiérrez, »Aus der eigenen Quelle trinken« (München/Mainz 1986), dann hätte er einen christlich so absurden Satz nie schreiben können.

Die Konfusion des Denkens ist groß. Das zeigt auch der nächste Abschnitt über die »Fundamentale Gemeinsamkeit aller christli-

1 In dieser Zeitschrift 5/85, S. 439ff.

chen Berufungen«. Ganz gewiß sind alle Gaben der Kirche von ein und demselben Geist, dem Geist Christi, geschenkt. Ganz gewiß haben sie alle ein und dieselbe Aufgabe: den Aufbau des Leibes Christi. Sie haben also einen gemeinsamen Ursprung und einen gemeinsamen Auftrag. Aber daraus folgt weder der Logik noch der Sache nach eine »fundamentale Gleichheit aller Christen«, wie das Dokument meint. Das Charisma des priesterlichen Dienstes ist ein anderes als die verschiedenen Gaben der Laien. Es kommt keineswegs den »Priestern und Laien in gleicher Weise« zu. Darüber hat sich das Konzil in der dogmatischen Konstitution über die Kirche mit aller Deutlichkeit geäußert (Nr. 10) Dagegen kann auch nicht die aus dem Zusammenhang gerissene Aussage der Würzburger Synode angeführt werden, die in ihrer Verkürzung den Unterschied lediglich im Soziologischen, »amtlich und öffentlich«, begründet zu lassen scheint. Mag sein, daß der Ausdruck »hierarchisches Amt«, wie er auch heute noch hier und da gebraucht wird, nicht gerade glücklich ist. Der Sache nach ist das kirchliche Amt mit der Offenbarung Jesu Christi selbst gegeben und damit dem Belieben der Kirche entzogen, was freilich nicht hindern kann, daß man immer wieder neu zu überlegen und daher auch zu diskutieren hat, wie dieses Amt zu verschiedenen Zeiten ausgeübt werden muß, damit die Kirche glaubwürdig bleibe. Das kann jedoch nicht so weit gehen, daß der Unterschied zwischen priesterlichem Amt und den Laien im Bewußtsein der Gläubigen eingeebnet wird. Es ist der unergründliche Reichtum Jesu Christi, der die vielen Charismen ermöglicht, hervorruft und ihnen ihre verschiedenen Aufgaben in dem einen Dienst zum Aufbau des Leibes Christi zuweist.

Daß in diesem Dokument von der Benachteiligung der Frauen in der Kirche und ihrem Ausschluß von einigen Diensten gesprochen wird, wundert einen nicht. Wohl aber wundert man sich, daß einem Bund, der so viele Mädchen vertritt, nichts Besseres einfällt als das Gerede vom Ausschluß der Frauen, und daß er in einer so bedeutsamen Frage keine positiven Vorschläge zur Stellung der Frau in der Kirche zu machen hat, die heute zu verwirklichen wären. Ein allgemeines Gerede ist wenig wert.

Manchmal fragt man sich, wo und wann dieser Vorstand lebt, ob er nicht das Konzil verschlafen hat, etwa wenn er fordert, daß »in einem Verband bzw. in der Kirche unterschiedliche Meinungen oder geistliche Ausdrucksweisen vertreten oder praktiziert werden« dürfen, ohne daß die Einheit der Kirche gefährdet wird. Es wäre ihm zu empfehlen, die Nummer 75 der Pastoralkonstitution mit dem entsprechenden Kommentar von P. Oswald von Nell-Breuning SJ in der Herderausgabe zu lesen.

Zum Schluß fordert das Dokument im Anschluß an das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, daß die Laien in qualifizierter Weise Mitsprache bei der Vorbereitung und Durchführung der geplanten Bischofssynode erhalten. Dem kann man nur zustimmen. Jedoch ist eine qualifizierte Mitsprache nicht unbedingt eine gleichberechtigte, wie der Vorstand zu meinen scheint. Vielleicht hat ihm der Rechtsstandpunkt, den Menschen einzunehmen pflegen, wenn ihnen nichts Besseres einfällt, das Urteil etwas getrübt.

Man kann von jungen Menschen gewiß keine so souveräne Kritik und so positive Reformvorschläge erwarten wie die des Celso Costantini. Trotzdem bleibt es bedauerlich, daß das religiöse und kirchliche Engagement so vieler Jugendlicher in der Stellungnahme des Vorstandes des BDKJ so verzerrt seinen Ausdruck gefunden hat. Oskar Simmel SJ

Jan Hendrik Walgrave OP, geboren 1911, war Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Universität Löwen. Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Den Beitrag auf Seite 289 übersetzte aus dem Französischen August Berz.

Peter Wild OSB, geboren 1946, ist Gymnasiallehrer für Deutsche Literatur im Kloster Einsiedeln. Leiter von Yoga- und Meditationskursen.

Der Beitrag auf Seite 312 ist der Antworttext Albert Görres' auf die Ausführungen von Rudolf Kautzky (»Spiritualität in der Medizin – ein Absagebrief«), veröffentlicht in »Wege zum Menschen« (35. Jhg. Heft 8/9 August/September 1983, S. 347-357).

Klaus Riesenhuber SJ, geboren 1938 in Frankfurt/M., seit 1967 in Japan. Professor der Philosophie und Vorstand des Institute of Medieval Thought an der Sophia-Universität Tokio.

Eckhard Hofer, geboren 1944, ist seit 1970 Mitarbeiter der Konrad-Adenauer-Stiftung, 1970 in Vietnam, 1974 in Kolumbien, 1978 in Venezuela, 1983 auf den Philippinen. Der Beitrag auf Seite 332 wurde mit Jahreswechsel 1985/86 redaktionell abgeschlossen und im Februar dieses Jahres in KAS-Auslandsinformationen veröffentlicht.

Nikolaus Lobkowicz, geboren 1931 in Prag, verließ 1948 die Tschechoslowakei; bis 1960 Assistent bei J. M. Bochénski; 1960-1967 ord. Professor an der Universität Notre Dame (Indiana/USA); seit 1967 ord. Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Universität München. Erster Vorsitzender des Vereins der Freunde und Förderer Communio e. V. Den Beitrag auf Seite 352 übersetzte aus dem Amerikanischen Bettina Halbe.

Kilian Lechner, geboren 1920 in Rehling, war Lehrer an den deutschen Auslandsschulen in Madrid und Brüssel, Rektor der Deutschen Auslandsschule in Porto, zuletzt in gleicher Funktion in Pfaffenhofen; lebt heute in Rohrbach.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Franz Greiner, Anschrift des Verlags: Sürtherstr. 107, 5000 Köln 50, Tel.: 02 21-39 29 13; der Redaktion: Heigelstr. 4, 8000 München 90. Tel.: 0 89 - 64 46 92. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 12,–; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 50,–; für Studenten DM 32,–, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft Fr. 11.–; Jahresabonnement Fr. 49.–, einzahlbar bei Postscheckkonto Basel 40-11.07; für Österreich entsprechend S 70.–; S 350.–, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand: Köln (für die Leistungen des Verlages Bonifatius-Druckerei Paderborn)

Für Herstellung: Vertrieb und Inkasso: Verlag Bonifatius-Druckerei GmbH, Liboristr. 1-3, 4790 Paderborn
Gesamtherstellung: Bonifatius-Druckerei GmbH Paderborn

Die Armut Christi

Von Hans Urs von Balthasar

Von der Theologie der Armut im Alten Testament zu der im Neuen geht ein ununterbrochener Strom, in dessen Mitte Jesu Seligpreisung der Armen steht. Aber es gilt auch auf die scheinbar unmerklichen und doch wesentlichen Unterschiede vor und nach Christus zu achten. Sein Einbruch in die Geschichte der biblischen Armut durch seine Ankunft vom Vater her – als der von den Seinen nicht Aufgenommene (Joh 1,11), der deshalb nichts hat, wohin er sein Haupt betten kann (Mt 8,20) – verändert Sinn und Tragweite der Armut.

Im Alten Bund sind die Armen zunächst vor allem die Unterdrückten, denen von den Wohlhabenden das himmelschreiende Unrecht geschieht, das die Propheten anklagen (Am 2,6f.; Jes 1,17.23; 3,15: »Mit welchem Recht zerdrückt ihr mein Volk, wagt ihr, das Antlitz der Armen zu zermalmen?« (Jes 10,2). Der Arme hat ein Recht auf menschenwürdige Behandlung (Dt 24,10-15). Aber mit Zephanja (kurz vor Jeremia, und von da an in den Psalmen und im Zweiten Jesaja) erhält die Armut einen religiösen Eigenwert und eine Öffnung auf das künftige Heil: »Sucht Jahwe, all ihr Armen (›Niedrigen‹) der Erde, . . . suchet die Armut *(anawah)*« (Zeph 2,3). »Nur ein demütiges und geringes Volk werde ich übriglassen, es wird sich bergen im Namen Jahwes«, nach Fortschaffung aller »stolzen Prahler« (ebd. 3,11f.). »Die Armen werden das Land besitzen« (Ps 37,11), »denn Gott erhört die Armen« (Ps 69,34). Aber auch der Fromme darf sie nicht vergessen (Ps 74,19). Der Arme wird zu dem für das kommende Reich Gottes Bereiten, mit Recht jene »Erhöhung« Erwartenden, von der das »Magnificat« singt.

Jesu Seligpreisung setzt ohne Zweifel diese Linie fort; die prophetische Anklage gegenüber den reichen Unterdrückern klingt aber nur noch indirekt fort in Jesu Warnungen vor der Gefahr des Reichtums überhaupt, seine Rücksichtslosigkeit gegen den Armen (der reiche Prasser), seine Unbesorgtheit angesichts des Gerichts (der reiche Kornbauer), durch das der Reiche nur mit Mühe hindurchkommen wird. Jesus selber stellt sich zunächst in die Reihe der »anawim«: er ist, wie Zacharja vom Messias vorausgesagt hat (9,9; Mt 21,5), ein Demütiger und Sanfter (Mt 11,25), auch ein ungerecht Verfolgter (Jes 53,4; Ps 22,25). Aber er setzt neue Akzente. Er fordert nicht nur »Armut im Geiste, in der Gesinnung« (Mt 5,3), um für das Gottesreich empfänglich zu sein. Er unterstreicht dieses Motiv mit demjenigen der Kindschaft (Mt 18,1f. par), er drängt die ihm Nachfolgenden, selber den letzten Platz zu wählen, er will, daß, wer ganze Sache machen will, alles verkaufe, um einzig ihm nachzufolgen (Mt 6,19f.; Lk 12,33: »Verkauft eure Güter und gebt sie den

Armen«) – wer das nicht zustande bringt, wird zurückgelassen (Lk 18,18ff.). Die Anweisungen an die ausgesendeten Jünger sind fast unbegreiflich extrem (Mt 10,9ff. par). Für solche wörtlich genommene, freiwillige Armut war im Alten Testament kein Raum. Die von Gott selbst Beraubten wie Jeremia und Ijob nahmen ihr Schicksal nicht ohne Klage, ja Anklage hin.

Mit Jesus bricht etwas Neues, senkrecht von oben, in die fortlaufende Geschichte der biblischen Armut ein: die Freiwilligkeit und das Fürsein, das Paulus formuliert: »Ihr kennt die Freigebigkeit unseres Herrn Jesus Christus: wie er um euretwillen sich aus einem Reichen zu einem Armen gemacht hat, um euch durch seine Armut zu bereichern« (2 Kor 8,9). Sein Kommen vom Vater setzt eine »Entleerung« *(kenosis)*, einen Wechsel von der »Gottgestalt« zur »Knechtsgestalt«, zur »Schmach«, zum »Gehorsam bis zum Kreuz« voraus, und dies aufgrund einer Solidarisierung mit den Ärmsten, so daß er, was diesen angetan wird, als ihm selber angetan erachtet (Mt 25,45) und entsprechend verspürt (Apg 9,5).

Aber da er diesen Armutsstand gemäß dem Willen Gottes angenommen hat, wird dieser Stand zu der Stelle, an der man sich als Armer ohne Sorge für den nächsten Tag der Sorge des Vaters anvertrauen darf, ja muß (Mt 6,25-34) und deshalb buchstäblich »alles verlassen« kann, um Jesus allein zu folgen (Mt 4,18f. par; 9,9 par; Lk 5,1f.). Und diese freiwillig gewählte (vielmehr von Gott geschenkte) Armut wird sich nicht nur für die Nachfolger als höchst fruchtbar erweisen (Mt 19,28-30 par), sondern, wie die Reflexion Pauli auf die Hineinnahme der Verzichtenden in das Fürsein Christi zeigt, als fruchtbar für die anderen, für Kirche und Welt: »In Armut und doch viele bereichernd« (2 Kor 6,10). Durch Jesus und einzig durch ihn wird die Armut ein »evangelischer Rat«, und Franziskus rät der Kirche, ihn »sine glossa« zu verstehen, da der Herr ihn auch »sine glossa« gelebt hat.

Doch damit ist sein Geheimnis noch nicht gelüftet, denn vom Vater her kommend, verkleidet er sich nicht, sondern zeigt sich, wie er ist, und in sich den Vater im Heiligen Geist: wie Gott in sich ist. Die Armut mag, wie der Alte Bund mit Recht sagt, ein irdisches Übel sein, das die Menschheit nach Kräften heilen muß, und sie wird immer Gelegenheit dazu haben (Joh 12,8). Aber Armut ist zugleich etwas Seliggepriesenes, weil ihr das Himmelreich gehört (Mt 5,3), das Himmelreich also eine Form der Armut ist. Arm ist, wer alles Seinige weggegeben hat. So ist der himmlische Vater arm, da er im Zeugen des Sohnes nichts für sich behalten hat. So ist die ganze göttliche Trinität in Seligkeit arm, weil keine göttliche Hypostase etwas für sich allein hat, sondern alles nur im Austausch mit den andern. Und so kann auch Jesus auf Erden arm sein, weil er alles (auch die Schmach, das Kreuz, den Tod in Verlassenheit) als Gabe des Vaters empfängt. Befreiungstheologie, will sie wirklich neutestamentliche Theologie sein, darf in ihrem berechtigten Einsatz für die Armen dieses zentrale christologische Moment nie vergessen. Christli-

che Liebe verlangt in der Nachfolge des Herrn sowohl die Solidarisierung mit den Armen wie das Verteilen der eigenen Güter (Lukas besteht immerfort darauf: 3,11; 7,5; 11,41; 12,33f.; 14,14; 16,9; 18,22; 19,8; Apg 5,32; 9,26; 10,2.4.31), nicht aber so, daß wir die Armen (indem man sie zu bürgerlich Wohlhabenden macht) dadurch ihrer in Gott begründeten Seligkeit berauben.

Armut und Arbeit als Weltauftrag

Von Hans Stephan Puhl

Unsere Zeit und unsere Gesellschaft neigt in besonderer Weise dazu, das Ökonomische zum Maß aller Dinge zu machen. Recht und Gerechtigkeit reduzieren sich im allgemeinen Verständnis zunehmend auf die Frage, ob ein Anspruch in klingende Münze umgesetzt werden kann; soziale Sicherheit wird nur noch in monetären Größen gedacht; komplexe und vielschichtige Fragen des Zusammenlebens und des Austausches zwischen Völkern unterschiedlicher Kulturen, Geschichten und Weltanschauungen werden seit 1961 in der Regierung der Bundesrepublik Deutschland einem Ressort für wirtschaftliche Zusammenarbeit zugewiesen, als sei damit der Kern der Entwicklungspolitik bezeichnet. Im Wirtschaftlichen kennen wir uns aus, hier ist jedermann zu Hause und kann sich auf Gespräche einlassen, ohne Sorge haben zu müssen, einem Gesprächspartner zu nahe zu treten oder sich in Gesprächssituationen begeben zu können, aus denen herauszukommen sein gewohntes Vokabular und seine eingeübten Argumentationsstränge überfordern könnte. Auch Armut wird rein materiell und wirtschaftlich begriffen, gilt dann folglich als etwas, das zu bekämpfen ist; auf die Idee, Armut könne eine Tugend, ein Ideal, eine Aufgabe sein, nein, auf einen solch absonderlichen Gedanken verfallen wir heute nicht so ohne weiteres. Und doch ist Armut nicht nur in der großen abendländischen Tradition, sondern in der gesamten Christenheit immer ein Ideal, eine Tugend, eine Aufgabe gewesen.

Diese Armut hat mit dem rechten Umgang des Menschen mit den Gütern – auch und besonders mit den materiellen Gütern – seiner Umwelt zu tun. Die Armut, so verstanden, blickt auch auf materielle Güter und auf wirtschaftlich faßbare Realitäten, ihr Ursprung liegt jedoch nicht in dem, was sie in den Blick nimmt, sondern in dem, was das rechte Verhältnis des Menschen zu diesen Dingen angeht, Armut hat also mit dem Menschen und mit den Dingen und Gütern zu tun, die ihn umgeben oder mit denen er sich umgibt. Nur wenn beides Gegenstand der Betrachtung bleibt, gelingt es uns, Armut – wie übrigens auch Gerechtigkeit – nicht nur in wirtschaftlichen oder gar quantitativen Kategorien zu bedenken. Die oft auch als christlich apostrophierte Armut hat zwei Seiten oder Blickrichtungen: die eine ist die der Loslösung, der Bedürfnislosigkeit, des Verzichts, wir könnten sie die passive oder negative Seite nennen. Die andere ist die der Prägung und Gestaltung unserer Umwelt, wir könnten sie die aktive oder positive Seite nennen. Die negative Seite, wie sie hier kurz skizziert wurde, ist uns leichter zugänglich. In ihr finden wir leicht Szenen und Bilder, in denen wir mühelos Menschen das lobende Prädikat der Armut zuerkennen. Unumstrittene Beispiele wie Franz

von Assisi oder Charles de Foucauld stehen für diese Seite der Medaille, die nichts an Leuchtkraft eingebüßt hat, was freilich nicht bedeutet, daß wir, die diese Beispiele bewundern, sie für unser Leben und Handeln auch als Vorbilder annehmen. Dabei sollte es gerade darauf ankommen, daß auch die Botschaft der Armut so verkündigt wird, daß sie das Leben erreicht. Es spricht für den Realitätssinn von Josemaría Escrivá, dem vor zehn Jahren verstorbenen Gründer des »Opus Dei«, wenn er in einem längeren Interview im Jahre 1968 (Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer, 110), auf die Tugend der Armut angesprochen, diesen Gedanken an den Anfang einer ausführlichen Antwort stellt, um dann mit dem Hinweis fortzufahren, wir müßten lernen, die Armut zu leben, anderenfalls bleibe sie ein bloßes Ideal, das niemand ernsthaft verwirklicht. In derselben Antwort sagt er einige Sätze später, Armut könne nicht einfach mit Entsagung gleichgesetzt werden, sie müsse »auch ein ausdrückliches Zeugnis der Liebe zur Welt und der Solidarität mit allen Menschen« sein. Hier begegnen wir wieder den zwei Seiten der Armut als Tugend, von denen wir keine vernachlässigen dürfen.

Der Zugang zur zweiten Seite, die wir oben die aktive nannten, ist weniger unmittelbar einsichtig, aber fast noch wichtiger, wenn vermieden werden soll, daß Armut für uns normale Christen, Menschen in der Welt, nicht ein völlig entrücktes, nicht erreichbares – und somit realistischerweise auch nicht erstrebenswertes – Ideal aus dem Karl-May-Alter vergangener Jugendträume werden soll. Wir sind umgeben von und umgeben uns mit dinglicher Umwelt, führen Rohstoffe über in verarbeitete und nützliche Formen, wir regeln den Zugang zu den Gütern, entfalten Techniken zu ihrer Herstellung, ihrer Erhaltung und ihrem Gebrauch, wir regeln unser Zusammenleben und die Spielregeln im Umgang miteinander und mit dem, was uns umgibt. Kurz gesagt, Menschen leben zusammen und entfalten Kultur und Zivilisation für ein menschlicheres Leben. Das ist gemeint mit dem, was wir eben Prägung und Gestaltung unserer Umwelt und aktive Seite der Armut nannten. Es lohnt sich, eine vor 30 Jahren, in der Karwoche 1955, gehaltene Homilie von Josemaría Escrivá de Balaguer zum Thema »Loslösung« heute noch einmal nachzulesen und sich dabei zu vergegenwärtigen, daß Grenzen des Wachstums und Umweltschutz damals noch keine Begriffe waren, deren sich ökonomische und ökologische Rufer erfolgreich bedienen konnten, um zumindest Zweifel und schlechtes Gewissen in der Öffentlichkeit hervorzurufen. In dieser Homilie (Freunde Gottes, 110-126) sagt er, daß wir nur dann in Übereinstimmung mit der Genesis wirklich als Herren der Schöpfung leben können, wenn wir, stark im Glauben, mehr Vertrauen auf die göttliche Vorsehung aufbringen und uns der »unheimlichen Sklaverei« einer uns verzehrenden, alles umfassenden, aber Gott ausschließenden Vorsorge entziehen (Freunde Gottes, 116). Armut macht uns nämlich nicht zu knauserigen oder verschwendungssüchtigen Menschen, sondern zu guten Verwaltern der

uns anvertrauten Fähigkeiten und materiellen Mittel, die wir nicht verkommen lassen dürfen. Wenn am Mittelrhein und an der Mosel ehemalige Weinberge verwildern – es sind meist die steilsten Lagen mit den besten Qualitäten, die aber am beschwerlichsten zu bearbeiten sind –; wenn zur Renovierung des Trierer Doms Stuckateure aus Polen kommen mußten, da deutsche und italienische nicht mehr zu finden sind; wenn barocke Kathedralen in Lateinamerika mit der Begründung abgerissen werden, ihre Erhaltung sei zu kostspielig, so sind dies Beispiele dafür, daß Gestaltung von Umwelt und Schaffenskraft nicht nachlassen, weil die Fertigkeiten oder Fähigkeiten verlorengehen, sondern daß wir von Menschen Geschaffenes verkommen lassen können, weil der Wille zur Gestaltung fehlt. Auch das kann Verantwortung bedeuten, ja aus Bedürfnislosigkeit kann Unbedarftheit entstehen.

Hier kommt ein Aspekt im Spannungsverhältnis zwischen Mensch und seiner Umwelt zum Ausdruck, der nicht allein mit den negativen Begriffen wie Verzicht und Loslösung beschrieben werden kann, sondern der etwas Positives umfaßt: die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt. Wir könnten es auch den Weltauftrag des Schöpfers an den Menschen nennen, wie er uns aus der Genesis vertraut ist. Der einzelne mag zwar diese Verantwortung vernachlässigen, als Gemeinschaft können und dürfen wir es nicht, es sei denn, wir nehmen Kulturzerfall und Niveaulosigkeit in Kauf und lassen Kultur und Zivilisation verkommen. Das wäre der Preis für einen individualistischen Verzicht auf die aktive und positive Seite der Tugend der Armut. Das Gegenteil wäre eine Vernachlässigung der negativen, passiven Seite, des Verzichts und der Loslösung. Ihre Folgen wären – und sind leider – genauso real zu beobachten wie die anderen Folgen: Unbescheidenheit, Raff- und Besitzgier, Maßlosigkeit. Eine Askese der Armut hat sich mit beiden Extremen auseinanderzusetzen. Ihr Ziel muß es sein, den Verzicht nicht über den Gestaltungsauftrag zu vergessen und damit sich zu übernehmen und der »Welt« zu verfallen; gleichermaßen aber ist es ihr Ziel, Kulturlosigkeit und gesellschaftlicher Verantwortungslosigkeit durch Verzicht auf Verantwortung für Welt und Gesellschaft vorzubeugen. Loslösung ist nicht Ausdruck christlicher Armut, wenn sie bedeutet, sich aus dem Weltauftrag herauszustehlen. Dies gilt zumindest für Christen, die ihren Weg der Christusnachfolge in der Welt gehen, also säkulare Verantwortung tragen, die ihnen niemand von oben als Auftrag zuweist, die sie sich nicht frech anmaßen, sondern die ihnen zukommt, weil und sofern sie einen Platz in der Welt innehaben, für dessen verantwortliche Gestaltung jeder unmittelbar verantwortlich ist, ohne daß eine irdische Autorität ihn davon entbinden oder entlasten könnte. Es handelt sich um eine originäre, nicht abgeleitete Verantwortung, die jedem kraft seines Menschseins und seiner personalen Würde zukommt und von der der Christ weiß, daß sie zu seiner Berufung vor Gott und den Menschen gehört, die ihm niemand abnehmen kann und darf.

»Weltflucht engagierter Laien?«, eine besorgte Frage von Bischof Paul J. Cordes zur kommenden ordentlichen Bischofssynode zur Rolle der Laien,[1] weist auf ähnliche Gedanken hin. Cordes bemerkt zu Recht, daß der glaubensfeindliche Gegenwind der öffentlichen Meinung Berufs- und Tätigkeitswahl von Christen beeinflussen und zu einer verstärkten Hinwendung zur Glaubenswissenschaft oder zu einer Gemeindetätigkeit aufgrund eines religiösen Gewißheitsbedürfnisses führen könne. Man mag für Einzelentscheidungen in diese Richtung Verständnis aufbringen, gefährlich wird es, wenn solche Trends eine theoretische Untermauerung erhalten, wonach z. B. der eigentliche theologische Ort der Bewährung von Laien die Gemeinde oder der katholische Verband seien. Bei Cordes heißt es: »Wer in der Teilhabe an den Aufgaben des kirchlichen Amtes das herausragende Kriterium für die Qualifikation des Laien sieht – gleichsam das Siegel seiner Identität als Glied der Kirche –, der hat das Konzil mißverstanden . . . Geht man von einer Aufgabenteilung der gläubigen Glieder in der Sendung der Kirche aus, so kommt dem Laien vorrangig der Weltdienst zu. Der Sendungsauftrag der Kirche leidet demnach Einbuße, wenn viele Laien den schützenden Raum hinter den kirchlichen Mauern aufsuchen . . . .«

Eine authentisch laikale Spiritualität hat in der Sicht von Armut und Arbeit zwei Prüfsteine, an denen sich erweist, ob sie in der Lage ist, dem Laien für seinen Weltdienst als Gottesdienst Mittel an die Hand zu geben, durch welche sich sein Glaube wirkmächtig ausdrückt und bestärkt, oder ob sie ihm als Gottesdienst nur den amtlichen Heiligungsdienst der Kirche vor Augen stellt mit der Folge, daß primäre Aufgabenfelder der Laien veröden und sekundäre in Konkurrenz mit Amtsträgern der Kirche bestellt werden.

Der Weltauftrag aus der Genesis ist für den Christen nicht überholt, sondern bestätigt und bestärkt durch den Auftrag Christi zur Miterlösung. Was in der Schöpfungsordnung grundgelegt wurde für alle Menschen, ist für den Christen in der Erlösungsordnung vervollkommnet.

Das Gleichnis Jesu über die Knechte und ihren Umgang mit den ihnen anvertrauten Talenten widerspricht mit seiner Aufforderung an uns, wir sollten unsere Talente nicht vergraben, sondern mit ihnen arbeiten, keinesfalls dem Gebot des Schöpfers in der Genesis, der Mensch solle sich die Erde untertan machen; im Gegenteil, dieses Gleichnis füllt das Gebot aus und konkretisiert es. Dieses Gebot und diese Lehre gelten für alle Gläubigen. Ihre Arbeit ist daher auch nicht kirchliche Tätigkeit, es sei denn, sie wird ausdrücklich kraft und namens eines besonderen kirchlichen Auftrags verrichtet. So darf jeder Christ seine gesamte Arbeit als Teilnahme am Schöpfungs- und Erlösungswerk sehen und sie als apostolische Aufgabe auf

1 Vgl. »Deutsche Tagespost« vom 9./10. 4. 1985.

beruflicher Grundlage verrichten, nicht als kirchliches Mandat oder als kirchliche Sendung. Diese Arbeit nimmt für sich die Geltung in Anspruch, die ihr aus ihr selbst zukommt, nicht etwa diejenige, die sich aus einem sie legitimierenden Auftrag der Kirche oder einer kirchlichen Autorität ableitet.

Wenn übrigens besondere Berufungen, ausgehend von der *separatio a mundo*, in der Kirche ihren Platz haben und ihnen Armut nicht nur christliche Tugend, sondern evangelischer Rat mit besonderem Verpflichtungsgrad ist, so genügt ein Blick in die Geschichte europäischer Kultur, um zu zeigen, daß Orden und Kongregationen, selbst wenn sie und ihre Mitglieder nicht *in saeculo* und *ex saeculo* handeln, doch unersetzliche Leistungen für die Welt erbracht haben. Der Verzicht in dieser Form bedeutet keinesfalls eine Flucht vor Weltverantwortung, sie wird nur von einem anderen theologischen Ort aus wahrgenommen. Und daß dies keine mühsame Krücke ist, zeigen die einmaligen zivilisatorischen Leistungen, die in Europa von Klöstern und Orden ausgingen.

Armut ist nicht die Tugend der weniger Begüterten oder der mit Gaben minder Ausgestatteten, gleichsam ein Trostpflaster für Zurückgebliebene. Armut ist vereinbar mit Weltbejahung – ohne der Welt zu verfallen –, mit Großherzigkeit – nicht mit Größenwahn – und mit dem souveränen Umgang mit irdischen Gütern – nicht mit Götzendienst am Mammon. Verzagtheit, das Kultivieren von Lebensangst und biedermeiersche Selbstbeschränkung sind nicht Stufen zur Armut, sondern stehen ihr im Wege. Armut ist nicht Armseligkeit. Kühne und großartige Baudenkmäler sind nicht Zeugen für die Verschwendungssucht ihrer Zeit, sie können, wie die mittelalterlichen Dome, bezeugen, daß die Menschen, die sie bauten, ihre Umwelt und ihr Können Gott selbstverständlich in den Dienst stellten, ihre Arbeit und ihr Können als Dienst – auch als Gottesdienst – einsetzten und damit Welt und Gesellschaft prägten.

Was uns not tut, ist eine Armut, die keine Kümmerform christlichen Geistes ist, sondern Ausdruck der Bejahung unseres Weltauftrages – als Gottesdienst.

Kirche und Wirtschaft in gemeinsamer Verantwortung für die Entwicklung der Weltwirtschaft

Von Agostino Kardinal Casaroli

Das Zweite Vatikanische Konzil ist das erste Konzil in der Geschichte der Kirche, das eine ausdrückliche Lehre über das Verhältnis von Kirche und Welt, insbesondere auch über das Verhältnis von Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft entwickelt hat. Natürlich stand auch auf diesem Konzil im Vordergrund der unmittelbare religiöse Auftrag der Kirche und ihre darauf bezogene innere Struktur: Man denke nur an die drei grundlegenden Konstitutionen über die Kirche, über die Offenbarung und über die Liturgie oder etwa an die Dekrete über die Bischöfe, über die Priester, über das Laienapostolat. Aber während der Beratungen der einzelnen Sitzungen wurde es immer klarer, daß dieses Konzil in seinem Bestreben um eine zeitgerechte Erneuerung der Kirche auch ihr Verhältnis zur Welt, zu Wirtschaft und Gesellschaft neu formulieren müsse. Im Dekret über das Laienapostolat gab es diesem Bemühen die theologische Grundlage, indem es sagte: »Das Erlösungswerk Christi zielt an sich auf das Heil des Menschen. Es umfaßt aber auch den Aufbau der gesamten zeitlichen Ordnung. Darum besteht die Sendung der Kirche nicht nur darin, die Botschaft und Gnade Christi den Menschen nahezubringen, sondern auch darin, die zeitliche Ordnung mit dem Geist des Evangeliums zu durchdringen und zu vervollkommnen« (Nr. 5). Und in der Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute« fährt das Konzil fort: »Dabei bestimmt die Kirche kein irdischer Machtwille, sondern nur dies eine: unter Führung des Geistes, des Trösters, das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um von der Wahrheit Zeugnis zu geben; zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen« (Nr. 3).

Die folgenden Ausführungen beschränken sich bewußt auf die wesentlichen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die zeitliche Ordnung des wirtschaftlichen Lebens.

Eine Aussage der Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute« formuliert eine entscheidende Grundüberzeugung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es heißt dort: »Heute steht die Menschheit in einer neuen Epoche ihrer Geschichte, in der tiefgreifende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen (Nr. 4) . . . So vollzieht die Menschheit einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der gesamten Wirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis« (Nr. 5). Das Konzil ist weit davon entfernt, diese Dynamik

zu verurteilen, sondern sieht darin gerade auch im Raum der Wirtschaft eine Herausforderung und Aufgabe.

Es geht dabei von zwei empirischen Tatsachen aus: von der Tatsache der raschen Bevölkerungsvermehrung und von der Tatsache der steigenden Bedürfnisse der Menschen. Das Konzil beurteilt diese beiden Tatsachen keineswegs negativ, sondern als eine Aufgabe, die es zu bewältigen gilt, und zwar durch zwei Maßnahmen: erstens durch eine bessere Indienstnahme der Erde und ihrer Möglichkeiten, allerdings ohne sie zu gefährden und zu zerstören; zweitens durch eine bessere Zusammenarbeit und eine bessere Organisation der Wirtschaft als eines gesellschaftlichen Prozesses. Das bedeutet zugleich eine doppelte Initiative: eine Initiative in wissenschaftlich-technischer Hinsicht, aber ebenso eine Initiative auf der zwischenmenschlichen und organisatorischen Ebene. Es ist nicht Aufgabe der Kirche und des Konzils, dafür konkrete Anweisungen zu geben. Sie verfügt, wie schon die Sozialenzyklika »Quadragesimo anno« sagte, in technischer Hinsicht über keine Kompetenz. Entscheidend aber ist die grundsätzlich positive Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß die wirtschaftliche Initiative viel mehr ist als ein bloß technischer Vorgang, sondern daß sie gerade im Anblick der Dynamik der modernen Menschheit eine sittliche Forderung und einen sittlichen Auftrag darstellt.

Besorgnisse und Anfragen

Gerade weil die moderne Wirtschaft vor so großen Aufgaben steht und weil ihr heute Mittel zur Verfügung stehen, die früher unbekannt waren, ist es verständlich, daß das Zweite Vatikanische Konzil in der Tradition der Soziallehre der Kirche auch seine tiefe Besorgnis über mögliche Fehlentwicklungen und offenkundige Gefahren ausspricht.

Eine *erste Besorgnis* formuliert das Zweite Vatikanische Konzil folgendermaßen: »Nicht wenige Menschen scheinen, besonders in wirtschaftlich fortgeschrittenen Gegenden, von der Wirtschaft nahezu beherrscht zu werden, so daß fast ihr ganzes persönliches und gesellschaftliches Leben durch eine ökonomistische Gesinnung geprägt wird, sowohl in Nationen, die eine kollektivistische Wirtschaftverfassung haben als auch in anderen« (Nr. 63). Hier spricht das Zweite Vatikanische Konzil von einer Gefahr, die Papst Johannes Paul II. sowohl in seinem Rundschreiben »Redemptor hominis« als auch in »Laborem exercens« als durchaus gegeben bezeichnet. Sie besteht darin, daß die hochentwickelte moderne Industriewirtschaft das materielle Interesse der Menschen so steigert und das gesellschaftliche Leben so sehr von den angeblichen wirtschaftlichen Notwendigkeiten abhängig macht, daß die für die Entfaltung des gesamten Menschen und die für ein menschenwürdiges gesellschaftliches Leben notwendigen anderen Werte und Ziele in den

Hintergrund gedrängt werden. Es ist klar, daß die Wirtschaft als solche diese gesamtmenschlichen und gesellschaftlichen Werte und Ziele nicht selber erzeugen und vermitteln kann. Aber sie kann dazu beitragen, daß diese Werte und Ziele verdrängt werden oder an gesellschaftlicher Gestaltungskraft verlieren. Das gilt keineswegs bloß für die Industrieländer, sondern genauso für die Entwicklungsländer.

Das Konzil formuliert diese Problematik sehr deutlich, indem es sagt: »Die fundamentale Sinnhaftigkeit der Produktion liegt nicht in einer bloßen Steigerung des Ausstoßes an produzierten Gütern, auch nicht im Gewinn oder in der Erzielung einer Machtstellung, sondern im Dienst am Menschen, und zwar am ganzen Menschen, wobei Rücksicht zu nehmen ist auf die Rangordnung seiner materiellen Bedürfnisse und auf die Erfordernisse seines intellektuellen, sittlichen, geistigen und religiösen Lebens« (Nr. 64).

Eine *zweite Besorgnis* hängt damit eng zusammen. Sie läßt sich kurz in der Frage nach der Rolle des arbeitenden Menschen im Wirtschaftsprozeß zusammenfassen. Das Zweite Vatikanische Konzil ist weit davon entfernt, soziale Utopien zu vertreten. Es weiß nur zu gut, daß Arbeit mit Mühe verbunden ist und daß sich der Vollzug der Arbeit an Gesetzmäßigkeiten zu orientieren hat, die sowohl von der Materie als auch von den Notwendigkeiten der Arbeitsteilung vorgegeben sind. Das galt zu allen Zeiten und gilt in besonderer Weise in einer hochspezialisierten Industriewirtschaft. Trotzdem sagt das Zweite Vatikanische Konzil: Ursprung und Ziel des wirtschaftlichen Prozesses ist der Mensch, und zwar nicht nur in dem Sinn, daß er an dem Ergebnis der Wirtschaft seinen berechtigten Anteil erhält, sondern auch in dem Sinn, daß er im wirtschaftlichen Handeln selber Mensch bleibt und – wie es »Laborem exercens« formuliert – mehr Mensch wird. Das Zweite Vatikanische Konzil würde sein sowohl vom Evangelium als auch von der menschlichen Gesamtüberzeugung geprägtes Menschenbild verleugnen, wenn es nicht auf die Gefahr hinwiese, daß der Mensch in seinem Arbeitsvollzug an seiner Persönlichkeit verkümmert und an Mitverantwortung verarmt. Es ist auch hier nicht die Aufgabe der Kirche und des Konzils, konkrete Anweisungen zu geben, wie das sittliche Ziel des »Mehr-Mensch-Werden« in und durch die Arbeit verwirklicht werden kann. Vor möglichen Utopien wurde bereits gewarnt. Aber ebenso will das Zweite Vatikanische Konzil davor warnen, die Gestaltung und den Ablauf der Wirtschaft ausschließlich den technischen Zweckmäßigkeiten und organisatorischen Rationalitäten zu überlassen. »Die menschliche Arbeit, die in der Erzeugung und Verteilung von Gütern sowie in der Bereitstellung von Dienstleistungen betrieben wird, überragt alle übrigen Elemente des wirtschaftlichen Lebens, die ja nur instrumentalen Charakter haben« (Nr. 67).

Eine *dritte Besorgnis* des Zweiten Vatikanischen Konzils berührt direkt das eigentliche Thema dieses Kongresses: die Verantwortung für die Entwicklung

der Weltwirtschaft. Wie bereits erwähnt, geht das Konzil in seinen wirtschafts-ethischen Aussagen von zwei Tatsachen aus: von der Tatsache der ungeheueren Leistungsfähigkeit der modernen Industriewirtschaft auf der einen Seite und von der Tatsache der wachsenden Verflechtung und Abhängigkeit der am Wirtschaftsprozeß Beteiligten auf der anderen Seite. Diese beiden Tatsachen weisen aus sich heraus auf ein Ziel hin, das, wie die Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute« sagt, darin besteht, daß »die bestehenden und oft noch zunehmenden, mit individueller und gesellschaftlicher Diskriminierung verbundenen wirtschaftlichen Ungleichheiten sobald wie möglich aus der Welt geschafft werden« (Nr. 66). Und das Konzil fügt als Begründung hinzu: »Gott hat die Erde mit allem, was sie enthält, zur Nutzung für alle Menschen und Völker bestimmt, so daß die geschaffenen Güter allen nach Recht und Billigkeit zufließen können« (Nr. 69).

Die Besorgnis des Zweiten Vatikanischen Konzils besteht vor allem darin, daß die Möglichkeiten, die der heutige wirtschaftlich-technische Fortschritt bietet, nicht ausreichend dafür eingesetzt werden, daß der Hunger beseitigt und – wie das Konzil wörtlich sagt – den Entwicklungsländern jene Hilfsmittel angeboten werden, »die es ihnen gestatten, sich selbst zu helfen und zu entwickeln« (Nr. 69). »Unsere Zeitgenossen empfinden diese Ungleichheiten mit immer lebhafterem Bewußtsein: denn sie sind überzeugt, daß die umfassenden technischen und wirtschaftlichen Möglichkeiten, deren sich die heutige Welt erfreut, diesen unseligen Zustand verbessern können und müssen« (Nr. 63).

Das Zweite Vatikanische Konzil gibt sich keiner Täuschung hin, daß die Verwirklichung dieses Zieles nur stufenweise und in einem harten Bemühen geschehen kann. Es weist ausdrücklich darauf hin, daß dazu auch in den Entwicklungsländern selber tiefgreifende Veränderungen vollzogen werden müssen, und sagt wörtlich: »Man muß sich davor hüten, irgendwelche Gewohnheiten für völlig unveränderlich zu halten, wenn sie den neuartigen Erfordernissen unserer Zeit nicht mehr entsprechen« (Nr. 69). Auf der anderen Seite aber warnt das Konzil ebenso eindringlich davor, die Lösung der Entwicklungsproblematik primär darin zu sehen, die Wirtschaftsformen und die Wirtschaftsgesinnung der Industrieländer einfachhin auf die Dritte Welt zu übertragen.

Erkenntnisse und Aufgaben der Zukunft

Aus dem grundsätzlich positiven Verhältnis des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den Fragen von Wirtschaft und Gesellschaft und aufgrund der angeführten Besorgnisse lassen sich im Geist dieses Konzils einige Aufgaben formulieren, die gerade im Hinblick auf die Entwicklung der Weltwirtschaft

in die Zukunft weisen und auch im Mittelpunkt der Diskussionen dieses Kongresses stehen werden. Ich möchte mich dabei auf einige grundsätzliche Aussagen beschränken, die in die unmittelbare Zuständigkeit der Kirche gehören.

Erstens: Das Vatikanische Konzil spricht ausdrücklich von den der Wirtschaft eigenen »Methoden und Gesetzmäßigkeiten« (Nr. 64). Das heißt mit anderen Worten: Es wäre töricht zu glauben, daß in der Wirtschaft alles möglich wäre, daß man an sie jede Art von Forderungen stellen könne, auch solche utopischer Art. Die Sozialenzyklika »Quadragesimo anno« betont, daß die Wirtschaftsgesetze anzeigen, »welche Zielsetzungen möglich, welche nicht möglich sind« (Nr. 43). Das Zweite Vatikanische Konzil anerkennt die Existenz solcher Wirtschaftsgesetze, und die Soziallehre der Kirche bestätigt diese Aussage. Sie gelten nicht nur für die Gestaltung der innerstaatlichen Wirtschaft, sondern auch und um so mehr für die Verwirklichung der Weltwirtschaft.

Zweitens: Das gleiche Vatikanische Konzil betont, daß diese Wirtschaftsgesetze nicht automatisch das Ziel der Wirtschaft verwirklichen und damit sozusagen die letzte Instanz des wirtschaftlichen Handelns darstellen. Sie müssen vielmehr »im Rahmen der sittlichen Ordnung« verstanden und soweit wie möglich aktualisiert werden, das heißt innerhalb von Werten und Zielen, die nicht mehr allein dem wirtschaftlichen Handeln entnommen werden können, sondern aus einem größeren Kontext stammen. Darum sagt »Quadragesimo anno«: »Aus der gleichen Sachgüterwelt sowie der Individual- und Sozialnatur des Menschen entnimmt sodann die menschliche Vernunft mit voller Bestimmtheit das von Gott dem Schöpfer der Wirtschaft als Ganzem vorgesteckte Ziel« (Nr. 42). Das heißt mit den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils: Dienst am Menschen, und zwar am ganzen Menschen und an jedem Menschen. Das wirtschaftliche Handeln ist daher immer in seinem gesamtmenschlichen Kontext zu sehen.

Drittens: Dieser gesamtmenschliche Zusammenhang ist keine statische Größe, sondern unterliegt der gesellschaftlichen Dynamik. Diese ist, wie das Konzil sagt, heute durch die wachsende Einheit und Solidarität aller Menschen und Völker gekennzeichnet. Darum wird die Verwirklichung der Bedarfsdeckung der gesamten Menschheit zum sittlich-verpflichtenden Rahmen, in dem sich die der Wirtschaft eigenen »Methoden und Gesetzmäßigkeiten« zu aktualisieren haben. Es sei noch einmal betont: Dieses Ziel unterliegt nicht der freien Willkür, sondern ist im Kontext der heutigen Welt der Wirtschaft verpflichtend vorgegeben.

Viertens: Daraus ergeben sich für die nationalen Wirtschaften und für die Verwirklichung der Weltwirtschaft eine Reihe von Konsequenzen. Im Sinn der Soziallehre der Kirche kann diese Weltwirtschaft nie im Sinn einer zentralverwalteten und allbeherrschenden Kollektivwirtschaft verstanden

werden, sondern einzig in der subsidiären, aber solidarischen Zuordnung von nationalen und regionalen Wirtschaftseinheiten. Dies wird eine Reihe von einschneidenden organisatorischen Maßnahmen erfordern, die sowohl von den industrialisierten Ländern als auch von den Entwicklungsländern große Opfer verlangen.

Fünftens: Diese Opfer und Verzichte aber können nicht zuerst durch organisatorische Maßnahmen erzwungen werden. Es braucht dazu wesentlich den breiten Konsens und die Bewußtseinsbildung der Solidarität. Die Soziallehre der Kirche hat die Zuständereform immer eng mit der Gesinnungsreform verbunden. Hier liegt eine große Aufgabe der Religion und der Kirche. Sie will heute nicht nur die sittlichen Ziele und die ethische Verantwortung aufzeigen. Sie will auch ihren Beitrag zur Bewußtseinsveränderung leisten, und das nicht nur in den industrialisierten Ländern, sondern auch in der Dritten Welt. Dazu aber braucht sie ganz wesentlich den Dialog mit jenen Kräften und Instanzen, die für die Verwirklichung der großen Menschheitsziele von heute die unmittelbare Verantwortung tragen: mit den Menschen der Wirtschaft, und zwar sowohl mit den Arbeitgebern wie mit den Arbeitnehmern in den Industrieländern sowie in den Entwicklungsländern. Diesen Dialog hat das Zweite Vatikanische Konzil vor zwanzig Jahren eröffnet. Dieser Kongreß im zwanzigsten Jahr nach Abschluß des Konzils will diesen Dialog neu aufgreifen und weiterführen.

Sechstens: Sie werden auch auf diesem Kongreß zu keinen Patentlösungen kommen. Es werden Meinungsverschiedenheiten und Diskussionen über die konkrete Verwirklichung der fast übermenschlichen Aufgabe auftreten. Das ist durchaus möglich und in der Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute« direkt vorgesehen. Was heute dringend nottut, ist die Überwindung der Resignation und der Mut zur Initiative. Vergessen wir nicht, was die Sozialenzyklika »Quadragesimo anno« schon vor mehr als fünfzig Jahren gesagt hat: Die schärfste Verurteilung »verdient der Leichtsinn, der um all dieses unbekümmert Zustände weiterbestehen läßt, die den fruchtbaren Nährboden berechtigter Unzufriedenheit abgeben und so der anerstrebten Weltrevolution Schrittmacherdienste leisten« (Nr. 112).

Dieses Wort hat auch für die Welt von heute seine ganze Bedeutung.

Die Weltwirtschaft im Licht der Katholischen Soziallehre

Von Joseph Kardinal Höffner

Seit einigen Jahren wendet sich die Katholische Soziallehre intensiv wirtschaftlichen Fragen zu, wobei es auffällt, daß weltwirtschaftliche Probleme in den Vordergrund gerückt werden. Papst Johannes Paul II. fordert in seiner Enzyklika über die menschliche Arbeit eine die Grenzen der Staaten überschreitende »Gesamtplanung«.[1] Die Bischöfe der Vereinigten Staaten bereiten einen Hirtenbrief vor, der sich mit der weltweit verflochtenen amerikanischen Wirtschaft befaßt. Bischöfe der Dritten Welt verlangen eine neue Weltwirtschaftsordnung. – So will auch ich versuchen, im Licht der Katholischen Soziallehre einige grundsätzliche Aussagen über die Weltwirtschaft zu machen. Es geht mir um das die Weltwirtschaft prägende Spannungsverhältnis zwischen solidarischem Verbundensein und solidarischem Verpflichtetsein.

Der Grundsatz der Solidarität (von *solidare* = fest zusammenfügen) besagt wechselseitiges Verbundensein und Verpflichtetsein. Damit sind sowohl der Individualismus, der die Sozialnatur des Menschen leugnet und in der Gesellschaft nur einen Zweckverband zum mechanischen Ausgleich der Einzelinteressen sieht, als auch der Kollektivismus, der den Menschen seiner Personwürde beraubt und zum bloßen Objekt gesellschaftlicher, staatlicher und wirtschaftlicher Prozesse erniedrigt, als gesellschaftliche Ordnungsprinzipien abgelehnt. Der Grundsatz der Solidarität steht nicht irgendwo in der Mitte zwischen Individualismus und Kollektivismus, sondern stellt, da er bei der Personwürde und bei der wesenhaft sozialen Anlage des Menschen *zugleich* ansetzt, eine neue und eigenartige Aussage über das Verhältnis zwischen Mensch und Gesellschaft dar. Einerseits gründet dieses Prinzip in der seinsmäßig vorgegebenen wechselseitigen Verbundenheit (Gemeinverstrickung) des einzelnen und der Gesellschaft, andererseits besagt es die sich aus diesem Seinsverhalt ergebende sittliche Verantwortung (Gemeinhaftung). Solidarität ist mithin ein ontisches und ethisches Prinzip zugleich.

Das Bundesverfassungsgericht der Bundesrepublik Deutschland bekannte sich in einem Urteil vom 20. Juli 1954 zu demselben Grundsatz: »Das Menschenbild des Grundgesetzes ist nicht das eines isolierten souveränen Individuums. Das Grundgesetz hat vielmehr die Spannung Individuum und

1 Enzyklika »Laborem exercens«, 14. 9. 1981.

Gemeinschaft im Sinne der Gemeinschaftsbezogenheit und Gemeinschaftsgebundenheit der Person entschieden, ohne dabei deren Eigenwert anzutasten.«[2]

I. Solidarisches Verbundensein

1. Die biologische und metaphysische Einheit des Menschengeschlechts

Obwohl der Mensch wie kein anderes Wesen auf dieser Erde eine Welt für sich ist, einzigartig er selbst, nie wiederholt, nie wiederholbar, ruht er dennoch nicht beziehungslos in sich selbst. Er ist geöffnet, ansprechbar, seinem Wesen nach dialogisch, eingefügt in das Menschengeschlecht. Trotz ihrer Verschiedenheit nach Hautfarbe und Volkstum sind die Menschen durch dieselbe Menschennatur biologisch und metaphysisch geeint. Sie sind nicht nur viele, sondern viele derselben Art. Alle haben die gleichen Chromosomen, woraus folgt, daß die Menschen, wie Professor Jérome Lejeune schreibt, »ursprünglich in einer sehr begrenzten Gruppe, ja bei einem einzigen Paar« in Erscheinung getreten sein müssen. »Die uralte Idee, daß die Menschen Brüder sind, ist demnach nicht eine bloße philosophische Annahme oder eine moralische Forderung, sondern eine einfache Feststellung der Realität.«[3] Unabhängig von Vereinbarung und Zustimmung bildet die Menschheit in biologischer, metaphysischer, geistiger, sittlicher, rechtlicher und wirtschaftlicher Hinsicht eine ursprüngliche, vorgegebene Einheit. Die ganze Menschheit ist auf die gemeinsamen geistig-sittlichen Werte des Wahren, Guten, Schönen und Heiligen hingeordnet.

In früheren Jahrtausenden, ja noch vor wenigen Jahrhunderten standen die Erdteile und Kulturkreise kaum in Berührung miteinander. Heute haben Presse und Rundfunk, Kriegsdrohung und Friedenssehnsucht, Weltwirtschaft und Weltverkehr die ganze Menschheit zu schicksalhafter Einheit verbunden wie nie zuvor. Auch die katholische Kirche nimmt immer mehr weltweite Dimensionen an. Die Gewichte verlagern sich in die südliche Hemisphäre. Von den achthundertvierzig Millionen Katholiken leben noch zweihundertsiebzig Millionen in Europa und siebzig Millionen in Nordamerika, die übrigen fünfhundert Millionen jedoch in anderen Kontinenten: in Lateinamerika, Afrika und Asien. Papst Pius XII. mahnte in seiner Weihnachtsansprache vom 23. Dezember 1950: »Man öffne die Grenzsperren, man beseitige die Drahtverhaue, man gewähre jedem Volk freien Einblick in das

2 Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichtes, 4. 120.

3 Jérome Lejeune, Über den Beginn des menschlichen Lebens. In: Die Herausforderung der Vierten Welt. Köln 1973, S. 45.

Leben aller anderen, man hebe die dem Frieden so abträgliche Abschließung bestimmter Länder von der übrigen Kulturwelt auf.« Das ist nur möglich, wenn die gemeinsamen geistigen und sittlichen Grundwerte von allen Völkern anerkannt werden. Es ist tröstlich, daß trotz aller »Eisernen Vorhänge« das Bewußtsein weltweiter Solidarität bei allen Völkern immer stärker wird.

2. *Die wirtschaftliche Solidarität der Menschheit*

Auch wirtschaftlich bildet die ganze Menschheit eine vorgegebene Einheit. Die Katholische Soziallehre bringt dafür folgende Gründe vor:

a) Die Gemeinwidmung der Erdengüter

Gott hat die Erdengüter ursprünglich »der ganzen Menschheitsfamilie gewidmet«,[4] also nicht bestimmten Menschen zugewiesen, wie jedem seinen Leib. Deshalb darf das Privateigentum, wie Papst Pius XII. sagt, »von jenem ursprünglichen Nutzungsrecht aller« nicht losgelöst werden. Ist ein Mensch in äußerster Not, so setzt sich jener übergeordnete naturrechtliche Anspruch gegen jede entgegenstehende positive Eigentumsordnung durch: »In äußerster Not ist alles gemeinsam«,[5] ein gewagter Satz, der hohe Anforderungen an die Reinheit der Gesinnung stellt, aber in Katastrophenzeiten auch befreiend zu wirken vermag. Der Grundsatz der ursprünglichen Gemeinwidmung der Erdengüter gilt auch für die Völkergemeinschaft. Es ist ein Unrecht, so erklärte Papst Pius XII. am 24. 12. 1941, wenn reiche Länder »auf eine derartige Aneignung der gemeinnützigen wirtschaftlichen Hilfsquellen und Rohstoffe abzielen, daß die von der Natur weniger begünstigten Nationen davon ausgeschlossen bleiben«. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Lehre bekräftigt und gefordert, daß jeder seinen Besitz »zugleich als Gemeingut« ansehen müsse. »Das Ärgernis soll vermieden werden, daß einige Nationen, deren Bürger in überwältigender Mehrheit den Ehrennamen Christen tragen, Güter in Fülle besitzen, während andere nicht genug zum Leben haben und von Hunger, Krankheit und Elend aller Art gepeinigt werden.«[6] Die Gemeinwidmung der Erdengüter findet ihre Verwirklichung im weltwirtschaftlichen Austausch. Als Papst Paul VI. in seiner Enzyklika »Populorum progressio« (Nr. 22-23) auf diese Zusammenhänge erneut hinwies, wirkte das fast wie eine Sensation, ein Zeichen dafür, wie wenig die Katholische Soziallehre bekannt ist.

---

4 Enzyklika »Quadragesimo anno«, 45.

5 Thomas von Aquin, Summa Theol. II. II. 66, 7.

6 Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute«, Nr. 69 und 88.

b) Die weltwirtschaftliche Verbundenheit als Band der Einheit unter den Völkern

Seit den frühen christlichen Jahrhunderten haben Kirchenväter, Bischöfe und Theologen immer wieder darauf hingewiesen, daß Gott in seiner Güte die Bodenschätze und die landwirtschaftlichen Güter ungleich an die einzelnen Länder verteilt habe, um auf diese Weise die Völker zum freundschaftlichen Austausch anzuregen und sie friedlich miteinander zu verbinden. Gott hat es so gewollt, meinte Johannes Chrysostomus (gestorben 407), daß nicht überall alles wächst und erzeugt wird, um die Völker auf diese Weise durch den Warenaustausch inniger miteinander zu verbinden. Theodoret von Cyrus (gestorben 458) verglich das zwischen den Ländern liegende Meer mit dem Markt einer ausgedehnten Stadt und die Inseln mit den Herbergen für die Kaufleute.

Heinrich Heinbuche von Langenstein, geboren 1325 in Hessen, griff diesen Gedanken auf und legte dar, daß es Aufgabe des Außenhandels sei, die Völker »in Freundschaft und Liebe« miteinander zu verbinden.[7] Der Schotte Johannes Mayor (John Mayr), gestorben 1550, legte dar, daß kein Land ohne Handel bestehen könne: »Die Könige und Fürsten Britanniens, Norwegens und des Nordens haben in ihren Ländern weder Wein noch Weinstöcke. Es muß also einige kluge Leute geben, die den Wein zum Nutzen des Staates in diese Gegenden bringen.« Für Island sei der Handel geradezu lebensnotwendig. Getreide und sonstige Waren, die es in Island nicht gebe, brächten die englischen Kaufleute dorthin, die dafür große Mengen Fische aufkauften.[8] Papst Pius XII. hat diese Gedanken auf die Gegenwart angewandt. An die Stelle des Eigennutzes müsse »eine ehrliche, vom Recht bestimmte und wirtschaftliche Verbundenheit treten, eine brüderliche Zusammenarbeit der Völker« (24. 12. 1940). Auch Papst Johannes XXIII. wies darauf hin, daß die Menschen in allen Teilen der Welt gleichsam »Bewohner ein und desselben Hauses« seien, so daß »ein dauerhafter und segensreicher Friede nicht gewährleistet sei, wenn die wirtschaftliche und soziale Lage des einen von der des anderen allzu stark abweiche«.[9]

c) Die Weltwirtschaft im Dienst der Freiheit

Es ist ein Verdienst der großen spanischen Theologen des 16. Jahrhunderts, den Austausch zwischen den Völkern und Nationen unter das Zeichen der

7 »propter amicitiam et dilectionem inter homines habendam« (Tractatus de contractibus. Köln 1484, Bd. IV. cap. 2., fol. 186a).

8 In IV. Sent. Paris 1521. Dist. 15, qu. 40, fol. 109. – Vergleiche Joseph Höffner, Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert. Jena 1941, S. 98-99.

9 Enzyklika »Mater et Magistra«, 157.

Freiheit gestellt zu haben. »Zu Beginn der Welt«, so schreibt Francisco Vitoria (gestorben 1546), »als noch alles gemeinsam war, stand es jedem frei, in jede beliebige Gegend zu reisen und zu ziehen. Dieses Recht scheint durch die Güterteilung nicht aufgehoben zu sein. Keineswegs ist es nämlich die Absicht der Völker gewesen, durch jene Teilung den Verkehr der Menschen untereinander abzudrosseln.« So können zum Beispiel die Franzosen den Spaniern nicht verbieten, nach Frankreich zu ziehen und dort zu wohnen, »wenn sie dort kein Unrecht verüben«. Erst recht dürfen die Schiffe an allen Küsten der Welt anlegen; denn »das fließende Wasser und das Meer, die Flüsse und Häfen«, sind allen gemeinsam.[10]

Weltwirtschaftliche Verbundenheit bedeutet weder Zentralverwaltungswirtschaft noch Schaffung eines einheitlichen Weltstaates. Ein solches Reich wäre ein ungeschlachter Koloß. Ein Riesenschiff von zwei Stadien Länge, meinte zum Beispiel Dominikus Soto (gestorben 1560), könne man kaum lenken. Solange es mit rein menschlichen Dingen zugehe, schrieb Franz Suarez (gestorben 1617), werde es wohl nie zur Schaffung eines Weltstaates kommen.[11]

Die Katholische Soziallehre hält – auch im Interesse der Weltwirtschaft – die Marktwirtschaft für die richtige Grundform der Wirtschaftsordnung. Sie ist jedoch davon überzeugt, daß ihr ein humanes Leitbild gegeben werden muß. Die Weltwirtschaft ist kein Automat, sondern ein vom geordneten und ordnenden Willen des Menschen zu gestaltender Kulturprozeß. Zum Marktmechanismus und zum Streben nach wirtschaftlichem Erfolg muß die soziale Ausrichtung der Weltwirtschaft treten. Sie ist steuerungsfähig und steuerungsbedürftig. Der Sinn der Weltwirtschaft liegt weder – rein formalistisch – im bloßen Handeln nach dem ökonomischen Rationalprinzip noch in der Technokratie, noch in der bloßen Rentabilität, noch im größtmöglichen materiellen »Glück« einer größtmöglichen Menschenzahl. Das Sachziel der Wirtschaft besteht vielmehr in der dauernden und gesicherten Schaffung jener materiellen Voraussetzungen, die den Menschen und Völkern eine menschenwürdige Entfaltung ermöglichen. In der Dritten Welt haben Bischöfe und Laien mir oft gesagt, daß sie sich um des Menschen willen gegen den praktischen Materialismus und gegen den Ungeist des Konsumismus wehren. Es geht ihnen um die gesamtmenschliche Erfüllung: in Ehe und Familie, in Arbeit und Beruf, in der Liebe zum Schönen, im Zeithaben für Freude und Spiel. Ihre Erfüllung findet die gesamtmenschliche Integration in der Religion.

10 De Indis (Getino II). Madrid 1934. S. 358f.

11 Vergleiche Joseph Höffner. Kolonialismus und Evangelium. 3. Auflage. Trier 1972. S. 298.

II. Solidarisches Verpflichtetsein

Das vorgegebene solidarische Verbundensein ist Anspruch, Aufgabe, Verpflichtung. Leider ist in der Welt von heute weithin an die Stelle der Solidarität unter den Völkern die Angst voreinander getreten. Das Wettrüsten nimmt kein Ende. Die Bedrohung wächst ins Unvorstellbare, bis zur Selbstvernichtung der Menschheit. Immer mehr Staaten sind versucht, sich wirtschaftlich abzukapseln: durch Wettbewerbsbeschränkungen, durch Protektionismus, durch den Sonderschutz einzelner Wirtschaftssektoren, zum Beispiel der Landwirtschaft, durch Subventionen, durch nichtwettbewerbskonforme Maßnahmen, durch bilaterale Einengung des seinem Wesen nach multilateralen Welthandels. Und doch lehrt die Erfahrung, wie richtig die Aussage der Enzyklika »Mater et magistra« ist: »Die einzelnen Länder sind darauf angewiesen, sich gegenseitig auszuhelfen und zu ergänzen. Sie können ihr eigenes Wohl nur dann wahren, wenn sie zugleich auf das Wohl anderer Länder Bedacht nehmen« (Nr. 202). Im Grunde entspricht die weltwirtschaftliche Solidarität dem eigenen Interesse.

Angesichts der bedrohlichen Lage, in der sich heute die Menschheit befindet, müssen sich alle Völker ihrer solidarischen Verbundenheit erneut bewußt werden. Ein neues Bewußtsein vermag die Verhältnisse zu ändern. Daß dies möglich ist, zeigt die neuere Geschichte. Hexenwahn, Sklaverei und Kolonialherrschaft sind auf diese Weise beseitigt worden. Warum sollte eine Bewußtseinsänderung nicht auch zur Ächtung des Krieges und zur Überwindung von Hunger und Elend führen? Das Gleichgewicht des Schreckens ist gefährlich und die sogenannte Krisenstabilität zerbrechlich.

Ein neues Bewußtsein weltweiter solidarischer Verantwortung wird freilich nur dann entstehen, wenn die Rechte aller Völker »auf Existenz, auf Freiheit, auf Unabhängigkeit, auf eine eigene Kultur und auf eine echte Entwicklung« gesichert[12] und wenn Elend und Hunger überall überwunden werden. Die hungernden Völker der Dritten Welt erwarten vor allem von den Christen ein Zeichen. Bleibt dieses Zeichen aus, droht die Gefahr, daß, wie Papst Paul VI. gesagt hat, ein »zweiter Messias« durch »großtuerische, aber trügerische Versprechungen« die Massen aufwiegeln und an »totalitäre Ideologien« ausliefern wird.[13] Das Ärgernis, daß dem Reichtum in den fortgeschrittenen Industriestaaten der Hunger in den Entwicklungsländern gegenübersteht, kann nur durch die Solidarität aller Völker beseitigt werden.

Von der entwickelten Industriegesellschaft geht heute eine weltweite Suggestivwirkung aus. Völker, die jahrtausendelang in einer gewissen stati-

12 Papst Johannes Paul II. in seiner Homilie bei der Messe im Konzentrationslager Birkenau, 7. Juni 1979.

13 Enzyklika »Populorum progressio«, 11.

schen Genügsamkeit gelebt hatten, sind erwacht und zu einem neuen Bewußtsein gelangt. Dieses Erwachen aber geschieht mit dem Blick auf den Zivilisationskomfort der entwickelten Industriestaaten, denen gegenüber man sich selbst als enterbt, zurückgesetzt oder gar als ausgebeutet betrachtet. Wie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die industrielle Arbeiterschaft Europas sich ihrer Klassenlage innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft bewußt geworden ist, was unübersehbare politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Folgen hatte, so werden in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Menschen in den Entwicklungsländern sich ihrer Lage innerhalb der Völker und Staaten der ganzen Welt bewußt, was zu noch gewaltigeren Auswirkungen führen wird.

Seit dem Zweiten Weltkrieg hat vor allem die politische Klugheit die wohlhabenderen Staaten veranlaßt, den Entwicklungsländern wirtschaftliche Hilfe zu gewähren. Die Katholische Soziallehre stellt demgegenüber die Frage nach dem solidarischen Verpflichtetsein in den Vordergrund. Folgende Erwägungen drängen sich auf:

1. Es muß Herz und Gewissen der Menschen in den wohlhabenden Staaten erschüttern, daß heute von den 4,8 Milliarden Menschen eine Milliarde teils unterernährt ist, teils buchstäblich Hunger leidet. Nach den Schätzungen der Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation der Vereinten Nationen (FAO) waren in der Zeit von 1974 bis 1976 durchschnittlich vierhundertsechsunddreißig Millionen Menschen in der Welt am Hungern oder am Verhungern. Jeder sechste Afrikaner ist unterernährt oder leidet Hunger. Der Hunger in der Welt ist zu einem dauernden Hauptproblem der Menschheit geworden. Trotz verstärktem Kampf gegen den Hunger wird diese Geißel, wenn nicht tatkräftig geholfen wird, noch viele Jahre weiter bestehen.

2. Der Satz »Je dichter die Bevölkerung, desto größer ist der Hunger« stimmt so nicht, wenn auch das Problem der Übervölkerung nicht verharmlost werden darf. Das Rhein-Ruhr-Gebiet gehört, um ein Beispiel zu nennen, zu den am dichtesten bevölkerten Gebieten der Erde. Trotzdem leiden die Menschen im Rhein-Ruhr-Gebiet keinen Hunger. Im Gegenteil, man pflegt dieses Gebiet als ein typisches Beispiel der sogenannten Wohlstandsgesellschaft zu bezeichnen.

Auf der Römischen Bischofssynode des Jahres 1980 wurde leidenschaftlich dagegen protestiert, daß die reichen Länder durch Mißbrauch der Entwicklungshilfe den Menschen in der Dritten Welt gewisse Methoden der Geburtenbeschränkung aufzwingen wollten. Man wolle die Völker der Dritten Welt »klein halten«.

3. Bei der Frage nach den Ursachen der Verelendung sind zunächst zwei Bereiche zu unterscheiden: einerseits die in den einzelnen Ländern zwar vorhandenen, aber noch nicht oder nur zum Teil ausgenützten landwirtschaftlichen Möglichkeiten (Bodenbeschaffung, Fruchtbarkeit, Bewässerung und

dergleichen), andererseits die jeweiligen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse, die einer Auswertung der landwirtschaftlichen Möglichkeiten weithin hinderlich sind. In den sogenannten Entwicklungsländern lassen die überkommenen Feudalsysteme, der Kapitalmangel, die primitiven Ackerbau-Methoden, die fehlende berufliche Ausbildung, die hinausgezögerte Agrarreform und zahlreiche andere Gründe den wirtschaftlichen Aufschwung nur schwer in Gang kommen. Dazu kommt, daß eine weltweite Wirtschaftspolitik fehlt und daß die Entwicklungshilfe der reichen Länder unzureichend ist. Die Folgen stellen eine Kette des Elends dar: fehlende Arbeitsplätze – Arbeitslosigkeit – Armut – fehlende Nachfrage – geringe landwirtschaftliche Erzeugung – geringes Angebot – Unterernährung – Hunger. Auch wirkt es sich in dieser Lage erschwerend aus, daß sich die Bevölkerung, weil der hygienische und medizinische Fortschritt in den Entwicklungsländern leichter und früher als der wirtschaftliche Fortschritt zu erreichen ist, in einem Ausmaß vermehrt hat, mit dem die Nahrungsmittelerzeugung nicht Schritt halten konnte.

4. Angesichts dieser Lage ist es ein Gebot der gesamtmenschlichen Gemeinwohlgerechtigkeit, den Menschen in den Entwicklungsländern tatkräftig zu Hilfe zu kommen. In theologischer Sicht gibt es nicht nur eine Menschheitssolidarität der Sünde, worüber die Theologen in der Erbsündelehre Tiefes aussagen, sondern auch eine Menschheitssolidarität der Gerechtigkeit und der Liebe, was bisher nur wenig ausgedeutet worden ist. Je mehr die Menschheit eine Einheit wird, desto mehr sind auch die Menschen fremder Rasse und Zivilisation unsere Nächsten, und desto mehr muß die Solidarität über Familie, Verwandtschaft, Nachbarschaft, Dorf und Volk hinauswachsen und sich zu der Not niederneigen, unter der Menschen in anderen Erdteilen leiden.

5. Die Kette des Elends kann nur zerrissen werden, wenn sowohl durch politische Entscheidungen als auch durch weltwirtschaftliche Solidarität großzügig geholfen wird. Die wirtschaftlichen Maßnahmen müssen *marktwirtschaftlich* ausgerichtet sein. Dirigistische Eingriffe sind schon deshalb zum Scheitern verurteilt, weil die Staaten der Dritten Welt sehr empfindlich auf ihre Souveränität pochen. Übrigens gestalten auch die kommunistischen Länder ihre Handelsbeziehungen unter sich und mit den Staaten der westlichen Welt weithin nach marktwirtschaftlichen Grundsätzen.

In einem weltweiten Helfen müssen folgende Ziele angestrebt werden:

a) Der Handel mit den Ländern der Dritten Welt muß ausgeweitet werden. Die gewaltige Schuldenlast der Entwicklungsländer kann nur abgetragen werden, wenn den Staaten der Dritten Welt größere Exportmöglichkeiten gewährt werden. Zur Zeit pflegen die fortgeschrittenen Industriestaaten ihre Handelsbeziehungen vor allem unter sich selber. So stammten zum Beispiel im Jahre 1982 von der Einfuhr der Bundesrepublik Deutschland in Höhe von

376,1 Milliarden Mark: 321,1 Milliarden Mark aus den Industrieländern der westlichen Welt, 38,7 Milliarden Mark aus den Entwicklungsländern und 16,3 Milliarden Mark aus den sozialistischen Staatshandelsländern.

b) Der Protektionismus, der zu einem großen Teil mit dem internationalen Schuldenproblem verknüpft ist, muß abgebaut werden.

c) Die Bemühungen der Entwicklungsländer, Arbeitsplätze zu schaffen und zu erhalten, müssen unterstützt werden. Dabei kommt dem sogenannten »indirekten Arbeitgeber«, also »dem Gefüge der nationalen und internationalen Stellen, die für die ganze Ausrichtung der Arbeitspolitik verantwortlich sind«, eine große Bedeutung zu. Papst Johannes Paul II. fordert eine die Grenzen der Staaten überschreitende »Gesamtplanung«.[14]

d) Im landwirtschaftlichen Bereich müssen die Anbauflächen vermehrt werden. Sachverständige meinen, daß die als Ackerland nutzbare Fläche auf der Erde verdoppelt werden könnte. Auch müssen die Ackerbau-Methoden durch Mechanisierung, Bewässerung, Pflanzenschutz, Seuchenbekämpfung, Düngung und dergleichen verbessert werden.

In vielen Entwicklungsländern, zum Beispiel in Lateinamerika, ist eine Agrarreform (Überwindung der Latifundien- und Minifundien-Struktur) dringend geboten. Bei der Durchführung ist eine Entschädigung nach dem Verkehrswert weder möglich noch von den Katholischen Soziallehre gefordert. Wenn der Soldat sein Leben für das allgemeine Wohl ohne Entschädigung einsetzen muß, wird der Mensch erst recht verpflichtet werden können, zur Behebung schwerster, den Bestand des Staates bedrohender Mißstände auf Vermögenswerte gegen eine den Verhältnissen angepaßte Entschädigung zu verzichten.[15]

e) Die Entwicklungshilfe muß, auch unter schweren Opfern, erheblich ausgeweitet werden. Der Satz: »Jeder ist sich selbst der Nächste« wird sich für das künftige Schicksal der Menschheit verhängnisvoll auswirken. Unternehmer und Großeigentümer in den Entwicklungsländern verstoßen in schwerer Weise gegen das allgemeine Wohl, wenn sie ihre Mittel »dem produktiven Einsatz« vorenthalten und – zum Beispiel durch Verlagerung ihrer Kapitalien ins Ausland – dem »Gemeinwesen materielle und ideelle Hilfen, auf die es angewiesen ist«, entziehen.[16] Auch die reich gewordenen Ölländer, bei denen sich Milliardenbeträge angesammelt haben, sind zur Entwicklungshilfe verpflichtet.

f) Die Rüstungsausgaben müssen drastisch gesenkt werden. Im Jahre 1973 wurden auf der Welt zweihundertsieben Milliarden US-Dollar für die

14 Enzyklika über die menschliche Arbeit, 18.

15 Vergleiche die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils »Gaudium et spes«, Nr. 71.

16 Ebd., Nr. 65

Rüstung ausgegeben. Bereits im Jahre 1979 waren die Rüstungsausgaben mit fünfhundertachtzehn Milliarden US-Dollar weit mehr als verdoppelt worden, und 1981 wurde nach Angaben des Internationalen Instituts für Friedensforschung (SIPRI) in Stockholm weltweit sechshundertfünfzig Milliarden US-Dollar für die Rüstung ausgegeben.

g) Die wirtschaftliche Entwicklungshilfe sollte nicht mit der Errichtung von Prestige-Großbetrieben beginnen, sondern bei der Förderung arbeitsintensiver Maßnahmen im Bereich der Substrukturen ansetzen: Bau von Straßen, Brücken, Eisenbahnen, Wasserleitungen und so weiter. Zugleich müssen zahlreiche mittlere und kleinere Betriebe zur Erzeugung von Konsumgütern (Textilbetriebe, Möbelwerkstätten, Betriebe zur Herstellung von Hausrat und dergleichen) geschaffen werden, damit den beim Aufbau der Substrukturen verdienten Löhnen ein entsprechendes Konsumgüterangebot gegenübersteht. Sonst steigen die Preise, und die Verelendung bleibt dieselbe.

6. Es würde der weltwirtschaftlichen Solidarität widersprechen, wenn die Entwicklungshilfe dazu mißbraucht würde, sich in die politischen Verhältnisse der Entwicklungsländer einzumischen, »um Herrschaftsansprüche durchzusetzen«. Ein solches Vorgehen, so lesen wir in der Enzyklika »Mater et Magistra«, läuft »offenbar darauf hinaus, eine neue Form von Kolonialherrschaft aufzurichten, die unter einem heuchlerischen Deckmantel die frühere, überholte Abhängigkeit wieder herstellen würde, von der viele Staaten sich erst vor kurzem freigemacht haben«. Die »technische und finanzielle Hilfe« muß uneigennützig gewährt werden, und zwar so, daß die Entwicklungsländer »in den Stand gesetzt werden, ihren wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt einmal selbständig zu vollziehen«. Nur auf diese Weise kann es gelingen, »alle Staaten zu einer Gemeinschaft zu verbinden, deren einzelne Glieder im Bewußtsein ihrer Rechte und Pflichten übereinstimmend zur Wohlfahrt aller beitragen«.[17]

Nach christlichem Verständnis darf es nicht Ziel der weltwirtschaftlichen Solidarität sein, innerweltlichen Heilshoffnungen den Weg zu bahnen. Auch die größten sozialen Reformen vermögen die Sehnsucht des Menschen nach dauerndem Leben, bleibendem Glück und nie endender Liebe nicht zu stillen; denn der Mensch ist »in seinem Verlangen unbegrenzt und berufen zu einem Leben höherer Ordnung«.[18] Es gibt keinen innerweltlichen Ausbruch aus der Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen in das Land der endgültigen und ewigen Freiheit. Aber gerade die Hoffnung auf das Kommende ist für den Christen der stärkste Antrieb zum politischen, sozialen und wirtschaftlichen Engagement im Dienst der Freiheit der Kinder Gottes.

17 Enzyklika »Mater et Magistra«, Nr. 172-174.

18 Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«, 10.

Freiheit und Befreiung

Die anthropologische Vision der Instruktion »Libertatis conscientia«

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Das öffentliche Gespräch um die neue Instruktion über christliche Freiheit und Befreiung hat sich bisher fast ausschließlich auf deren fünftes Kapitel beschränkt, das von den Prinzipien katholischer Soziallehre her Grundlinien für eine christliche Praxis der Befreiung im politischen und sozialen Bereich entwirft. Das war nicht anders zu erwarten, nachdem die Alternative zu den vom Lehramt abgelehnten Formen marxistisch inspirierter Befreiungspraktiken bisher wenig deutlich geworden war; es ist auch insofern ganz normal, als in Zeitungskommentaren leichter Formen politischer Praxis zu diskutieren, als philosophische und theologische Grundfragen darzustellen sind. Aber diese Ausblendung des anthropologischen Fundaments hat doch wohl auch tiefere Gründe. Sie kommen zum Beispiel zum Vorschein in der kritisch gemeinten Anmerkung eines Journalisten, die Kongregation habe sich dafür entschieden, das Problem der Freiheit nicht in einer historischen, sondern in einer ethischen Perspektive zu behandeln. Dabei wird offenbar »ethisch« im stillen mit individualistisch und auch mit idealistisch gleichgesetzt: Man sieht in einer »ethischen« Behandlung eine Reduktion auf Appelle an den guten Willen des einzelnen und auf theologische Spekulationen. Die letzteren betrachtet man als »idealistisch«, d. h. als wirklichkeitslos; man kann sie übergehen, weil sie ohne konkrete Folgen sind. Die ethischen Appelle aber sieht man gleichfalls als kraftlos an; sie scheinen ohne soziale oder politische Bedeutung zu sein. Hinter einer solchen Auffassung verbirgt sich die Überzeugung, daß das Tun des Menschen letztlich nicht von seiner sittlichen Freiheit bestimmt wird, sondern von ökonomischen und sozialen Naturgesetzen, die man auch kurz die Gesetze der »Geschichte« nennt. Wer so denkt, will das Ethische deswegen meistens keineswegs ganz abschaffen. Aber es bleibt auf den Bereich des »Subjektiven« beschränkt, dessen Ort in der Wirklichkeit man nicht genau festlegen kann: Für das private Leben mag es nützlich und erwünscht sein; für das öffentliche aber hat es nichts zu sagen.

I. Die Frage nach der Grundkonzeption von Freiheit

1. Ethos und Geschichte

Dem in der eben beschriebenen Weise gefaßten »Ethischen« tritt das »Geschichtliche« als eine Art Zauberformel gegenüber: Nur wer »geschichtlich« denke, komme den menschlichen Dingen auf den Grund, denn alle

Wirklichkeit sei ihrem Wesen nach »Geschichte«. Häufig bleibt ziemlich undeutlich, was man dabei eigentlich mit »Geschichte« meint. Evolutionistische Ideen, hegelianische Einflüsse, marxistisches Gedankengut und humanwissenschaftliche Beobachtungen sind da zu einem nicht leicht zu definierenden Vorstellungsgefüge verschmolzen. Die ganze Geschichte erscheint als ein Prozeß fortschreitender Befreiungen, dessen Mechanismus wir langsam erklären und damit auch selbst steuern können. Hier tut sich eine faszinierende Verheißung auf: Der Mensch kann selbst zum Ingenieur seiner Geschichte werden. Er braucht nicht mehr auf das allzeit Unsichere und Zerbrechliche seines guten Willens und seiner moralischen Entscheidungen zu setzen. Er blickt nun in das innere Gewebe der Freiheitsprozesse hinein und kann die Bedingungen schaffen, in denen der Wille von selber gut ist, so wie wir bisher in Bedingungen leben, in denen er wie von selber schlecht ist. Man kann die ethischen Bemühungen überflüssig machen, indem man die Geschichte selbst steuert. Der Vorwurf, die Instruktion habe statt einer »geschichtlichen« eine »ethische« Perspektive gewählt, besagt also, sie habe sich aus dem Bereich geschichtsverändernden Handelns in den Raum theologischer Träume und mehr oder weniger wirkungsloser Appelle zu ethischem Verhalten zurückgezogen.

Richtig ist aber genau das Gegenteil: Die beiden Instruktionen zusammen haben den Mythos des Freiheitsprozesses entmythologisiert und die Frage in einem rationalen Kontext neu gestellt; nur deshalb konnten sie auch zu besseren praktischen Vorschlägen kommen, die diese neue Erörterung der Grundlagenfragen voraussetzen. So ist es trotzdem ein gutes Zeichen, daß dieses praktische Kapitel mit so viel Interesse gelesen wird. Noch vor kurzem wurde von katholischer Soziallehre als einer Ideologie der Mittelklasse und als bloßem »Reformismus« nur verächtlich gesprochen. Man behauptete, es gebe nur die Alternative Kapitalismus oder Revolution, und nur die Revolution verheiße einen neuen Menschen und eine neue Gesellschaft, weil nur sie den Gesetzen der voranschreitenden Geschichte entspreche. Wie der neue Mensch zustande kommen soll, wie die neue Gesellschaft funktioniert, das brauchte man dann gar nicht mehr auszudenken, weil die Gesetze der Geschichte selbst das Ihrige tun sollten. Heute, nach so vielen gescheiterten Versuchen, erlischt allmählich der Glaube an das Mirakel der aus dem dialektischen Sprung der Revolution von selbst hervortretenden neuen Gesellschaft. Langsam wird sichtbar, daß wir Alternativen benötigen, rationale Schritte, in denen das Mögliche getan und nicht das Unmögliche mit einer nebulosen Philosophie beschworen wird. Es wird sichtbar, daß die »Naturgesetze« der Freiheit ein Widerspruch in sich selber sind. Eine Freiheit, die durch historische Notwendigkeiten hervorgebracht und insofern dem Menschen von außen aufgestülpt wird, ist keine Freiheit. Umgekehrt kann es innerhalb der menschlichen Geschichte niemals eine endgültig

stabile, unumkehrbare Gesellschaftsordnung geben, weil der Mensch frei bleibt und daher auch die Freiheit behält, Gutes zu Negativem zu verändern. Würde ihm diese Freiheit von irgendeiner Gesellschaft endgültig genommen, so wäre diese Gesellschaft die absolute Tyrannei und damit gerade keine gut geordnete Gesellschaft.[1]

Nun, der Mythos einer notwendigen und zugleich lenkbaren Entwicklung aller Geschichte zur Freiheit hin beginnt sich allmählich aufzulösen. Es wird sichtbar, daß seine Perspektive gerade keine »geschichtliche« Perspektive ist, denn die reale Geschichte widerlegt ihn ununterbrochen. Er kann nur durch das strikte Absehen von der realen Geschichte weitertradiert werden. Insofern ist die »ethische« Perspektive gerade die wirklich geschichtliche und realistische, die unseren konkreten Erfahrungen Rechnung trägt. Aber die Frage bleibt: Wie sieht die christliche Alternative näherhin aus? Daß es praktische Alternativen gibt, hat das fünfte Kapitel der Instruktion in großen Zügen überzeugend angedeutet. Aber die praktischen Alternativen wären bloßer, kleinherziger Pragmatismus, wenn nicht auch sie auf einer Vision des Menschen und seiner Geschichte beruhten, die mehr ist als theologische Spekulation und als Appell an den guten Willen des einzelnen. Die praktischen Alternativen sind auch deshalb bisher so ungenügend formuliert worden und vielfach ohne politischen Widerhall geblieben, weil die Christen kein Zutrauen zu ihrer eigenen Vision der Wirklichkeit haben. In ihrer privaten Frömmigkeit halten sie den Glauben fest, aber daß er dem Menschen im ganzen etwas zu sagen habe, eine Vision seiner Zukunft und seiner Geschichte sei, das wagen sie nicht anzunehmen. Von Erbsünde bis zur Erlösung kommt ihnen das ganze überlieferte Gebäude viel zu irrational und zu unwirklich vor, als daß sie es ins öffentliche Gespräch zu bringen wagten. So lassen heute nicht nur nichtchristliche Leser die ersten vier Kapitel der Instruktion als unerheblich beiseite, vor allem die Christen selber tun es. Sie meinen, Theologie sei nur eine interne Sache; eine Glaubensbehörde könne ja wohl nicht anders, als auch so eine theologische Grundlegung vorschieben, aber von einem öffentlichen und geschichtlichen Interesse könne sie wohl nicht sein. Weil die Christen so klein-gläubig sind, wird die Suche nach neuen Mythen weitergehen. Eine Vision ohne Praxis ist ungenügend, aber umgekehrt wäre eine Praxis, die nicht auf einer zusammenhängenden Sicht des Menschen und seiner Geschichte beruht, bodenlos – ein äußerliches System von Regeln, mit dem man der Größe der Frage nicht genügen kann. Deshalb bilden die fünf Kapitel der Instruktion und die beiden Instruktionen zusammen eine unlösliche Einheit, die man nur versteht, wenn man sie als Zusammenhang liest und bedenkt. Es geht darum, Christentum in seiner

1 Vgl. zur Analyse der hier angesprochenen Strömungen etwa G. Rohrmoser, Zeitzeichen. Bilanz einer Ära. Stuttgart 1977.

Ganzheit als Alternative zu den Befreiungsmythologien der Gegenwart verstehen und leben zu lernen.

2. Anarchie und Bindung

Wenn man in diesem Sinn das Dokument liest, wird man schnell erkennen, daß es weit mehr ist als ein mit theologischen Spekulationen garnierter Appell an den guten Willen des einzelnen. Hinter der falsch formulierten und falsch gedachten Gegenüberstellung von ethischer und geschichtlicher Perspektive verbergen sich zwei gegensätzliche Konzeptionen von Geschichte und Freiheit, zwischen denen wir zu wählen haben. Die beiden Dokumente klären diese Alternative, vor der die Menschheit heute steht, und begründen eine Option, ohne deren Verständnis man am Eigentlichen des Textes vorbeigeht. Ich versuche, diese Alternative von einigen ihrer Grundelemente her deutlich zu machen. Was erwartet sich der Durchschnittsmensch von heute, wenn er nach Freiheit und Befreiung ruft? Ungefähr das, was Marx als Vision voller Freiheit angegeben hat: » . . . morgens zu jagen, nachmittags zu fischen . . . nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe . . .«[2] Unter Freiheit versteht man heute im allgemeinen die Möglichkeit, alles zu tun, was man will, und nur das zu tun, was man selber möchte. Freiheit – so verstanden – ist Beliebigkeit. Wir können auch sagen: Das Zielbild, an dem sich heute Befreiungsideologien im allgemeinen messen, ist die Anarchie. Freiheit wäre nach dieser Vision dann vollständig, wenn es überhaupt keine Herrschaft gäbe, keine Bindung an andere oder an anderes, sondern nur noch die unbeschränkte Beliebigkeit jedes einzelnen, dem immer alles zur Verfügung steht, was er will, und der immer alles kann, was er möchte. Befreiung besteht in dieser Sicht im Abwerfen von Bindungen. Jede Bindung erscheint als Fessel, die die Freiheit einengt; jede beseitigte Bindung wird zu einem Fortschritt an Freiheit. Es ist klar, daß in einer solchen Sicht Familie, Kirche, Moral, Gott als Gegensätze zur Freiheit erscheinen müssen. Gott bindet den Menschen; Moral ist eine Grundform, in der sich die Bindung an ihn ausdrückt. Kirche und Familie sind Gestalten, in denen diese Bindung zu konkreter sozialer Form wird. Auch der Staat, als »Herrschaft von Menschen über Menschen« deklariert, wird Gegenspieler der Freiheit. Das Verhältnis zur Gewalt ändert sich damit notwendigerweise. Bisher erschien staatliche Gewalt, die im Dienst des Rechts steht und sich gegen die rechtsbrechende Willkür zugunsten des gemeinsamen Rechtes richtet, als positiv, eben weil Schutz des Rechts gegen Willkür, Schutz des einzelnen gegen die Zerstörung der Gemeinsamkeit. Nun sieht es plötzlich umgekehrt aus: Recht erscheint als ein Mittel, Bindungen und damit Unfreiheit aufrechtzuerhalten – »law and

2 Marx-Engels-Werke (Berlin-Ost 1967-1974) III 33; vgl. K. Löw, Warum fasziniert der Kommunismus? Köln 1980, S. 64f.

order« werden zu Negativbegriffen. Gewalt im Dienst des Rechts ist daher Macht der Unterdrückung, während Gewalt gegen die staatliche Rechtsordnung Kampf für Befreiung und Freiheit, also positiv ist. Das gleiche gilt in bezug auf die Moral: Der Ausbruch aus ihr wird nun das eigentlich »Moralische«. In dem neuen Moralismus der Gegenmoral gilt nur noch *eine* Regel: Gut ist alles, was der Zerstörung von Bindungen und so dem Kampf für die Freiheit dient; schlecht ist alles, was Bindungen konserviert. Hinter alledem steht ein im letzten durchaus »theologisch« zu nennendes Programm: Gott wird nicht mehr als eine dem Menschen gegenüberstehende Wirklichkeit anerkannt, aber der Mensch selbst möchte so werden, wie er sich vorstellt, daß eine Gottheit wäre, wenn es sie gäbe: schrankenlos frei, von keiner Grenze eingeengt. Er möchte »werden wie Gott«. Jesus kann in diesem Zusammenhang seinen Platz behalten als revolutionäre Symbolgestalt, d. h.: Jesus wird – wie damals – durch Barabbas ersetzt, der ja auch den Namen Jesus trug.[3]

Nun ist nicht alles falsch, was im einzelnen in dieser Vision gewollt wird: Ein reiner Irrtum, ohne jede Beimischung von Wahrheit, könnte unter Menschen auf längere Sicht niemals wirksam werden. Es gibt ungerechte Gesetze; es gibt schlechte staatliche Herrschaft, gegen die Widerstand geboten ist. Offiziell normiertes Recht kann Unrecht sein und Gewalt, die dem Recht dienen sollte, kann daher Unrechtsgewalt werden. Mehr noch: »werden wie Gott« ist dem nach Gottes Bild geschaffenen Menschen – richtig verstanden – wesentlich. Obwohl also im Grundansatz wie in den Einzelheiten Wahrheiten verborgen sind, ist die Vision als ganze Verzerrung von Wahrheit und damit auch Verzerrung von Freiheit. Eine Praxis von Befreiung, deren geheimer Maßstab die Anarchie ist, ist in Wirklichkeit eine Praxis der Versklavung, weil Anarchie gegen die Wahrheit des Menschseins steht und damit auch gegen seine Freiheit. Je näher man an sie herankommt, desto weniger Freiheit gibt es. Einem Freiheitsbegriff, dessen Grundmaßstab die Anarchie und dessen Weg das systematische Beseitigen von Bindungen ist, stellt das Dokument eine Vision entgegen, nach der geordnete Bindungen der eigentliche Schutz der Freiheit, Wege der Befreiung sind. Man kann – wie es im liberalistischen und im marxistischen Modell nach wie vor geschieht – Familie als Sklaverei verschreien und damit leichte Erfolge erzielen. Aber welche Art von Freiheit damit für die Kinder zuerst, dann jedoch für die Frau und für den Mann entsteht, kann man in der heutigen Gesellschaft hinlänglich studieren, um die Gegenprobe vor Augen zu haben. In Wirklichkeit ist

3 Mt 27,16 nach der Lesart des Codex Koridethianus sowie nach syrischen und armenischen Lesarten; dieselbe Überlieferung bei Origenes; vgl. zu den damit berührten Fragen M. Hengel, War Jesus Revolutionär? Stuttgart 1970; O. Cullmann, Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit. Tübingen 1970.

Familie die Urzelle der Freiheit; solange sie erhalten bleibt, ist immerhin ein Mindestraum von Freiheit gesichert. Daher werden Diktaturen immer auf das Zerschlagen der Familie abzielen, um diesen ihrem Zugriff entzogenen Freiheitsraum zu beseitigen. Die gottesdienstliche Gemeinde und die hinter ihr stehende größere Gemeinschaft der Kirche ist ein Freiheitsraum. Wo der Staat durch die innere Kraft dieser Räume gezwungen wird, sie irgendwie in ihrem Eigensein zu respektieren, bilden sie Schutzzonen der Freiheit, die dem einzelnen wie dem Ganzen dienen. Auch andere vorstaatliche Gemeinschaften können solche Räume der Freiheit bilden, aber auch der Staat selbst, der seine Grenzen sieht und von den ihm voraufgehenden sittlichen Kräften her wirkliches Recht aufbaut, wird zum Schutz vor der Willkür des einzelnen und damit zur Gewährung von Freiheit für alle. Das richtige Zusammenspiel von Bindungen ermöglicht Freiheit. Die Freiheit beruht auf der rechten Ordnung der Bindungen, die dem Menschen gemäß sind. Die Anarchie, die Herrschaft der Beliebigkeit, ist nämlich dem Menschen nicht gemäß, weil er nicht auf Isolation, sondern auf Beziehung angelegt ist. Er kann den anderen nicht beliebig herbeirufen, wenn er ihm als Mittel gerade tauglich erscheint; er kann ihn nicht beliebig wieder entlassen, wenn er ihm nicht gefällt, eben weil dieser andere ja auch ein Selbst und nicht ein Mittel für irgend jemand ist. Das müßte er aber sein, wenn die Philosophie der anarchischen Freiheit funktionieren sollte: Sie ist nur vom Ich aus konstruiert und setzt daher den Sklavenstatus aller anderen voraus. Eine rechte Vision des Menschen aber muß von einer Beziehung ausgehen, in der jeder Person und frei bleibt und gerade so dem anderen verbunden ist. Sie muß Beziehungslehre sein und einen Typ von Beziehungen suchen, der kein Zweck-Mittel-Verhältnis ist, sondern Sich-Geben von Personen.

3. Praktische Konsequenzen

Die praktischen und politischen Implikationen einer solchen Vision des Menschen sind unschwer zu erkennen. Wenn es so steht, dann ist das Zerbrechen von Beziehungen, die Zerstörung der Bindungsfähigkeit keineswegs eine Praxis der Befreiung, sondern im Gegenteil ein Mittel, um die Tyrannei aufzubauen. In der Tat hat sich die Auflösung der gewachsenen Bindungen, die Abhängigkeit von großen anonymen Systemen und die mit ihr verbundene Anonymisierung der einzelnen in beziehungslosen großstädtischen Massengesellschaften immer mehr als die Voraussetzung totaler Diktatur und totalitärer Gleichschaltung erwiesen. Wirkliche Praxis der Befreiung muß darum genau umgekehrt in der Erziehung zur Beziehungsfähigkeit, im Aufbau der dem Menschen gemäßen Grundbeziehungen bestehen. Gleichermaßen gilt, daß nicht der Kampf *gegen* Institutionen, sondern das Mühen um *rechte* Institutionen Freiheit ermöglicht. Endlich ist daher nicht der

Kampf gegen Recht und Gesetz ein Mittel, den Menschen freizumachen, sondern wieder genau umgekehrt: Der Kampf für das Recht, für ein moralisches Recht, ist der Kampf gegen Rechtlosigkeit und Ungerechtigkeit; nur eine verlässige und auch durchsetzbare Gerechtigkeit gewährleistet Freiheit: Freiheit bildet sich überall da und nur da, wo es gelingt, die Gerechtigkeit – das gleiche Recht aller – gegen die Willkür von einzelnen oder von Gruppen zur Geltung zu bringen.

Allein auf diesem Hintergrund kann man die konkreten Optionen richtig verstehen, die im fünften Kapitel der Instruktion ausgesprochen sind. Sie betont die Familie als originären Raum der Freiheit, weil in ihr die Grundformen der Beziehungen wachsen, die die Beziehungen der Freiheit sind – die Beziehungen, auf denen die menschliche Person beruht. Der Text betont Erziehung als Kern einer jeden Praxis der Befreiung. Je weniger ein Mensch kann, je weniger er weiß, je weniger er urteilsfähig ist. desto abhängiger ist er. Damit Abhängigkeit durch sinnvolle Beziehungen des Miteinander ersetzt werde, muß der Mensch lernen: Er braucht Bildung und Ausbildung, d. h. Können, aber nicht nur Können, sondern auch Urteilsfähigkeit über das, worum es eigentlich im menschlichen Leben geht. Bloßes Können bei gleichzeitiger Verkümmerung des Gewissens macht die Menschen verführbar und kann sie zu idealen Werkzeugen der Diktatur erniedrigen. Erst die Gewissensbildung gibt dem einzelnen seine menschliche Mitte; dann aber schafft das Können einen Bereich der Unabhängigkeit und der Rechte, aus dem ein Miteinander in Freiheit entstehen kann. Diese beiden Aspekte von Erziehung als Bildung zum Mensch-sein-Können, zum Leben-Können und Ausbildung zum beruflichen Können haben über das Individuelle hinaus eine soziale Form, die in der Instruktion mit den Stichworten Kultur und Arbeit angesprochen ist. Nicht das Nichtstun ist Freiheit, und schon gar nicht führt Nichtstun zu Befreiung; die dem Menschen gemäße Form von Arbeit und Zusammenarbeit führt zu Freiheit. Damit Arbeit den Menschen befriedige und Instrument von Freiheit sei, muß sie eingeordnet sein in Kultur, in der dem Menschen Antwort auf seine tiefsten Fragen und Austausch, Miteinander im Eigentlichen des Menschseins möglich wird.[4] Aus der Logik dieser Vision ergeben sich auch Recht und Pflicht zum Widerstand gegen die Verfälschung der Institutionen, gegen den Mißbrauch des Rechts. Aber diese Art von Widerstand ist einem rationalen Zusammenhang zugeordnet. Sie ist daher an Regeln gebunden und muß sich durch konkrete, vernünftige Ziele rechtfertigen. Sie ist deshalb etwas ganz anderes als jene Ideologie der Gewalt, die von der Revolution als solcher ein neues Stadium der Geschichte

4 Zum philosophischen Hintergrund des 5. Kapitels wie überhaupt für die Neubesinnung auf den anthropologischen Grund katholischer Soziallehre ist wichtig R. Buttiglione, L'uomo e il lavoro. Riflessioni sull'enciclica »Laborem exercens«. Bologna 1982.

erwartet und über dessen Realisierbarkeit keine Rechenschaft schuldig zu sein glaubt. Wer meint, hier handle es sich eigentlich doch nur um kleine kasuistische Unterschiede, die beim großen Kampf gegen die Tyrannei nicht in die Waagschale fallen dürften, verkennt den Abgrund, der zwischen den zwei Grundvisionen von Freiheit und von Menschenwürde klafft, von denen die unterschiedliche Praxis geleitet wird. Deswegen ist es so wichtig, nicht nur ein paar praktische Regeln aufzustellen, sondern den inneren Zusammenhang zwischen einer Praxis und ihrer Theorie im Auge zu haben.

An diesem Punkt möchte ich diesen Überlegungsgang vorläufig abbrechen, obwohl wir noch keineswegs damit zu Ende sind. Denn die anarchisch-geschichtsideologische Konzeption von Freiheit, die wir zuerst dargestellt hatten, hat durchaus – wie sich zeigte – ihre theologische Tiefe, ja, sie lebt im letzten von ihr: Ihr geht es darum – mit Feuerbach zu sprechen – die »Projektion« Gott, die der Mensch aus sich entlassen hat, wieder an sich zu ziehen und das Gottsein im Menschen zu verwirklichen, den Menschen so frei werden zu lassen, wie man sich Gott vorgestellt hatte. Die christliche Position, die wir dann darzustellen begonnen haben, widersetzt sich diesem Anspruch. Der Mensch ist ein Beziehungswesen, sagt sie; mit einer anarchischen Freiheitsidee belügt er sich. Er muß seine Beziehungsbedürftigkeit erkennen und die richtigen Beziehungen aufbauen, die Abhängigkeit in gemeinsame Freiheit umwandeln, so hatten wir die Logik dieses Gedankens umschrieben. Das ist in der Tat die erwiesene Wahrheit des Menschen. Aber wo ist nun Gott geblieben? Sollte er etwa ausgerechnet in der christlichen Vision vom Menschen überflüssig geworden sein? Die Versuchung, Gott herauszulassen und damit das Christliche in ein bloß Westliches zu verdünnen, gibt es natürlich. Aber damit kann man der Größe des Menschen nicht gerecht werden. Die Frage nach Gott kann nicht ausgelassen werden, wo es um den Menschen geht. Wir kommen der Antwort näher, wenn wir einstweilen den bisherigen Gedankengang unterbrechen und uns vorerst der Frage zuwenden, wie die Instruktion das biblische Zeugnis über die Freiheit, ihre Geschichte und ihre Verwirklichung auslegt.

II. Der Beitrag der Bibel

1. Exodus und Sinai

Der dem »anarchischen Modell« zugeordnete, vom Lehramt abgelehnte Typ von Befreiungstheologie hat der Bibel dadurch wieder politisches und allgemein menschliches Interesse zu verschaffen gewußt, daß er eine »Umkehr der Symbole« vornahm; man könnte noch genereller sagen: eine

Umkehrung des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament.[5] Die Christen hatten den Exodus Israels aus Ägypten als Symbol (Typos) der Taufe interpretiert, in der Taufe einen radikalisierten und universalisierten Exodus gesehen. Die Geschichtslinie ging von Mose zu Christus. Den Theologen von heute aber erschien der Weg vom Exodus zur Taufe als ein Wirklichkeitsverlust, als ein Rückzug aus dem Politisch-Realen ins Mystisch-Irreale und bloß Individuelle. Um der Taufe bzw. dem Christsein überhaupt wieder einen Sinn beizulegen, muß die Geschichtslinie nun umgekehrt gesehen werden: Die Taufe ist vom Exodus aus zu verstehen, nicht der Exodus von der Taufe her. Sie ist Anleitung zum Exodus, d. h. Symbol eines politischen Befreiungshandelns, zu dem das erwählte »Volk«, d. h. die Unterdrückten aller Länder gerufen sind. Die Taufe wird zum Symbol des Exodus, der Exodus aber zum Symbol politisch-revolutionären Handelns überhaupt. Jesus wird auf Mose zurück-, Mose aber auf Marx vorausinterpretiert, und dieser Interpretationsbogen wird nun überhaupt für die Lektüre der Bibel entscheidend, ob es sich um Eucharistie, um Reich Gottes, um Auferstehung oder auch um die Gestalt Jesu handelt. Der Vollzug der Symbole, d. h. die Feier der Sakramente, wird logischerweise in diese politische Dynamik einbezogen. So werden Bibel und Sakramente gewiß wieder aktuell, wenn auch ihr originaler Sinn kaum noch interessiert: Sie veranschaulichen und verstärken mit der Kraft symbolischen Geschehens eine geschichtliche Vision und eine politische Option. Der Einwand, daß man damit die Bibel ganz eindeutig verfälsche, bleibt wohl nicht zuletzt deswegen häufig wirkungslos, weil uns ihre textgetreue Lektüre in ein erbauliches Niemandsland zu entführen scheint, dessen Bezug zur erfahrenen Wirklichkeit unseres Lebens dunkel bleibt. So ist man zu guter Letzt bereit, eine offenkundig falsche Beziehung zwischen Bibel und Wirklichkeit einem ganz wirklichkeitslos scheinenden Bibelverständnis vorzuziehen.[6]

Wie sieht nun die Instruktion das biblische Zeugnis? Es ist klar, daß sie sich nicht die Umkehrung der Symbole zu eigen machen kann, in der die Grundlinie des biblischen Zeugnisses auf den Kopf gestellt wird. Sie geht den umgekehrten Weg und versucht, die innere Logik dieser Linie und das darin liegende Bild von Gott, Welt und Mensch zu verstehen. Natürlich muß sich der Text dabei auf Hinweise beschränken, die nach weiterer Entfaltung in der theologischen Arbeit rufen. Ich möchte hier nur versuchen, die Sicht des Exodus-Ereignisses etwas zu verdeutlichen. Wohin führt der Exodus? Was ist sein Ziel? Ist es einfach ein autonomer Staat für Israel, damit es endlich ein

5 Siehe dazu die Instruktion *Libertatis nuntius* X 14.

6 Instruktiv in dieser Hinsicht K. Füssel, Materialistische Lektüre der Bibel. In: J. Pfammater/F. Furger (Hrsg.), Theologische Berichte XIII. Methoden der Evangelienexegese. Einsiedeln 1985, S. 123-163.

Volk wie alle anderen Völker, mit eigener Regierung und eigenen Grenzen sei? Und wenn, welches ist die Art von Freiheit, die dieser Staat gewährt? Wenn ein autonomer Staat bereits automatisch ein freier Staat auch nach innen hin wäre, dann wäre das Befreiungsproblem für Lateinamerika nach der Lösung von der spanischen und portugiesischen Kolonialregierung bereits abgeschlossen gewesen. Aber so einfach ist es offenbar nicht. Auf welche Freiheit also zielte die Befreiung des Exodus? Für die Beantwortung dieser Frage ist die Beobachtung wichtig, daß Mose als Ziel des Auszugs in den Gesprächen mit dem Pharao keineswegs das Erobern eines eigenen Landes angibt, sondern das Aufsuchen einer Opferstätte, um Gott in der von ihm selbst gewollten Weise anzubeten.[7] Das Ziel des Exodus ist vor allem anderen und über alles andere hinaus der Sinai, d. h. der Bundesschluß mit Gott, aus dem das Gesetz für Israel hervorgeht. Das Ziel ist das Finden eines Rechts, das Gerechtigkeit gibt und so die rechten Beziehungen der Menschen untereinander und mit der ganzen Schöpfung aufbaut. Diese Beziehungen, die Gerechtigkeit und damit Freiheit für den Menschen sind, hängen aber am »Bund«, sie *sind* der Bund, d. h., sie können von Menschen allein nicht erdacht und nicht gestaltet werden; sie hängen an der Grundbeziehung, die alle anderen Beziehungen ordnet: an der Beziehung zu Gott. Man kann also durchaus sagen, das Ziel des Exodus sei die Freiheit gewesen, aber man muß hinzufügen, daß die Gestalt der Freiheit der Bund ist und die Realisierungsform der Freiheit das im Bundesgesetz beschriebene rechte Verhältnis der Menschen zueinander von ihrem rechten Verhältnis zu Gott her. Man könnte auch sagen, das Ziel des Exodus sei gewesen, Israel aus einer Sammlung von Stämmen zu einem Volk zu machen und ihm als Volk seine Freiheit und seine eigene Würde wie seine eigene Sendung in der Geschichte zu geben. Aber wiederum muß man dann mitdenken, daß eine Versammlung von Menschen »Volk« wird durch gemeinsames Recht und daß der Mensch nicht im Recht lebt, wenn er Gott gegenüber in einem Unrechtsverhältnis bleibt.

Von da aus kann man verstehen, daß das »Land« durchaus zu den Zielen des Exodus zählte: Zur Freiheit eines Volkes gehört ohne Zweifel auch das eigene Land. Aber zugleich wird sichtbar, daß in gewisser Hinsicht der Sinai dem Land übergeordnet bleibt. Denn wenn Israel in seinem Land den Sinai verliert, d. h. wenn es das Recht, den Bund zerstört und die Ordnung der Freiheit durch die Unordnung der Willkür ablöst, dann ist es hinter den Exodus wieder zurückgegangen; dann lebt es im eigenen Land und doch in Ägypten, weil es seine Freiheit von innen her zerstört. Das Exil bringt diesen schon vorangegangenen inneren Verlust der Freiheit durch den Verlust der

7 So Ex 5,3; vgl. 5,17; 8,21-24; 9,13 u. ö. Die enge Verbindung zwischen Land und Thora wird deutlich in Jos 1,7ff.; 22,5; 23,6 u. ö.

Gerechtigkeit nur äußerlich-politisch zur Anschauung. So muß man sagen, daß das eigentlich Befreiende am Exodus die Eröffnung des Bundes zwischen Gott und Mensch darstellt, der sich in der Thora konkretisiert, d. h. in Ordnungen der Gerechtigkeit, die die Gestalt der Freiheit sind. Dem entspricht es, daß der Exodus nicht etwa durch besondere Kühnheiten oder Tüchtigkeiten des Mose möglich wird, sondern durch ein religiöses Geschehen, das Pascha-Opfer, das ein vorweggenommener Kernbestand der Thora ist. Darin drückt sich ein in der Religionsgeschichte immer wieder begegnendes Urwissen der Menschheit darüber aus, daß Freiheit und Gemeinschaftsbildung letztlich weder durch Gewalt noch durch bloße Tüchtigkeit zu erreichen sind, sondern durch eine Liebe, die zum Opfer wird und die Menschen erst in ihrer Tiefe miteinander verbindet, weil sie sie die Dimension des Göttlichen berühren läßt. So ist im Kern des alttestamentlichen Befreiungsgeschehens ansatzweise das vorhanden, was dann in der Gestalt Jesu Christi offen hervortritt und von ihm her zur Mitte einer neuen Freiheitsgeschichte wird.

2. Die Universalisierung des Exodus durch Christus und ihre Konsequenzen

Dies im einzelnen zu entfalten, möchte ich mir hier versagen, so notwendig es auch wäre, diese Zusammenhänge dem modernen Bewußtsein neu zu erschließen. Begnügen wir uns hier damit, die Folgen ins Auge zu fassen, die Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi für die Freiheitsgeschichte der Menschheit hervorbrachten. Die geschichtlich am meisten ins Auge fallende Konsequenz bestand darin, daß nun der bisher auf Israel beschränkte »Bund« in erneuerter Form auf die ganze Menschheit ausgedehnt wurde. Der Sinai, transformiert durch die Gestalt Jesu Christi, wird allen Völkern zugeeignet, die nun in die Befreiungsgeschichte Israels eintreten und Erben dieser Geschichte werden. Wenn Sinai, Thora, Bund und Exodus ihrem Kern nach dasselbe sind, so können wir auch sagen: Der bisher auf Israel beschränkte und hier allerdings immer unfertig gebliebene Exodus wird nun Bestandteil aller Geschichte, die damit als ganze die Schwelle einer grundlegenden Befreiung überschreitet und Freiheitsgeschichte wird.

Dieser Vorgang der Universalisierung der Befreiungskräfte des Exodus/Sinai schließt aber ein, daß die Grundordnung der rechten Beziehungen, auf denen die Freiheit beruht, aus dem nationalen Recht Israels heraustritt und als Angebot an alle Völker mit keinem staatlichen Recht mehr identisch ist. Die religiöse Ordnung des Bundes kann in die verschiedensten staatlichen Ordnungen eintreten; sie fällt mit keiner davon zusammen: Ein neues Volk bildet sich heraus, das in allen Völkern Raum hat, sie nicht aufhebt, aber eine Kraft der Vereinigung und der Befreiung in ihnen allen bildet. Sagen wir es mit Ausdrücken, die uns geläufiger sind: Die Universalisierung des Bundes

hat zur Folge, daß in Zukunft religiöse und staatliche Gemeinschaft, Kirche und Staat nicht mehr identisch, sondern klar voneinander unterschieden sind. Von manchen wird diese Unterscheidung der zwei Ebenen der menschlichen Gesellschaft kritisiert, die die augenfälligste Form der christlichen Wende darstellt. Sie sagen: So hätte es nicht gehen dürfen, denn das bedeutet die Spiritualisierung der Religion. Sie zieht sich aus dem Politischen ins Innerliche zurück. Sie erreicht den politischen Raum nicht mehr. Man muß – so sagen sie – der christlichen Befreiung wieder die volle alttestamentliche Exodusdimension zurückgeben. Denn nur eine unmittelbar politische Befreiung ist wirkliche Befreiung. Sie greifen damit einen Einwand wieder auf, den schon der große Gegner der Christen im dritten Jahrhundert, Kelsos, formuliert hatte. Er hatte den Erlösungsanspruch der Christen verspottet und gesagt: Was hat euer Christus denn schon ausgerichtet? Rein gar nichts. Denn alles ist auf der Welt, wie es immer war. Wenn er eine wirkliche Befreiung hätte bringen wollen, dann hätte er einen Staat gründen müssen, er hätte Freiheit politisch bewirken müssen. Dieser Einwand war äußerst schwerwiegend in einer Zeit, in der das römische Reich – immer mehr von despotischen Kaisern regiert – zusehends als eine Macht der Unterdrückung erfahren wurde. Vor allem Origenes hat damals die Antwort der Christen auf diesen Vorwurf formuliert. Er sagt: Was wäre nun eigentlich geschehen, wenn Christus einen Staat begründet hätte? Entweder müßte dieser Staat seine Grenzen akzeptieren, dann käme er nur wenigen zugute. Oder aber er müßte versuchen, sich auszudehnen, dann wäre er gezwungen, zur Gewalt zu greifen und würde schnell allen anderen Staaten ähneln. Umgekehrt könnten auch seine Grenzen von neidischen Nachbarn bedroht werden, dann wäre er wiederum auf den Weg der Gewalt verwiesen. Ein Staat wäre eine Lösung für wenige und eine äußerst fragwürdige Lösung noch dazu. Nein, ein Erlöser mußte etwas ganz anderes tun. Er mußte eine Gesellschaft begründen, die überall leben kann. Er mußte eine Weise des Zusammenlebens, einen Raum der Wahrheit und der Freiheit schaffen, der an keine bestimmte staatliche Ordnung gebunden, sondern überall möglich ist – mit einem Wort: Er mußte eine Kirche gründen, und genau das hat er getan . . .[8]

Gerade das Bestehen einer nicht mit dem Staat zusammenfallenden neuen Gesellschaft ist ein grundlegender Faktor in der Befreiung der Menschen. Wo diese Unterscheidung zurückgenommen wird, geht ein wesentlicher Freiheitsraum verloren, denn nun muß der Staat wieder dazu übergehen, das Ganze des menschlichen Lebens zu regeln. Er zieht wieder den göttlichen Bereich an sich, weil er wieder zum Religionsträger wird, und er zerstört damit jene Freiheit des Gewissens, die auf dem Gegenüber der neuen Gesellschaft des Glaubens zum Staat beruht. Die Unterscheidung zwischen

8 Vgl. E. von Ivanka, Rhomäerreich und Gottesvolk. Freiburg/München 1968, S. 161-165.

der universalen religiösen Gemeinschaft und der notwendigerweise immer partikulären staatlichen Gemeinschaft, die demnach Folge des Christentums ist, bedeutet aber keineswegs eine vollständige Trennung der beiden Bereiche, so daß sich nun Religion ins bloß Geistliche zurückzöge und der Staat umgekehrt in einen rein politischen Pragmatismus ohne ethische Orientierung verwiesen wäre. Richtig ist, daß die Kirche nicht unmittelbar die politischen Ordnungen vorgibt. In den wechselnden Zeiten die beste Antwort zu finden, ist nun der Freiheit der Vernunft aufgetragen. Daß sie im politischen Bereich in ihr volles Recht gesetzt wird und politische Lösungen nicht anders als in der gemeinschaftlichen Anstrengung der praktischen Vernunft zu suchen sind, ist einer der Aspekte der christlichen Befreiung, der Trennung von religiöser und staatlicher Gesellschaft. Aber diese Vernunft ist nun doch nicht einfach orientierungslos gelassen. Auch wenn das Gesetz vom Sinai, das Israel die Ordnungen der Gemeinschaft, das befreiende Beziehungsgefüge vorgezeichnet hatte, nun kein staatliches Gesetz mehr ist, so bleibt es eine orientierende sittliche Kraft, die im Licht der Botschaft Jesu gereinigt und vertieft ist. Aus ihr resultiert die Praxis des Glaubens, die zugleich die grundlegenden sittlichen Imperative für den Aufbau der menschlichen Gesellschaft vorzeichnet. Weil die Praxis des Glaubens vom Wort Gottes her auf die Vernunft hin offen steht, ist sie entfaltungsfähig mit dem Fortgang der menschlichen Geschichte, der sie doch zugleich vom Kern des befreienden Aufbruchs, des christlichen Exodus her, immer vorausbleibt. Die katholische Soziallehre ist die wissenschaftliche Entfaltung dieser Orientierungen, die aus den unverlierbaren Grundlagen des Glaubens und seinen wachsenden Erfahrungen mit der Praxis der Geschichte resultieren. Sie ist daher weit mehr als Appell an den guten Willen des einzelnen; sie ist ein geschichtliches Programm, das aus einem Grundverständnis der menschlichen Geschichte kommt, aber nicht ideologisch festgelegt, sondern steter rationaler Entfaltung offen ist.

3. Politische Rationalität – Utopie – Verheißung

Der Realismus der christlichen Soziallehre zeigt sich am augenfälligsten darin, daß sie kein irdisches Paradies, keine unumkehrbar und endgültig positive Gesellschaft innerhalb dieser Geschichte verheißt. Das wird wiederum von vielen kritisiert: Der große Schwung der Utopie scheint zu fehlen, alles auf einen etwas resigniert anmutenden Realismus zurückgeschnitten. Aber was nützt der utopische Schwung, wenn er den Menschen für eine Verheißung mißbraucht, die sich am Ende als trügerisch erweisen muß, weil ihre Voraussetzungen nicht wahr sind? Wir hatten vorhin schon festgestellt, daß eine unumkehrbar positive, endgültige Gesellschaft voraussetzen würde, daß die Freiheit des Menschen stillgelegt ist. Sie ginge von der Voraussetzung

aus, daß nicht der Mensch die Strukturen bestimmt, sondern die Strukturen den Menschen, und daß er notwendig gut handeln muß, wenn die Strukturen richtig sind. Seine Freiheit besteht dann in einer Notwendigkeit, nicht anders zu können. Das Glück wird ihm von außen aufgenötigt. Eine solche endgültig befreite Gesellschaft wäre deshalb die endgültige Sklaverei. Wenn aber der Mensch frei bleibt, dann gibt es einen endgültigen Zustand innerhalb der Geschichte nicht. Dann muß seine Freiheit immer wieder angeleitet werden, den rechten Weg zu finden. Dementsprechend kennt die Katholische Soziallehre keine Utopie, wohl aber entwickelt sie Modelle bestmöglicher Gestaltung der menschlichen Dinge in einer gegebenen geschichtlichen Situation. Darum lehnt sie den Mythos der Revolution ab und sucht den Weg der Reformen, der selbst gewaltsamen Widerstand in Extremsituationen nicht gänzlich ausschließt, aber sich dagegen verwahrt, die Revolution als Deus ex machina anzuerkennen, aus dem unerklärlicherweise eines Tages der neue Mensch und die neue Gesellschaft hervorgehen soll.[9]

An diesem Punkt sind wir unweigerlich zu dem Problem zurückgeleitet, das wir vorhin einstweilen liegengelassen hatten: Es war die Frage aufgetaucht, ob nicht die so geschilderte Katholische Soziallehre gar zu pragmatisch und zu realistisch sei – die Frage, welche Stelle eigentlich Gott darin einnehme. Ein erstes Stück einer Antwort ist uns inzwischen schon begegnet, denn es zeigte sich, daß die Katholische Soziallehre von den Orientierungen der Praxis des Glaubens lebt und daß diese Praxis nicht einfach Selbsterdachtes ist, sondern in ihrem Kern aus der Begegnung mit dem alten und mit dem neuen Sinai, dem Sinai Israels und dem Berg Jesu Christi, resultiert. Aber diese eher rückwärts, in die vergangene Geschichte des Glaubens gewandte Perspektive ist nicht das Ganze. Eine nach vorwärts gerichtete Schau gehört mit dazu. Der christliche Glaube kennt zwar keine innergeschichtliche Utopie, aber er kennt eine Verheißung: die Auferstehung der Toten, das Gericht und Gottes Reich. Das klingt nun ohne Zweifel für den Menschen von heute sehr mythologisch. Aber es ist viel vernünftiger als die Vermischung von Politik und Eschatologie in einer innergeschichtlichen Utopie.[10] Die Trennung beider in einen geschichtlichen Auftrag, der im Licht des Glaubens neue Dimensionen und Möglichkeiten empfängt einerseits, und in eine von Gott selbst zu schaffende neue Welt, ist logischer und angemessener. Keine Revolution kann einen neuen Menschen schaffen – das wird immer nur Zwang sein; aber Gott kann ihn schaffen, von innen her. Daß wir dies erwarten dürfen, gibt auch dem innergeschichtlichen Handeln eine neue

9 Vgl. zu den hier berührten Fragen H. Kuhn, Der Staat. München 1967, bes. S. 63-135; 315-341. Zum Begriff der Revolution ders., Die Kirche im Zeitalter der Kulturrevolution. Graz 1985, S. 30-73.

10 Vgl. J. Ratzinger, Eschatologie und Utopie. In dieser Zeitschrift 2/77, S. 97-110.

Hoffnung. Vor allem aber ist keine Antwort auf die Fragen nach Gerechtigkeit und Freiheit zureichend, die das Todesproblem ausläßt. Wenn nur eine nicht absehbare Zukunft einmal Gerechtigkeit bringen wird, dann sind alle Toten der Geschichte zuvor Betrogene. Es nützt ihnen gar nichts, daß man ihnen sagt, sie hätten an der Vorbereitung der Befreiung mitgewirkt und seien insofern in sie eingegangen. Sie sind gerade nicht in sie eingegangen, sondern aus der Geschichte ausgegangen, ohne Gerechtigkeit empfangen zu haben. Das Maß des Unrechts bleibt dann immer unendlich größer als das Maß des Rechts. Deswegen hat ein so konsequenter marxistischer Denker wie Th. Adorno gesagt, wenn es Gerechtigkeit geben solle, müsse es auch Gerechtigkeit für die Toten sein.[11] Eine Befreiung, die im Tod ihre endgültige Grenze findet, ist keine wirkliche Befreiung. Ohne die Lösung der Todesfrage wird alles andere irreal und widersprüchlich. Darum ist der Glaube an die Auferstehung der Toten der Punkt, von dem aus überhaupt erst Gerechtigkeit für die Geschichte gedacht und sinnvoll für sie gekämpft werden kann. Nur wenn es die Auferstehung der Toten gibt, ist es sinnvoll, für die Gerechtigkeit auch zu sterben. Denn nur dann ist Gerechtigkeit mehr als Macht; nur dann ist sie Wirklichkeit, sonst bleibt sie bloße Idee. Darum ist auch die Gewißheit eines Weltgerichts von höchster praktischer Bedeutung. Das Wissen um das Gericht war die Jahrhunderte hindurch immer wieder die Kraft, die die Mächtigen in die Schranken wies. Wir alle stehen unter diesem Maßstab, jeder – das ist die Gleichheit der Menschen, der sich niemand entziehen kann. Das Gericht enthebt uns daher nicht der Bemühung, Gerechtigkeit in der Geschichte zu schaffen; es gibt dieser Bemühung erst einen Sinn und entzieht ihre Verpflichtung jeder Beliebigkeit. So ist auch das Reich Gottes nicht einfach eine unbestimmte Zukunft. Nur wenn wir in unserem Leben jetzt schon dem Reich zugehören, werden wir ihm auch dann zugehören. Nicht der eschatologische Glaube entrückt das Reich in die Zukunft, sondern die Utopie tut es, denn ihre Zukunft hat keine Gegenwart, und ihre Stunde kommt nie.

Schlussbemerkung: Gottähnlichkeit und Freiheit

Ein Letztes müssen wir noch hinzufügen. Wir hatten gesagt, im anarchischen Freiheitsbegriff wolle der Mensch der Gott werden, den es außerhalb seiner nicht mehr geben soll. Bedeutet nun der Realismus der christlichen Freiheitsidee, daß der Mensch sich resigniert in seine Endlichkeit zurückzieht und nur noch Mensch sein will? Keineswegs. Im Licht der christlichen Gotteserfahrung wird sichtbar, daß die unumschränkte Beliebigkeit des Alles-Könnens

11 Th. W. Adorno, Negative Dialektik. Frankfurt 1966, S. 205; vgl. J. Ratzinger, Eschatologie. Regensburg 1977, S. 159.

einen Götzen zum Modell hat und nicht Gott. Der wirkliche Gott ist Selbstbindung in dreifaltiger Liebe und so die reine Freiheit. Dieses Gottes Bild zu sein, »zu werden wie er«, ist des Menschen Berufung.[12] Der Mensch ist nicht unübersteiglich in seine Endlichkeit eingeschlossen. Gewiß, er muß zunächst seine Endlichkeit anzunehmen lernen. Er muß anerkennen, daß er nicht autark und nicht autonom ist. Er muß die Lüge der Beziehungslosigkeit und der Beliebigkeit aufgeben. Er muß ja sagen zu seiner Bedürftigkeit, ja zum anderen, ja zur Schöpfung, ja zur Grenze und zur Weisung seines eigenen Wesens. Frei ist noch nicht, wer bloß zwischen Beliebigem wählen kann. Frei ist nur, wer die Maße seines Tuns allein von innen her nimmt und keinem äußeren Zwang zu gehorchen braucht. Frei ist darum, wer mit seinem Wesen eins geworden ist, eins mit der Wahrheit selbst. Denn wer eins ist mit der Wahrheit, handelt nicht mehr nach äußeren Notwendigkeiten und Zwängen; in ihm sind Wesen, Wollen und Tun zur Deckung gelangt. Auf diese Weise kann der Mensch im Endlichen das Unendliche berühren, sich ihm verbinden und so, gerade in der Anerkennung der Grenze, selbst unendlich werden. So wird am Schluß noch einmal sichtbar, daß christliche Freiheitslehre nicht ein kleinlicher Moralismus ist. Sie ist geleitet von einer umfassenden Vision des Menschen, sie sieht den Menschen in einer geschichtlichen und zugleich alle Geschichte überschreitenden Perspektive. Die Instruktion über die christliche Freiheit und Befreiung möchte eine Hilfe sein, diese Perspektive neu zu entdecken, um sie in ihrer ganzen Kraft in unserer Gegenwart zur Wirkung zu bringen.

12 Zur Gottebenbildlichkeit des Menschen J. Auer, Die Welt – Gottes Schöpfung. Kleine katholische Dogmatik III. Regensburg 1975, S. 217-227; J. Ratzinger, Im Anfang schuf Gott. München 1986, S. 38-41.

Anmerkungen zu Problemen und Fragen der Befreiungstheologie

Von Filippo Santoro

1. Die Ausgangssituation

Am Anfang der Befreiungstheologie steht vor aller kritischen, sozio-analytischen und theologischen Reflexion eine Bewegung der Solidarität angesichts der Lage, in der Armut und Hoffnungslosigkeit das Leben von Millionen von Menschen bestimmen. Soziologische Überlegungen und analytische Pläne folgen diesem ersten Innewerden, das die Betroffenheit vieler Gläubigen auslöst. Sie geschehen jedoch nicht, um eine Theologie (noch weniger um eine Wissenschaftstheorie) zu entwickeln, sondern um Stellung zu nehmen: Was tun angesichts dieser unmenschlichen Wirklichkeit? Wie Energien für diese dringende Aufgabe mobilisieren?

Diese Fragen fanden gegen Ende der fünfziger Jahre mit der Krise des nur auf Entwicklung gerichteten Denkens und durch das Bewußtwerden, daß den lateinamerikanischen Völkern eine kulturelle, soziale und wirtschaftliche Bedeutung fehle, ein weites Echo in vielen gebildeten Kreisen.

So entwickelt man die Theorie der Dependenz, wonach eine Wirtschaft, deren Markt von außen her bestimmt ist, die Volkswirtschaft nur dahinvegetieren lasse.[1] Man setzt auf eine wirtschaftliche und sozio-politische Entwicklung nicht nach dem Modell moderner europäischer Technisierung, sondern nach eigenen unabhängigen Gesichtspunkten. Der Dependenz antwortet man mit einer neuen Orientierung und einem neuen Wort: Befreiung. In der Soziologie entfernt man sich von der funktionalistischen Linie Nordamerikas und läßt sich vom Marxismus als Gesellschaftswissenschaft leiten.

In der Kirche übernehmen Laien, Priester und Bischöfe den Begriff »Befreiung« und weiten ihn zur prophetischen Verwerfung der Ungerechtigkeit und zur Option für die Unterdrückten aus. Die zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats von Medellín 1968 heißt diesen Sprachgebrauch gut.

Wir stehen damit vor einer großen Mobilisierung des christlichen Gewissens angesichts des Hungers, der Armut und der Hoffnungslosigkeit. Von ihrer Qualität und ihrem Sinn hängt das Schicksal der Befreiungstheologie und ihrer Zukunft ab.

---

1 Vgl. C. Mendes, Nacionálismo e Desenvolvimento. Rio de Janeiro 1963. Vgl. Theotonio dos Santos, La crisi de la teoria del desarollo y las relaciones de dependencia en America Latina. In: La dependencia politico-economico de America Latina. Mexico 1969, veröffentlicht im »Boletin«, Okt. 1968.

2. Die Antwort der Kirche

Ausgehend vom positiven Einfluß des Zweiten Vatikanischen Konzils und den verschiedenen fortschrittlichen Strömungen der Theologie jener Jahre in Europa (Theologie der irdischen Wirklichkeiten, politische Theologie, Theologie der Hoffnung) richtete sich die Aufmerksamkeit der Theologie auf das Thema vom Heil. Man versteht darunter das befreiende Handeln Gottes in der Geschichte. Christus ist die Mitte dieses Heils. Sinn der durch ihn herbeigeführten Erlösung ist die Erschaffung eines neuen Menschen in seiner gesamten Existenz. So gesehen, kann sich die Kirche nicht einer Verantwortung der Geschichte gegenüber entledigen: Das Heil, dessen Trägerin sie ist, läßt sie voll Sorge auf den »Ruf der Armen« horchen. Es drängt zu einer Stellungnahme, die sich auf die verschiedensten Weisen ausdrücken kann. Entweder stellt sich das Heil der Herausforderung einer Situation und nimmt sie so an, wie es der in der Kirche gegenwärtigen Wirklichkeit Christi entspricht, oder aber man stürzt sich – indem der Inhalt der christlichen Botschaft als selbstverständlich vorausgesetzt und nur als erster Anstoß betrachtet wird – in die Situation mit dem Ungestüm dessen, der entschlossen ist, die Wirklichkeit nach seinen Möglichkeiten zu verändern, ohne sich voll und ganz den Ausgangspunkt deutlich zu machen.

Beiden Ansichten gemeinsam ist die Überzeugung, daß das Christentum die Aufgabe habe, die Wirklichkeit zu verändern und den Menschen menschlicher zu machen, und daß das Heil in Christus nicht weniger auf die Gegenwart gerichtet ist als auf die Endzeit. Aber wie läuft das in der Zeit ab? Handelt es sich da um ein neues vom Geist des Auferstandenen geschaffenes geschichtliches Subjekt oder einfach um eine Verkündigung, die den Menschen sensibel macht und zur Aktion anregt, ohne diese Sensibilität mit einem neuen Subjektsein zu verbinden, mit einem neuen Ich, das vorher nicht war?

Wäre das zweite der Fall, dann gäbe der christliche Glaube nur Anstoß zu einem in davon unabhängigen innerweltlichen Analysen und Methoden wirkenden Einsatz. Das Christentum wäre nichts anderes als ein ethischer zur Aktion treibender Impuls. Darüber muß man sich ganz klar werden, weil die christliche Existenz in ihrem Ursprung und ihrer Entfaltung auf dem Spiel steht. Aller Hinweis auf die Schrift und alles Betonen der befreienden Kraft des Wortes, die nicht die geschichtliche Wirklichkeit der in der Taufe geschehenen neuen Geburt und der Zugehörigkeit zur Kirche wahren, sind wertlos, weil sie nicht die Existenz einer in der Geschichte neuen Wirklichkeit herausheben. Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: eine ethische Mobilisierung angesichts von Ungerechtigkeit entsteht in jedem wahren Menschen. Leid und Hoffnungslosigkeit fordern jeden, der dafür ein Gespür hat. Dazu braucht man weder die Offenbarung noch den christlichen Glau-

ben. Auch ein auf Analyse und Praxis aufbauender Aktionsplan kann legitim von der Offenbarung absehen.

Der christliche Glaube kann jedoch nicht einfach auf einen ethischen Impuls reduziert werden, der sich der Instrumente und Analysen bedient, die die Situation zur Lösung bestimmter Probleme anbietet. Unverzichtbar ist die Bestimmung des Subjekts eines solchen Handelns und seiner Dynamik. Wird das übersehen, so bewegen sich sowohl der ursprüngliche zur Solidarität treibende Impuls und noch mehr die auf Veränderung zielende Aktion nur innerhalb des Horizonts allgemeinen menschlichen Empfindens, das Lösungen angesichts einer dramatischen Wirklichkeit sucht. Der Horizont der Offenbarung würde so in den Horizont der Geschichte eingeschlossen. Der Ort, in dem das Heil des Menschen zu wirken wäre, wäre die Geschichte als solche. Die Wirklichkeit Christi und der Offenbarung trüge nichts dazu bei. Man verbreitet sich in einigen Richtungen der Befreiungstheologie ganz gewiß ausführlich über die befreiende Dimension der Heiligen Schrift und der Geschichte in der Liturgie, bei Feiern und gemeinsamem Studium. Aber das christliche geschichtliche Subjekt und die Dynamik, mit der es sich der Wirklichkeit zuwendet, bleiben ganz unbestimmt.

3. Offenbarung und Heil

Auf einem noch spezifischer theologischen Gebiet findet sich bei vielen Befreiungstheologen im Gefolge europäischen Denkens eine ausgeprägte Unterscheidung von Offenbarung, Inkarnation, christlichem Glauben und Kirche auf der einen Seite und Heil auf der anderen.[2] Jene sind die Hermeneutik für das, was im zweiten geschieht, dessen Heilsbedeutung im Gang der Geschichte zu erkennen die Aufgabe des christlichen Glaubens ist. Das Heil entwickelt sich in der Geschichte durch den Prozeß der Selbstbefreiung des Menschen. Der Glaube ist der Hermeneut dieses Heils. Er erkennt darin das Charakteristische und dessen übernatürliche Bedeutung. Die Offenbarung ist Erkenntnistheorie des geschichtlichen Geschehens. Sie hat kein eigenes objektives Gewicht gegenüber der Geschichte und ihrem Lauf. Wir stehen damit – ob wir es wollen oder nicht – vor einer säkularisierten Verkürzung des Christentums: Das Heil verwirklicht sich in der Dynamik der menschlichen Geschichte, auf die es letztlich reduziert wird. Der Glaube wird als ausgehend von der Erfahrung des geschichtlichen Geschehens gedacht und in seinem Kern darauf zurückgeführt.

2 In diesem Sinne vgl. die Arbeit von Cl. Boff, Teologia e Prática. Teologia do politico e suas mediações. Petropolis 1978.

4. Im Horizont der marxistischen Gesellschaftsanalyse

»Die Besonderheit der Befreiungstheologie, die sie von allen übrigen Theologien von heute unterscheidet, besteht genau darin: Sie versucht die Totalität des Glaubens von der Praxis der Befreiung her zu durchdenken . . .«[3] »Durch die Einordnung in die Praxis der Befreiung von den geschichtlichen Unterdrückungen entdecken die Christen die heute, doch seit eh und je befreiende Dimension der christlichen Botschaft«.[4]

Der Vorrang der Praxis[5] ist also das charakteristische Moment der Befreiungstheologie gegenüber allen anderen theologischen Strömungen, besonders gegenüber den progressistischen Theologien Europas. Tatsächlich hat die Aufwertung der Geschichte, der irdischen Wirklichkeiten und der Politik in diesen Theologien die Grundlagen der kapitalistischen Gesellschaft und die sozio-ökonomische Praxis, in der sie verankert sind, nicht erschüttert. Die Befreiungstheologie bricht mit all dem, was sie als idealistische Voraussetzung bezeichnet.[6]

Wir finden uns damit im geistigen Horizont der marxistischen Dialektik vor, weil die Praxis, deren Vorrang behauptet wird, nicht die vom Glauben erleuchtete, sondern die geschichtliche Praxis als solche ist. Zwar spricht Gutiérrez in seinen ersten Schriften von »einer kritischen Reflexion über die Präsenz und Aktion der Kirche in der Welt im Licht des Glaubens«.[7] Aber sehr bald sieht er den Ursprung der Theologie ausschließlich in der geschichtlichen Praxis. In seiner »Theologie der Befreiung«[8] spricht er von der kritischen Reflexion auf die geschichtliche Praxis im Licht des Wortes Gottes. Noch klarer und unzweideutiger ist der Titel der Schrift von H. Assman: »Theologie von der Praxis der Befreiung her«.[9] Dieses »von der Befreiung her« bezeichnet den entscheidenden Punkt, von dem diese Theologie abzuleiten ist.

Man schließt zwar des öfteren nicht aus, daß auch die Praxis des Glaubens und das Leben der Kirche am Anfang dieser Theologie stehen, doch tun sie das nur, insofern sie ganz allgemein im geschichtlichen Handeln wirksam werden, wodurch – und das ist neu gegenüber der gesamten alten und neuen

---

3 L. und Cl. Boff, Teologia da libertação no debate atual. Petropolis 1985, S. 61.

4 Ebd., S. 63.

5 Vgl. H. Assman, Opresión - Liberación. Desafio a los Cristianos. Montevideo 1971. S. 117-118; J. L. Segundo, Problematica de la idea de Dios y de la liberación del hombre. ISAL. Buenos Aires 1970. S. 6f.; G. Gutiérrez, Teologia de la liberación. Salamanca 1972, S. 295f.

6 G. Gutiérrez, The meaning of the development. (Notes on a theology of liberation.) In: In Search of a Theology of Development A. Sodepax Report. Genf 1969, S. 118ff.

7 Lima 1981. Zitiert nach ed. Sigueme. Salamanca 1972, S. 38ff.

8 Salamanca 1983.

9 L. und Cl. Boff, a.a.O., S. 71.

Theologie Europas – das theologische Denken bestimmt wird. Die vom historischen Materialismus bestimmte geschichtliche Interpretation der Gesellschaft wird der Horizont für das Verständnis der Theologie ganz allgemein und der christlichen Befreiung im besonderen.

Die Geschichte wird von allem von einem innerweltlichen Gesichtspunkt her gesehen, von dem der sozio-historischen Wissenschaften her und entsprechend dem durch die marxistische Analyse vermittelten Verständnis der Situation in Lateinamerika. Nicht das Leben des Glaubens (einer von gläubigen Subjekt her bestimmten Praxis), sondern die geschichtliche Praxis steht am Anfang der theologischen Reflexion und des Engagements der Christen. Die deutliche Entleerung des Theologischen ins Innerweltliche machen diesen Vorgang verdächtig.

Im Fall der Befreiungstheologie sieht sich der christliche Glaube vor eine schon vollzogene Synthese gestellt und kann einer bereits gegebenen Sicht des Wirklichen höchstens eine andere Sinnrichtung geben.

Vor allem nach der Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Aspekten der Theologie der Befreiung gab es oft Äußerungen, daß man vom Marxismus nur eine bestimmte Analyse des historischen Materialismus übernehme und nicht den dialektischen Materialismus, der durch den Atheismus gekennzeichnet sei. Man sprach von einer »teilweisen« und nur instrumentalen Übernahme; denn eine Sache sei der historische und positive Marxismus (die »Marxologie«), eine andere der theoretische Marxismus, »insofern er eine Analyse ist«.[10]

Man zitiert vor allem Gramsci und Althusser, um zu zeigen, daß man den Marxismus nicht als geschlossene Einheit ansehen könne. Aber gerade die Zitate zeigen, daß trotz aller Unterschiede doch eine volle Übereinstimmung zwischen Marxismus und Neomarxismus hinsichtlich des Atheismus besteht. Auch verwundert es, wenn vom Marxismus als einer reinen Gesellschaftstheorie gesprochen wird, ohne seiner realen Verwirklichung Rechnung zu tragen. Dort wo er tatsächlich verwirklicht ist, gibt er sich als eine Philosophie (Theorie) der Praxis, und diese hat den Vorrang vor der Theorie und bestimmt sie. Wo sich der Marxismus in seinen geschichtlichen, die elementaren Menschenrechte verachtenden Verwirklichungen durchgesetzt hat, haben sich auch seine Theorien durchgesetzt, und das zeigt, daß dieser Weg ungangbar ist.

Wenn man mit der jüngsten Veröffentlichung von Gutiérrez sagt: »Wenn es Begegnungen gibt, dann zwischen Theologie und Sozialwissenschaften und nicht zwischen Theologie und marxistischer Analyse, es sei denn für jene Elemente, die sich in den heutigen Sozialwissenschaften finden, vor allem,

10 G. Gutiérrez, Teologia y ciencias sociales. In: Iglesia Viva. 116/117, 1985, S. 227.

wie sie sich in Lateinamerika stellen«,[11] so handelt es sich entweder um eine reine Wortklauberei oder aber man kann nicht mehr von einer Verwendung der marxistischen Gesellschaftsanalyse sprechen, weil der Marxismus angesichts nicht-marxistischer Elemente in der Analyse seine innere Logik verloren hat. Marxistische Analyse schließt immer eine Gesamtkonzeption der Wirklichkeit ein. Ohne sie finden wir uns nicht mehr vor »Elementen der heutigen Sozialwissenschaften«, sondern nur mehr vor solchen verschiedener Herkunft. Hier bedarf es einer gründlichen Säuberung der zuinnerst dem Marxismus und seiner Erkenntnistheorie verbundenen Sprache und ihres Denkens mit ihrem Anspruch – übrigens allen Formen des Positivismus eigen –, eine auf einer rein naturalistischen Grundlage beruhenden Gesamtsicht des Menschen zu bieten.

Aber die Kritik an einem nur auf Gegenständliches gerichtetes Wissen und die Diskussion innerhalb der Wissenschaft, die in ihrer neo-positivistischen Form die Trennung von Wissen und Leben sanktioniert (die vielen Seiten des menschlichen Subjektseins kann man in der formalistischen Sprache dieser Wissenschaft nicht ausdrücken), führen dazu, einen anderen Weg einzuschlagen.

Unter gebührender Berücksichtigung der Praxis und der Geschichte (und nicht nur des Seins und des Ideals, der Theorie, wie das oft bei Katholiken geschieht) kann es kein nur auf einer naturalistisch-objektivistischen Basis beruhendes Modell von Gesellschaftswissenschaft geben. Der Bezug auf die Transzendenz der Person als das wahre Element, das die Vielfalt der Erkenntnisse der verschiedenen Wissenschaften in die eine Verantwortung für den Menschen eint, ist unverzichtbar.

In diesem Sinn bringt es Licht, wenn man die Anregung Karol Wojtylas (Person und Tat) aufnimmt, der eine Philosophie des Subjektseins und des Handelns entwickelt, ohne eine Seinsphilosophie aufzugeben, und der damit den rein gegenständlichen Aspekt der Praxis überwindet, in der der Mensch die Natur und die sozio-ökonomische Situation verändert. Die Synthese zwischen objektivem und subjektivem Sinn der Arbeit in der Enzyklika Johannes Pauls II. »Laborem exercens« klärt auch auf dem wirtschaftlichen und sozialen Hintergrund die Frage, in der sich der Mensch als Mensch verwirklicht.

Hier steht ein Problem an, das viele Befreiungstheologen – darunter auch die von uns zitierten – absichtlich beiseite schieben: die philosophische Anthropologie. Gefragt ist der unmittelbare Übergang der Theologie in die Sozialwissenschaften, um das Engagement des Christen in der Geschichte und in der Welt zu bestimmen.

---

11 Vgl. die gesamte Frage bei M. Horkheimer, Kritische Theorie. Frankfurt 1968.

Als Reaktion gegen die Abstraktheit der Philosophie, gegen die Spekulationen oder gegen die Tendenz zu ihnen und wegen der in der Dritten Welt bestehenden Konjunktur entscheidet man sich für empirische und positivistische Analysen.[12] Von daher wird jeder Versuch einer anderen Annäherung als der durch die Sozialwissenschaften unter marxistischem Schlüssel als nicht-analytisch oder idealistisch angesehen. Aber wenn einerseits das christliche Denken bei Spekulationen immer einen sicheren Halt hatte, so nimmt der andere Standpunkt die Herausforderung der Veränderung und der Geschichte ohne ein kritisches, dem Vorhaben gewachsenes Urteil an. So übersieht man unweigerlich das Subjektsein, und es kommt zu einer Zerstörung des Menschlichen, das man befreien wollte.

Dagegen ist an eine Anthropologie zu denken, die in der Transzendenz der handelnden, sich in der Geschichte verwirklichenden Person gründet und den Menschen dazu führt, mehr Mensch zu sein. Diese Anthropologie ist das kritische Instrument, mit dem die geschichtliche Praxis in ihrem Wert für die Menschwerdung und das grundlegende Verständnis für gesellschaftliche Veränderungen zu beurteilen sind.

5. *Das Thema »Erfahrung«*

Auf diesem Hintergrund ist eine Überlegung zum Thema »Erfahrung« von grundlegender Bedeutung. Die Unterscheidung von »Erfahrung« und »Glaubenserfahrung« verdient eine besondere Vertiefung, weil sie einerseits die Zweideutigkeit in vielen Befreiungstheologien sichtbar macht, anderseits, indem sie sich der Herausforderung durch die lateinamerikanische Wirklichkeit stellt, sowohl auf der Ebene der Praxis wie der Erkenntnis eine legitime Entfaltung der Befreiung innerhalb des Glaubens ermöglicht.

Von Glaubenserfahrung sprechen heißt sagen, daß der Mensch in seiner Welt die verschiedensten Erfahrungen macht, unter denen eine ist, die allen anderen ähnlich ist und die sich doch als jene darstellt, die alle anderen erklärt. Sie bietet einen Gesichtspunkt, der tiefer ist als die reine und schlichte soziologische Analyse der Wirklichkeit. Ein neues Element tritt ein, das von sich sagt, die Wirklichkeit tiefer und endgültiger zu deuten: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben«. Es handelt sich um ein Ordnungselement, das allen Gesichtspunkten die rechte Ausrichtung gibt: Es ist das synthetische Element der Erfahrung.

Das Christentum wahrt in seiner Geschichtlichkeit den Charakter des Tatsächlichen der Erfahrung. Zugleich läßt es im Geschehen eine neue Dimension und eine neue, vorher nicht gekannte Tiefe sichtbar werden. Es

12 Vgl. Cl. Boff, a.a.O., S. 42-51 (Paragraph 2 und 3).

liegt das Phänomen einer Einsicht vor, die im empirisch Seienden die Erkenntnis des Seins gewinnt, das sich als Ereignis mitteilt.[13]

Ein solches Geschehen stellt eine »Offenbarung« dar, die die Zeichen ihrer Evidenz in sich trägt und keiner von außen kommenden Rechtfertigung bedarf, um angenommen zu werden. Wir stehen hier – im Fall der geschichtlichen christlichen Erfahrung – vor einer »Selbstpräsentation« Christi, der uns einlädt, seine die Existenz verändernde und befreiende Kraft zu erkunden und festzustellen. Der Mensch ist eingeladen auf einen Weg, der nicht mehr weiter auf das verstandesmäßige Erkennen und seine formalen Kategorien rückführbar ist. Darum ist auch die Unmöglichkeit einer »Eidetik a priori« des christlichen Geschehens offenkundig. Man kann ein Ereignis, das sich dem Horizont philosophischen Verstehens entzieht, nicht darauf zurückführen und zugleich die Möglichkeit seiner Erfahrung bejahen.[14]

Nicht zurückführbar auf philosophisches Verstehen in eindeutigen Begriffen, ist das Christentum genauso unzurückführbar auf die analytischen Kategorien der Sozialwissenschaften. Diese können die Ursprünglichkeit des Christentums nicht übersehen und noch weniger sich anmaßen, seinen geschichtlichen Charakter zu bestimmen.

Von daher dürfte es klar sein, daß man keine Rücksicht auf die Originalität des Christentums nimmt, wenn man es von der Praxis her aufschlüsseln wollte. Das wäre der Fall, wenn das Christentum von der marxistischen Analyse und vom revolutionären Engagement her verstanden würde. Damit könnte der Glaube eine vorgefaßte Sicht nicht mehr in Frage stellen, gleichwohl würde er vorgeben, sie zu beurteilen und seine Bedenken anzumelden.

Die Art und Weise, wie der christliche Glaube in seiner Ursprünglichkeit in der Zeit fortdauert, ist durch ihn selbst bestimmt. Die christliche Erfahrung »hat ihre eigenen Kriterien, die mit ihr eine Einheit bilden. Sie verwirklicht sich in der kirchlichen Gemeinschaft, die ihr Lebensraum und ihr inneres Maß ist«.[15]

Die Sichtbarkeit und das Geheimnis, die die Kirche ausmachen, ermöglichen es, daß der Mensch hier und jetzt einem Element begegnet, das seine gesamte geschichtliche Erfahrung erleuchtet und formt und so zu einer »christlichen Erfahrung« macht. Ein neuer Gesichtspunkt, eine Perspektive, die den grundlegenden Bedürfnissen des Menschen und den geschichtlich-sozialen Herausforderungen der Existenz im Sinne Christi begegnen kann.

---

13 Vgl. A. Bertuletti, Il concetto di esperienza nel dibattito fundamentale della teologia contemporanea. In: Teologia N. 4, 1980; vgl. auch die ganze Nummer 2 (Juli 1982) von »Teologia«: L'appello all'esperienza nella Teologia Contemporanea.

14 Vgl. F. Santoro, La comunitá condicione della fede. Mailand 1977, S. 129-157 und besonders S. 130 mit Bezug auf P. Ricœur.

15 J. Mouroux, Esperienza Religiosa. In: Sacramentum Mundi. It. Ausg., Bd. 3, S. 601.

6. Anthropologie und Ekklesiologie

In der kirchlichen Erfahrung erscheint die Anthropologie aufs engste mit der Christologie verbunden. Sie ist der Ort, von dem aus man nachprüfen kann, ob die Botschaft des Christentums auf die Erwartungen und Hoffnungen des Menschen eine Antwort gibt.

Die eigentliche Herausforderung für jede Anthropologie besteht darin, ein solches Bild vom Menschen zu vermitteln, das diesem umfassend und grundlegend das Heil aufzeigt. Es geht heute entscheidend um Heil oder Zerstörung des Humanum in der Welt. Das Problem der Armut und des Hungers zeigt das unwiderlegbar. Aber das Drama hat noch radikalere Seiten.

Der heutige soziale Konflikt weist auf einen tieferen im Sein des Menschen selbst liegenden Konflikt hin. Eine christliche Anthropologie muß jene Ebene menschlicher Existenz im Auge haben, von der aus sich ihre Aufmerksamkeit auf den eigentlichen und dramatischen Punkt richten kann: auf den fundamentalen anthropologischen Konflikt, auf die Sünde.

Nur wer diese tiefe Verwundung im Inneren des Menschen erkennt, gewinnt eine wirklichkeitsgetreue Erfahrung der Geschichte. Palliativmittel heilen hier ein Stück, bringen dort Erleichterung, aber schaden mehr. Hier zeigt sich in aller Klarheit das Fehlen einer wirklichen Anthropologie in der Befreiungstheologie.[16] Sie läßt eine klare Stellungnahme gegenüber der programmierten Ablehnung des Dogmas von der Erbsünde von seiten des säkularisierten Denkens vermissen.[17]

Die christliche Anthropologie sieht im Menschen und in der Geschichte den Ort, an dem sich das übernatürliche Heil Gottes verwirklicht. Aber die ursprüngliche positive Ausrichtung ist durch die Sünde zerbrochen und kann nur durch die Erlösung in Christus wiederhergestellt werden. Das erklärt, warum den Sozialwissenschaften, den Ideologien und allen anderen Weltanschauungen kein Heilswert zukommt. Alles, was der Mensch hervorbringt, hat seinen Wert. Aber es muß gereinigt und in Christus erneuert werden. Ohne diese Reinigung ist das Endergebnis der Größe des Menschen nichts anderes als eine »Verdunklung der Vernunft« und eine tiefe Skepsis gegenüber der Wirklichkeit, die man letztlich als haltlos und ungenügend ansieht. Folglich bleibt nur eine technisch-wissenschaftliche Beherrschung der Welt und im Grunde, weil ein umfassender Sinn im Leben fehlt, das Reich des reinen Instinkts.

Diese in der westlichen Welt bereits sichtbare Situation hängt von einer Anthropologie ab, die den Menschen als Gegenstand unter anderen Gegenständen betrachtet und darüber vergißt, daß er, auch wenn er den Naturgeset-

16 So Gutiérrez in »30 Giorni«, Febr. 1986, S. 49-50.

17 A. del Noce, Il problema dell'ateismo. Bologna 1964 (1970²).

zen unterworfen ist, doch ein Subjekt ist und daß dies den Kern seines personalen und sozialen Seins ausmacht. Die christliche Offenbarung erleuchtet und formt das Personsein des Menschen, indem Christus sich offenbart und Gottes eigenes Personsein mitteilt. So öffnet sich für den Menschen eine unendliche Dimension, die der Transzendenz, die das Fundament der Würde des Menschen und das Integrationsprinzip des Naturhaften im Menschen ist.[18] Deswegen ist die Integration der Sozialwissenschaften in eine christliche, die wahre Dimension des Menschen aufzeigende Anthropologie notwendig, um die Wirklichkeit zu erfassen und recht zu beurteilen.

Das kann nicht ohne Mühen geschehen. Man muß die Sehweisen ändern, das Modell umdrehen, wonach die soziale Wirklichkeit es ist, die die Anthropologie bestimmt. Wenn es wahr ist, daß der Mensch als ein Seiendes in der Welt und in der Natur von jenen Gesetzen bestimmt ist, die für alle Objekte der Natur gelten, die bekannt sind und nach ihren Methoden studiert werden, dann ist es aber auch und vor allem wahr, daß die Synthese all dieser Gesichtspunkte mit dem Subjektsein gegeben ist. Auf dieser Ebene des Ichs begegnet der Mensch dem anderen Menschen, seiner Bestimmung, der Transzendenz und Gott. Dies alles ist nicht von der sozialen und gesellschaftlichen Wirklichkeit bestimmt.

Die christliche Anthropologie ist von einem tiefen Realismus über die Grenzen des Menschen, mit Einschluß der äußersten Grenzen von Sünde und Tod, bestimmt. Sie ist aber auch von seiner unvergleichlichen Würde überzeugt.[19] Diese Gewißheit muß in unermüdlichem sozialen Einsatz den Anstoß zur Verwirklichung einer neuen Ordnung der Dinge geben, wobei man den Beitrag der verschiedenen Wissenschaften richtig einordnet.

Der Ort, von dem her das Subjekt solchen Handelns lebt und ständig geformt werden muß, ist die kirchliche Erfahrung. Das glaubende Subjekt, der Wirklichkeit verpflichtet, lebt von der Gemeinschaft als dem Prinzip, das durch seine Erfahrung das Fundament einer neuen Verbundenheit unter den Menschen und ihren Belangen ist. Die Ekklesiologie der »Communio« ist kein abstraktes Kapitel der Theologie, sie ist das Fundament der geschichtlichen Praxis, in der das christliche Heil seine befreiende Kraft erweisen kann.

Von diesem Standpunkt aus muß man die Basisgemeinden sehen, wie sie das Dokument von Puebla in seiner Ekklesiologie betrachtet.[20] Dieses Dokument macht eine Kirchen-*Communio* sichtbar, die kraft ihres Wesens als eine Kirche des Dienstes und der Befreiung des Menschen gekennzeichnet ist, indem sie sich in ihrer Verkündigung auf die Seite der Armen stellt.

---

18 R. Buttiglione, Considerazioni sopra l'antropologia cristiana. In: L'uomo e il lavoro. Bologna 1984, S. 21-53.

19 Vgl. das Dokument von Puebla n. 304.

20 Ebd. n. 220-281 (Comunione e Participazione).

Eine Vertiefung dieser Sicht findet sich im Schlußdokument der außerordentlichen Bischofssynode von 1985, das in engem Zusammenhang mit der Ekklesiologie der *Communio* und vom Begriff des Geheimnisses aus das Thema der Sendung in Fortführung der Pastoralkonstitution behandelt. In diesem Dokument wird besonderes Gewicht auf die Entwicklung einer »Theologie des Kreuzes« gelegt, auf den Dialog mit den nicht-christlichen Religionen und den Nichtglaubenden, auf die Inkulturation, auf die Option für die Armen und auf die Soziallehre der Kirche.

Das ist die Richtung einer Ekklesiologie, die sich vornimmt, das Geschehen Christi als befreiende Kraft für den Menschen von heute in der dramatischen Situation Lateinamerikas zu verkünden.

7. Inkulturation: der Glaube, der Kultur wird

Gerade angesichts dieses Dramas ist es von höchster Bedeutung, den Kontext zu kennen, in dem die Verkündigung zu geschehen hat. Deswegen ist es vor soziologischen Verallgemeinerungen unerläßlich, den konkreten Menschen zu kennen, an den sie sich wendet, seine Geschichte und seine Traditionen, mit einem Wort: seine Kultur.

Die Analyse des sozialen Konflikts ist nur Teil einer Gesamtheit von Faktoren, die das Leben des einzelnen und des Volkes kennzeichnen. Das alles faßt man zusammen mit dem Wort »Kultur«. Wenn wir sie mit Puebla als die besondere Art bezeichnen, »wie in einem Volk die Menschen ihre Beziehungen zur Natur, untereinander und zu Gott pflegen *(Gaudium et spes GS 53),* so daß sie zur wahren und vollen Verwirklichung des menschlichen Wesens gelangen« *(GS 53a),*[21] dann verstehen wir, daß ein auf die Befreiung ausgerichteter Plan notwendig auch die Kultur berücksichtigen muß.

Es geht um das Phänomen, das man »Inkulturation« nennt. Der Ausdruck ist »zwar eine sprachliche Neubildung, bringt jedoch sehr deutlich die einzelnen Elemente des großen Geheimnisses der Inkarnation zum Ausdruck« (Apostolisches Schreiben »Catechesi tradendae« 53). Analog zu dem, was in Christus geschehen ist, nimmt die Kirche die positiven Elemente in den verschiedenen Kulturen auf. Und wie die einzige menschliche Realität, die in Christus nicht aufgenommen wurde, die Sünde ist, so muß auch in der Kirche den verschiedenen Kulturen gegenüber ein Unterscheidungsprozeß laufen, damit nicht unkritisch das aufgenommen wird, was als Folge der Sünde gezeichnet ist.

Auch zu diesem Thema spricht das Schlußdokument der letzten Synode sehr klar: »Die Inkulturation ist von einer rein äußerlichen Adaptierung zu unterscheiden, weil sie eine innerlichste Umformung der authentischen

21 Ebd. n. 386.

Kulturwerte durch Einbindung in das Christentum und zugleich die Einwurzelung des Christentums in die verschiedenen menschlichen Kulturen bedeutet« (II D 4).

In der Begegnung einer Kultur mit dem Christentum bleibt diese nicht dieselbe. Sie unterliegt einer tiefen Veränderung und gibt einer neuen Wirklichkeit Raum. So nimmt die Verkündigung in einer neuen geschichtlichen Situation Fleisch an, und der Glaube wird Kultur. Das Schlußdokument zitiert dazu Paul VI.: »Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist zweifellos das Drama auch unserer Zeit, wie es in anderen Epochen war. Daher ist es nötig, alle Kräfte darauf zu verwenden, die menschliche Kultur, oder besser die Kulturen zu evangelisieren. Sie müssen durch die Begegnung mit der Frohen Botschaft wiedergeboren werden. Diese Begegnung findet allerdings nur statt, wenn die Frohe Botschaft auch verkündet wird *(Evangelii nuntiandi* 20)« (Schlußdokument II D 4).

Die Geschichte Lateinamerikas ist von den ersten Schritten der Evangelisierung des Kontinents an durch die Begegnung zwischen Christentum und einheimischen Kulturen gekennzeichnet, wobei es freilich auch zu schweren Konflikten kam (vgl. Puebla 409-415). Wir stehen vor einem sowohl rassischen wie kulturellen Mestizentum, das uns erlaubt, von einem wirklich katholischen Substrat der lateinamerikanischen Kultur zu sprechen, das ihr Sein, ihre Identität und ihre geistliche Einheit ausmacht, die trotz aller späteren Spaltung in verschiedene Nationen und trotz der Kluft auf wirtschaftlichem, politischem und gesellschaftlichem Gebiet fortbesteht (Puebla 412).

Deswegen hat eine Befreiung mit einer vom christlichen Glauben geprägten geschichtlich-kulturellen Wirklichkeit zu rechnen.[22] Sie kann nicht aus sozio-analytischen Kategorien deduziert werden, die nur die Wirklichkeit eines hoffnungslosen und unterdrückten Volkes sehen lassen. Sie wird sich nach der Wirklichkeit eines Volkes richten müssen, das unter der Unterdrükkung leidet, das aber von einer Vielfalt anderer geschichtlich-kultureller und sozialer Faktoren bestimmt ist. Stellt man sie nicht in Rechnung, dann trifft man nicht den lateinamerikanischen Menschen, der leidet und doch glaubt und hofft. Man hat nur ein abstraktes Modell sozioökonomischer Verallgemeinerungen europäischen Gepräges, meist nach marxistischem Schema.

Die im christlichen Glauben verankerte Kultur des Volkes ist das wahre Subjekt einer wirklichen Veränderung der Gesellschaft und der Befreiung.

22 Zu diesem Thema vgl. J.C. Scannone, teologia de la liberación, cultura popular y discerniemento. In: Teologia de la liberación y praxis popular. Salamanca 1976, S. 63-95; ders., Liberación, Teologia de la. In: Conceptos Fundamentales de Pastoral. Cassiano Floristan und Tamayo (Hrsg.), Madrid 1984, S. 563-579. – L. Gera, Cultura y dependencia a la luz de la reflexion teologica. In: »Stromata« 30 (1974), S. 169-193; A. Methol-Ferre, Il risorgimanto latinoamericana. Bologna 1983; Akten des Internationalen theologischen Kongresses: »Evangelizacion de la Cultura y inculturacion del Evangelho«. In: »Stromata« 3/4 (Juli-Dezember 1985).

Eine Befreiung, die das verkennen würde, wäre eine Vergewaltigung, keine Befreiung.

Es gibt immer mehr Studien, die zeigen,[23] daß die reinen Sozialwissenschaften, vor allem die marxistische Gesellschaftsanalyse, ungeeignet sind, die Wirklichkeit so zu erklären, daß alle fraglichen Faktoren berücksichtigt werden. Eine Gesamtschau kann nur von einer Kultur im Sinne des Konzils und von Puebla geleistet werden, die nicht einfach Elemente einer kulturellen Anthropologie neben solche der marxistischen Analyse setzt. Die fruchtbarste Weise wird jene sein, die das vom Subjekt her gesehene »kulturelle Ethos«[24] eines Volkes als eine Art und Weise des Hausens in der Welt sieht, die auf deren Veränderung zielt, um die Würde des Menschen zu heben.

8. Die Volksreligiosität

Spricht man von der kulturellen Identität des Volkes, so muß – nicht der Mode halber – auch von der Volksfrömmigkeit die Rede sein, weil man die geschichtliche Entwicklung der lateinamerikanischen Völker und die Verkündigung der Kirche bei ihnen nur so verstehen kann.

Puebla befaßte sich eingehend mit diesem Thema (445-469) und definierte die Volksfrömmigkeit als »das Gefüge der von Gott geprägten Glaubensinhalte und Grundhaltungen, die sich aus diesen Überzeugungen ergeben, sowie deren sichtbare Ausdrucksformen« (444) oder als einen »Schatz von Werten, der mit christlicher Weisheit auf die großen Existenzfragen Antwort gibt . . ., der eine große Fähigkeit zur Lebenssynthese« hat (448) und der »häufig zu einem Aufschrei nach wahrer Befreiung wird« (452).

Sie hat ihre Grenzen, und deswegen »muß wie die Kirche als ganze auch die Religion des Volkes ständig von neuem evangelisiert werden . . . Es wird dies eine Aufgabe der pastoralen Pädagogik sein, durch die der Volkskatholizismus vom Evangelium her aufgegriffen, geläutert, vervollständigt und wirkkräftig gemacht wird« (457).

Diese einzigartige Synthese christlicher Weisheit ist ein hohes Gut, das nicht verloren werden darf, sondern vermehrt und – immer nach Puebla – in neue Formen in Hinsicht auf die städtisch-industrielle Kultur umgesetzt werden muß. Auch in diesem Zusammenhang kommt der Volksreligiosität die Aufgabe zu, die Wirklichkeit so zu verändern, »daß der Glaube zu einer wachsenden Personalisierung und befreienden Solidarität führt. Dieser Glaube sollte eine Spiritualität entwickeln, die in der Lage ist, die kontempla-

23 Vgl. hierzu die akkurate Arbeit von M. Azevedo, Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fe. Sao Paulo 1986.

24 J.C. Scannone, La mediación historica de los valores. In: »Stromata« 39/1-2 (1983), S. 117-139.

tive Dimension der Dankbarkeit zu Gott und einer dichterischen, von Weisheit durchdrungenen Begegnung mit der Schöpfung sicherzustellen. Der Glaube sollte auch in Leidenssituationen Quelle der Freude für das Volk sein und Anlaß zu Freudenfesten. Auf diesem Weg können sich kulturelle Formen herausbilden, die die Industrialisierung der Städte von bedrückender Langeweile und dem kalten und erstickenden Wirtschaftsdenken befreien« (466).

Die gleiche Rolle kommt ihr auch angesichts des heutigen Zerfalls der Utopien und des wachsenden Skeptizismus der intellektuellen Eliten zu, die der Zusammenbruch einer so viele Utopien vorgaukelnden Vernunft ganz durcheinandergebracht hat.[25]

In der Volksreligiosität wird die Offenbarung von der Würde des Menschen als kulturelles Ereignis, als hoher Wert für den Menschen und die Gemeinschaft gelebt. Die Volksreligiosität hat grundlegend eine »sakramentale« Struktur, in der sich in der geschichtlichen Entwicklung das endgültige Heil ankündet und die alles aufdeckt, was sich infolge der Sünde der Verteidigung der Würde des Menschen und der Völker entgegenstellt. Sie hat deswegen unter anderem die Aufgabe, das Pseudo-Heil zu entlarven und das Zeichen des heilbringenden und befreienden Handelns Gottes in der Welt zu enthüllen, eine tiefe Reinigung des post-modernen Skeptizismus, die den fortschreitenden Verschleiß jeder Utopie sowohl in der hegelschen-marxschen wie in ihrer pragmatisch-funktionalistischen Form.

Ein fruchtbares Feld für die Entwicklung tut sich in der Vertiefung der originären Kultur und Tradition der lateinamerikanischen Religiosität auf. Darin könnte sichtbar werden, daß es angesichts des Zusammenbruchs vieler Illusionen und in der Anpassung an das Bestehende eine Hoffnung gibt.

Es handelt sich jedoch um einen anderen Weg als den vieler Befreiungstheologen, die neben ihrer Kritik an der Volksreligion nur ihre epigonenhafte Abhängigkeit von der europäischen Kultur herausgestellt haben. Die Wurzeln ihres Schwörens auf die marxistische Gesellschaftsanalyse als einer Erklärung der Wirklichkeit sind durchweg europäisch. Als in Europa dieses Modell überwunden war, sah man die Hilfe der Sozialwissenschaften in den Werken einiger lateinamerikanischer Theologen als unerläßlich für die Theologie und die Praxis der Befreiung an.

*

Es gibt, wie es scheint, Ansätze für eine wirkliche Befreiung, die vom Subjekt und seinem Glauben ausgeht. Deutlicher als anderswo gibt es in Lateinamerika eine vom Glauben her gelebte Gemeinschaft des Volkes.

---

25 Vgl. P. Morande, Cultura y Modernización en America Latina. Santiago 1984; zu diesem Thema und zur Teilung in Eliten und Volk siehe auch L. Gera, Pueblo, religión de Pueblo e Iglesia. In: CELAM Iglesia y Religiosidad popular en America Latina. Bogota 1977.

Die fünf Jahrhunderte der Evangelisierung dieses Kontinents zeigen, daß es möglich ist, ein Heil zu verkünden, das nicht erst in der Zukunft kommt, sondern jetzt schon zugegen ist. Man kann an die Bildung einer Gemeinschaft von Menschen denken, aus der eine neue materielle Organisation entstehen könnte, die eine treffende Antwort auf den großen Durst nach Gerechtigkeit vor allem unter dem Volk gibt.

Der Fortschritt und die Dynamik eines solchen in der Kirche wurzelnden Prozesses, der den Beitrag der verschiedenen Wissenschaften aufnimmt, wird vom Fortschritt einer christlichen Anthropologie bestimmt sein, die nichts anderes ist als die Soziallehre der Kirche.

Not tut nicht eine mechanische Deduktion einer sozio-ökonomischen und politischen Strategie aus dem Glauben, sondern die tiefe Überzeugung, daß die Menschheit in der Begegnung mit Christus fähig ist, auf neue Weise die Probleme der Wirklichkeit zu meistern. Der entscheidende Punkt besteht nicht in vagen Alternativen, sondern im letzten Glauben an die Auferstehung Christi, der in besonderer Weise in der Gemeinschaft der Kirche gegenwärtig ist.

Rede auf Olivier Messiaen

Von K. H. Ruppel

Olivier Messiaen kommt aus einem Land, das nach dem jeweiligen Ende der beiden Weltkriege vor tiefgreifenden Wendungen in bezug auf das Phänomen »zeitgenössische Musik« stand. Im März 1918, acht Monate bevor die Geschütze schwiegen, starb noch unter dem Donner der Paris beschießenden deutschen Kanonen Claude Debussy, der zusammen mit dem dreizehn Jahre jüngeren Maurice Ravel vom Anfang des Jahrhunderts an das Timbre und das Klima der französischen Musik so entscheidend beeinflußt und schließlich bestimmt hatte, daß er es letztwillig verfügen durfte, auf seinen Grabstein in dem kleinen, stillen Pariser Friedhof von Passy nichts als seine ineinander verschränkten Initialen CD und auf der Rückseite die lapidare Signature »Musicien Français« eingraben zu lassen – niemand, der an diesem »Tombeau de Debussy« steht, wird von dieser scheinbar so ungeheuer bescheidenen und in Wahrheit so ungeheuer stolzen Inschrift unbeeindruckt bleiben. Ravel, in einem nach außen merkwürdig unartikuliert gebliebenen und gleichwohl beide Musiker touchierenden, ja dramatischen Phasen nicht entbehrendes Verhältnis stehend, überlebte Debussy um fast zwei Jahrzehnte – er ist 1937 gestorben – und erlebte die Abkehr von der Klangwelt, die Debussy und er geschaffen hatten und die in der populären Musikgeschichte noch heute mit dem zwar anschaulichen, aber doch reichlich summarischen und undifferenzierten Begriff »Impressionismus« gekennzeichnet wird; er trifft, das hat die seriöse Forschung längst klargestellt, allenfalls partikelweise zu. Nun, dem nachzugehen ist hier nicht unsere Sache – genug, daß sich um 1920 eine Generation von Musikern zwischen 25 und 30 scharf von Debussy und Ravel abwandte, die sie seltsamerweise (und nicht ohne Komik) mit dem von Debussy so leidenschaftlich bekämpften Richard Wagner unter »Romantik« subsummierten und unter der geistigen Führung der ehemaligen »Debussysten« Eric Satie und Jean Cocteau jene Front des »Anti-Debussysme« errichteten, deren Wortführer die legendäre »Groupe des Six« wurde. Wenn wir Musik von Milhaud oder Honegger, von Poulenc oder Auric hören, ist es unvermeidbar, daß wir an diese »Gruppe« denken, die alles andere war als ein satzungsgebundener Verein, sondern lediglich eine Freundesrunde, einig in dem Bestreben, den romantischen Nebeln – ich spreche hier immer in ihrer von Cocteau diktierten Sprache –, die noch aus dem späten 19. Jahrhundert über die musikalische Landschaft hinbrauten, zu entfliehen, herauszukommen aus ihren süchtigen Stimmungen, Sentiments, Räuschen und Trunkenheiten aller Art und statt dessen »Musik der Zeit« zu schreiben, harte, klare, harmonisch unparfümierte, rhythmisch profilierte Musik, motorischen statt seelischen Emotionen zugewandt, der Technik, dem Sport, nicht die Atmosphäre des Meeres, der Wolken, von Watteau-Inseln oder granadischen Nächten hervorrufend wie Debussy, sondern die der Rugby-Arena oder der Music-hall, wie Honegger und Milhaud. Übersehen wir

dabei auch nicht den Einfluß Strawinskys, der ja damals schon, wenn auch aus anderen Impulsen, mit seinem neoklassizistischen Ballett »Pulcinella« der antiromantischen Bewegung zur Seite getreten war. Beiläufig darf hier erwähnt werden, daß sie in Deutschland in dem jungen Paul Hindemith, dem Altersgenossen der »Six«, ihren ausbündigsten Weggenossen gefunden hatte.

Richten wir aber unseren Blick auf das Terrain der französischen Musik am Ende des Zweiten Weltkrieges, so sieht es völlig anders aus. Genau das, was in den zwanziger Jahren die anti-romantische und anti-impressionistische Generation hatte hinwegfegen wollen (und auf einige freilich begrenzte Zeit auch tatsächlich zurückgestaut hat), war wieder im Aufbruch. Was immer sich damals in der Tendenz, der Musik vor allem einen zivilisatorischen Gestus zu geben – bedenken Sie bitte immer, daß wir nur von der französischen Musik sprechen –, was immer sich darin zusammengefunden haben mochte, Spieltrieb, Urbanismus, Spaß an der Karikatur oder Parodie, aber auch, in manchen Werken Saties etwa, Rückgriffe auf die Idee des »L'art pour l'art« (wenn auch ohne deren elitäre Exklusivität) – nichts davon war in Frankreich nach 1945 noch lebendig geblieben. Die zivilisatorische Fassade ganz Europas war eingestürzt, wie hätte sich da eine Musik halten können, die sich mit aller Absicht als ihr Signum verstand?

Was aber trat 1945 an ihre Stelle? Schon um die Mitte der dreißiger Jahre hatte es unter den jungen Musikern Frankreichs Stimmen gegeben, die mit der Verbreitung der Parolen der »Six« die Gefahr einer Herrschaft des Mechanischen und Unpersönlichen heraufziehen sahen und dagegen mit dem Ruf nach einer »Musik der geistigen Gewalt und der kraftvollen Reaktionen« antraten. Auch sie kamen aus einer Gruppe – sie nannte sich »Jeune France«, und einer ihrer Wortführer ließ sich folgendermaßen vernehmen; als man ihn nach seiner Ästhetik gefragt hatte:

»Ich weiß in der Tat nicht, ob ich eine Ästhetik habe, aber ich kann sagen, daß meine Vorliebe auf eine schillernde, verfeinerte, ja wollüstige Musik – wohlverstanden, nicht sinnlich gemeint – gerichtet ist. Auf eine zarte oder heftige Musik, voll von Liebe und Ungestüm. Eine Musik, die sich wiegt, die singt (Ehre sei der Melodie, der melodischen Phrase!). Eine Musik, die ein neues Blut ist, eine sprechende Gebärde, ein unbekannter Duft, ein Vogel ohne Schlaf. Eine Musik wie Kirchenfenster, ein Wirbel von komplimentären Farben. Eine Musik, die das Ende der Zeiten ausdrückt, die Allgegenwart, die verklärten Leiber, die göttlichen und übernatürlichen Geheimnisse. Ein ›theologischer‹ Regenbogen.«

Jener Wortführer der »Jeune France«, von dem dieses Zitat stammt, war Olivier Messiaen. Verweilen wir aber einen Augenblick bei dem Wort »Jeune France«: Es waren nur vier Musiker, die sich zu ihrem vorhin angeführten Programm einer »Musik der geistigen Gewalt und der kraftvollen Reaktionen« bekannten – außer Olivier Messiaen der jüngst verstorbene André Jolivet, Daniel Lesur und Yves Baudrier, eine kleinere Gruppe also als die »Groupe des Six« – und doch, welch ein Anspruch steht hinter dem Namen »Jeune France«: Das junge Frankreich insgesamt ist es, das in ihrem Programm zu sammeln sie sich anheischig macht, dem Programm der »Rehumanisierung« der Musik, das sich dem »Zivilisationsmusik«-Programm der »Six« entgegenstellt. Die »Sechs« – das »Junge Frankreich«, das sind fürwahr Fronten von höchst ungleicher Ausdehnung, und so verschieden wie diese ist auch ihre Sprache: aggressiv, ironisch, jargonhaft die der »Six«, appellierend, ja beschwörend, ausgrei-

fend ins Metaphysische die der »Jeune France«. Die »göttlichen und übernatürlichen Geheimnisse« – Olivier Messiaen hat sie in seiner oben zitierten Antwort auf die Frage nach seiner Ästhetik genannt und auch noch das »Ende der Zeiten«. Welch eine Gegenposition zu Musikern, die nichts wollten als aus der Zeit für die Zeit schreiben!

Olivier Messiaen, um nun von ihm und seinem Werk zu sprechen – soll man ihn einen Provençalen oder einen »Montagnard« nennen? Er ist 1908 in Avignon geboren, aber in der Nähe von Grenoble aufgewachsen, und sein Œuvre bestätigt, daß mehr als das antikisch-mittelmeerische Fluidum der Provence die alpine Natur des Isère-Tals und seiner Bergwelt in die Seele des jungen Mannes eindrangen, der von seinem Vater, einem berühmten Anglisten und Shakespeare-Übersetzer, die Neigung zur Gelehrsamkeit und von seiner Mutter, der Dichterin Cécile Sauvage, die poetische Sensibilität geerbt hat. Beide Erbteile haben sich in seinem Schaffen niedergeschlagen, primär das mütterliche in der Fülle, Gewalt und Leuchtkraft seiner musikalischen Visionen, dann das väterliche in der rationalen Planmäßigkeit der enorm komplizierten Kompositionstechnik, mittels deren sie Gestalt werden. Es nimmt uns nicht wunder, daß der junge Komponist, der von 1919 bis 1930 wie alle großen Musiker Frankreichs seit dem 18. Jahrhundert Absolvent des Pariser Conservatoire war – es nimmt uns nicht wunder, daß auf seinem Weg zu sich selbst Debussy eine wichtige Station wurde, auch Strawinsky, Mussorgsky und sogar Alban Berg; aber staunen müssen wir, wenn wir sehen, wie er im geistigen Rüstzeug beim Durchschreiten des mit diesen Namen abgesteckten Terrains ein gelehrtes Instrumentarium mitbringt, das er dem intensiven Studium von Zahlenmystik, von griechischen und indischen Rhythmen und des Gesangs der Vögel verdankt (was diesen betrifft, kann sich kein Ornithologe von Fach an universaler Kenntnis mit ihm messen). Hinzu kommt, daß er alsbald so außerordentliche künstlerische und technische Fähigkeiten für das Orgelspiel entwikkelt, daß er schon ein Jahr, nachdem er das Conservatoire verlassen hat, als Dreiundzwanzigjähriger das Amt des Organisten an der Kirche Saint Trinité in Paris übernimmt; sonntags ist sie überfüllt von Menschen, die nicht kommen, um das Wort Gottes, sondern um das Orgelspiel von Olivier Messiaen zu hören, das in der Freiheit seiner Improvisationen, in der Kühnheit seiner Gedanken und nicht zuletzt mit der stupenden Virtuosität seiner klanglichen Realisation für die Zuhörer ein künstlerisches Faszinosum ersten Ranges ist. Gerade das aber ist es für den Spieler nicht, mindestens nicht in erster Linie – ein künstlerisches Ereignis. Denn Olivier Messiaen spielt zur Ehre Gottes, so inbrünstig, so enflammiert und enthusiasmiert, wie es vor ihm wohl keiner der vielen großen Organisten Frankreichs vermocht hat, selbst nicht sein berühmter Lehrer Marcel Dupré, der berühmte Bach-Spieler. Auf Bach wird man aber zurückgehen müssen, um – allenfalls Bruckner ist in diesem Zusammenhang noch zu nennen – einen Musiker zu finden, der sein Schaffen so ausschließlich als Bekenntnis zu und als Dienst an seinem Gott betrachtet wie Olivier Messiaen und, das darf hier hinzuzufügen keinesfalls vergessen werden, an seiner Religion. Olivier Messiaen ist ein gläubiger, ein glühender Katholik, erfüllt von Gottesdemut und – das unterscheidet ihn von dem gottesdemütigen Protestanten Bach – von Gottestrunkenheit. Seine Musik ist durchaus rauschhaft, verzückt, ekstatisch in ihrer Aktivität und Spiritualität, und das einmal eher feuilletonistisch gefärbte Wort eines Wiener Kritikers über die Achte Symphonie von Mahler, ihre Musik zur Schlußszene aus »Faust« sei »eros-süß und jesus-bang« – auf viele Werke Olivier Messiaens darf man

es vielleicht in einem die Sache tiefer treffenden Sinn anwenden. Mindestens weist es darauf hin, daß sich in diesen Werken, wie in seinem Gesamtœuvre überhaupt, sehr heterogene Elemente mischen, das Sublimiert-Erotische mit dem Transzendenten, das Naturale mit dem Zerebralen, die Voluptas mit der Pietas. Fromme Versenkung, nach innen gerichtete Meditation gibt es in dieser Pietas kaum, sie ist, auch wo sie im äußeren Gestus, in der Klangerscheinung ruhiger wirkt, sozusagen immer im Aufsprung zur Verkündigung, zum Donnerwort der Offenbarung. Der Orgelzyklus »La Nativité du Seigneur« aus dem Jahr 1935 hat gar nichts vom Idyll einer Heiligen Nacht mit einem Jesuskind in der Krippe inmitten, sondern es ist durchaus »Le Seigneur«, der hier geboren wurde, und so endet der Zyklus denn auch in einem rhythmisch wahrhaft orgiastischen »Dieu parmi nous« – Gott ist unter uns!

Kein großer schöpferischer Künstler, und stelle er sich auch als ein noch so kühner Neuerer und radikaler Traditionsverächter heraus, schafft ohne Rückverbindungen. Debussy, in seinem Kampf gegen Wagner und für die Erneuerung der französischen Musik aus ihrem eigenen Geist, berief sich auf die Meister des Barock und in seinem »Martyre de Saint-Sébastien« sogar auf die der Renaissance, Ravel huldigte – und das nicht nur in seinem »Tombeau de Couperin«, sondern auch in vielen Klavierwerken, die sich nicht einer historischen Attitüde befleißigten, den Clavecinisten des 18. Jahrhunderts. Die Rückverbindungen Olivier Messiaens reichen in ganz andere Zonen. Als früheste läßt sich, wenn auch schattenhaft, die Gregorianik erkennen, in hellem Licht aber liegt die Romantik, in der Musik Frankreichs verkörpert in Hector Berlioz. Der Komponist der »Symphonie fantastique«, Sohn der Landschaft um Grenoble, in der auch unser Gast aufwuchs, beeindruckte ihn vor allem durch seine Aufsprengung der musikalischen Vorstellungswelt zum Poetischen und Phantastischen hin, bis ins Exaltierte und Bizarre, in dem die alten, nahezu sakrosankten künstlerischen Tugenden des »Génie latin« – »Haß und Klarheit« – rücksichtslos beiseite gefegt waren. Musik im Dienst von etwas Außermusikalischem (was zwangsläufig den Verzicht auf Anerkennung und Respektierung ästhetischer Normen zur Folge hat) – für Berlioz war es das Poetische, für Olivier Messiaen ist es das Religiöse. Es, und nur es allein, ist die Dominante seines künstlerischen Ethos, in seinem Dienst stehen all die Entdeckungen, die sein unermüdlich forschender Geist zur Erweiterung und Verfeinerung der musikalischen Gestaltungsmittel gemacht hat. Sie können im Kontext dieser Laudatio nur genannt, nicht erläutert werden, doch sei, wer sich mit der freilich sehr komplexen und komplizierten Materie gründlicher befassen will, auf des Komponisten eigenen Leitfaden hingewiesen, die beiden Bände »Technique de mon langage musical«, 1944 in Paris erschienen, deutsch leider noch immer nicht vorliegend.

Die wichtigsten und ingeniösesten Entdeckungen Olivier Messiaens sind die »nichtumkehrbaren« Rhythmen, d. h. solche, die in der Umkehrung das gleiche Bild zeigen wie in der Normalgestalt, und, im melodischen Bereich, die nur beschränkt transponierbaren »Modi«, Tonleitern, die die Oktave in zwei- bis sechstönige Gruppen so unterteilen, daß die Endnote einer Gruppe jeweils die Anfangsnote der nächsten ist. Sieben solcher Modi sind aufgestellt, ein achter wäre die schon von Debussy in all ihren Möglichkeiten ausgenützte Ganztonleiter. Bestimmen die Modi, wie es in den Werken Olivier Messiaens häufig der Fall ist, nicht nur den melodischen Verlauf, sondern auch

die harmonische Struktur, so gewährt ihre Anwendung, wie es Winfried Zillig einmal ausgedrückt hat, »in einem ähnlichen Sinn wie die Zwölftonreihe die absolute Einheit des Tonmaterials«.

Nun, die nicht-umkehrbaren Rhythmen und die beschränkt transponierbaren Modi sind Bereicherungen der kompositorischen Methoden, die – wie auch die eben genannte Zwölftontechnik Arnold Schönbergs – aus der musikalischen Materie, aus ihrer Substanz selbst autonom entwickelt wurden. Nicht aus der Musik sozusagen von innen heraus entwickelt, sondern von außen zugebracht aber wurde ihr von Olivier Messiaen ein Klangmaterial, das in gleicher Weise struktur- und farbenbildend vor ihm noch kein anderer Musiker angewandt hat – wir haben es vorhin schon einmal kurz genannt –, das Klangmaterial des Gesangs der Vögel. Er hat sich von Jugend auf mit ihm beschäftigt, ihm gelauscht, ihn notiert, in eine Systematik gebracht, die nicht nur die heimische, sondern auch die fremdländische und exotische Vogelwelt erfaßt, und das nicht um der Naturerkenntnis willen, wie sie die Wissenschaft sucht, sondern um die Natur zu verherrlichen als Schöpfung Gottes. Mystische Spekulationen mögen dahinter stehen: Die Stimmen der Vögel, der einzigen Geschöpfe, die sich frei zwischen Himmel und Erde bewegen – sind sie nicht die Stimmen der Engel? Der Boten Gottes? Unermeßlich in ihrer Vielfältigkeit, Schönheit, Geheimnishaftigkeit? Müssen, wenn sie zusammenklingen, nicht Gebilde von einer wunderbaren Musikalität entstehen, rauschhaft-hymnische Lobpreisungen der Schöpferphantasie des Herrn? Es ist nicht die Marotte einer musikalischen Ornithologie, von tonmalerischen Klangspielereien gar nicht zu reden, die Werke wie den fast zweistündigen Klavierzyklus »Catalogue d'oiseaux« oder »Reveil des oiseaux« für ein weit über Lisztsche Bravour hinaus behandeltes Klavier und Orchester hervorbrachten (die Rufe von 38 europäischen Vogelarten bilden sein Klangmaterial), sondern etwas, für das ich kein anderes Wort finde als der Drang zum Lobgesang, zur jubilierenden Verkündigung eines katholischen Pantheismus, die sich jedoch keineswegs als spontaner, impulsiver Ausdruck von Begeisterung kundgibt, sondern kompositionstechnisch, zumal im Rhythmischen von einer für das Ohr nicht mehr nachvollziehbaren Diffizilität und Kompliziertheit ist. Wir begegnen da einem für Olivier Messiaens gesamtes Schaffen bezeichnenden, sehr merkwürdigen dialektischen Verhältnis zwischen einer von mystischen, kosmologischen und theologischen Visionen durchblitzten, ekstatisch, ja zuweilen konvulsivisch aufgewühlten Ausdruckssphäre und ihrer mit einem mathematisch-logischen Raffinement sondergleichen vollzogenen formalen und klanglichen Realisierung. Das extreme Beispiel für diese dialektische Konfrontation von bis zur Raserei getriebener Ekstatik und mathematischem Kalkül bietet die zehnsätzige Turangalîla-Symphonie aus dem Jahr 1948, die monströseste von Olivier Messiaens Orchesterpartituren, ein ihre irdische und ihre göttliche Region gleich einem Taifun ineinanderwirbelnde Hymne auf die Liebe, indisch inspiriert – der Name »Turangalîla« bedeutet »Liebesgesang« – auf indischen und anderen asiatischen Rhythmen basiert, klangexzessiv in Schlagzeuggewittern wie in der parfümierten melodischen Süße der elektronischen »Ondes Martenot«, deren sinnlich vibrierende Soli mit den selbst einen Liszt hinwegschwemmenden Katarakten des Klaviers abwechseln. Da ist ein nervenaufpeitschend opulenter Sensualismus am Werk, der selbst den von Alexander Skrjabins berühmten »Poème de l'extase« weit hinter sich läßt. Karlheinz Stockhausen, neben Pierre Boulez der Prominenteste aus der Meisterschule Olivier

Messiaens, hat, nicht ohne einen Unterton kritischer Ironie, die »Turangalîla«-Musik »verwöhnerisch« genannt.

Es ist eben der Name Skrjabin gefallen. Ich weiß nicht, wie weit Olivier Messiaen das Œuvre des 1915 mit 43 Jahren gestorbenen Russen gekannt hat, als er die »Turangalîla« schrieb, der sich vom mondänen salonhaft-eleganten Chopin-Epigonen zum universalistisch spekulativen Mystiker und Kosmiker entwickelt hat und in seiner Musik der sich ins All verströmenden Seele den Weg zur Überwindung des Irdischen und zu ihrer Vereinigung mit dem Göttlichen öffnen wollte; sicher gibt es bei ihm und Olivier Messiaen viel geistig Gemeinsames, und auch im Métier liegen sowohl in ihrer Klavier- wie in ihrer Orchestermusik die Analogien auf der Hand: In der Virtuosität und dem Raffinement des Artistischen, in der Opulenz wie in der Sublimierung der Klangmittel, in der Erweiterung und Differenzierung des harmonischen Spektrums – bei Olivier Messiaen durch die schon genannten Modi, bei Skrjabin durch eine extreme Alterationschromatik, die schließlich den »prometheischen« Akkord von fünf übereinandergetürmten Quarten hervorbringt –, darin kommen sich beide sehr nahe. Doch weit stärker als das, was sie einander nahebringt, ist das, was sie trennt: All die mystisch-universalistischen Spekulationen Skrjabins münden in den Gedanken an die Erlösung des Menschen durch die Kunst; für Olivier Messiaen gibt es nur die Erlösung durch den Glauben. Skrjabin erdenkt sich in seinem letzten monumentalen Orchesterwerk »Le Poème du feu«, in dessen Partitur sich auch ein »Farblichtklavier« findet, die Symbolfigur des Prometheus, des Fackelträgers, der in der einen Hand das Feuer des Eros, in der anderen die Flamme des Geistes bringt. Olivier Messiaen bedarf zu seiner Verkündigung keiner Symbolfigur, noch dazu der eines Rebellen gegen die Götter; er hat ja einen im Sinne der christlichen Theologie »Wirklichen« – den Erlöser selbst, den Herrn, *Le Seigneur*. Von ihm ist all seine Musik inspiriert, zu ihm führt sie hin, ihn verherrlicht sie. Und sie verherrlicht ihn katholisch, mit der Stimme der *Ecclesia triumphans* und dem Aufgebot all ihrer Pracht. Es trifft zu, wenn von ihm gesagt wurde, seine Katholizität beruhe weit eher auf einer *Theologia gloriae* als auf einer *Theologia crucis*.

Und dennoch: gibt es in diesem Lobsänger, diesem Anschauer eines leuchtend geöffneten Himmels des christlichen Universums, in dem die Vogel-Engel jubilieren, gibt es in ihm nicht auch etwa Mönchisches, Asketisches? Ich meine den Olivier Messiaen, der sich in der Studierstube – vielleicht sagt man heute: ins Studio – verschließt, der über den Geheimnissen der Zahlenmystik indischer Rhythmen grübelt, ein System des Tondauerbereichs ersinnt und es der vor der Wiener Schönberg-Schule vollbrachten systematischen Organisation des Tonhöhenbereichs an die Seite stellt, der über Zusammenhänge zwischen den Gesetzen musikalischer und stellarer Bewegung nachdenkt, Elemente einer Philosophie der Musik sucht – kurz, den Gelehrten, den Forscher Messiaen. Er ist genau so eine konstituierende Komponente seiner Persönlichkeit wie der Visionär der (so Messiaen selbst) »feenhaften Pracht in der Harmonie«, die ihn (wieder er selbst) »hindrängt zu diesen Feuerschwertern, diesen jähen Sternen, diesen blau-orangenen Lavaströmen, diesen Planeten von Türkis, diesen Violettönen, diesem Granatrot wuchernder Verzweigungen, diesem Wirbel von Farben und Tönen in einem Wirrwarr von Regenbögen«.

Wer würde einem Mann, der in solchem Strudel von Metaphern von seinen inneren Gesichten spricht, zutrauen, daß er ein großer Lehrer ist? Würde er nicht statt

Schülern mit gutem, sicherem Métier eine Schar von trunkenen Anhängern und Schwärmern heranziehen, von Feuerköpfen vielleicht, die es aber mit der sinnvollen Anordnung der von ihnen geschriebenen Notenköpfe nicht so ganz genau nähmen? Nun, dazu ist zu sagen, daß der »dritte« Messiaen neben dem glühenden Visionär, dem mönchischen Forscher der geniale Lehrer ist (amtlich »Professeur du Conservatoire«), zuerst, nach seiner Entlassung aus deutscher Kriegsgefangenschaft 1942, für Harmonielehre, ab 1947 für Analyse, Ästhetik und Rhythmus (eine von ihm selbst gegründete Klasse, der er 1955 eine weitere für Musikphilosophie folgen ließ). Von dem Lehrer Messiaen hat, als er 50 Jahre alt wurde, mein leider viel zu früh verstorbener französischer Kollege und Freund Claude Rostand einmal geschrieben:

»Die Klasse von Messiaen ist mit einem Schlag zu einem Mittelpunkt geworden, an dem die jungen Musiker die Probleme kennenlernen, die sich in der zeitgenössischen Musik stellen und sich der wahren und wirklichen Entwicklungsmöglichkeiten bewußt werden. Diesen jungen Menschen, die durch den Krieg verhindert worden waren, sich auf normale Weise zu informieren, erteilt Messiaen einen wahrhaft außerordentlichen Unterricht; sehr weitherzig, sehr kühn, sehr neuartig und sowenig traditionell und akademisch wie möglich. Dieser Unterricht befaßt sich natürlich mit den klassischen Meistern, aber ebenso mit der indischen und balinesischen Musik, mit Schönberg, Strawinsky und Bartók, deren Werke Messiaen meisterhaft analysierte – seine gigantische Analyse des ›Sacre du Printemps‹ ist legendär geworden.«

Für uns vereinigt sich die Dreiheit von Forscher, Lehrer und Künstler in Olivier Messiaen zum Bild eines schöpferischen Menschen von jener Art, von der Rilke in der ersten »Duineser Elegie« gesagt hat: »Es muteten manche Sterne dir zu, daß du sie spürtest.« Messiaen, so scheint es mir, hat sie gespürt.

*

Olivier Messiaen, Komponist und Organist, geboren am 10. Dezember 1908 in Avignon. Schüler von Dupré und Dukas in Paris. Erste Orgelwerke 1928. Seit 1931 Organist an der Kirche Saint-Trinité in Paris. 1936 Mitbegründer der Komponistengruppe »Jeune France«. Hauptwerke für Orchester: *»Turangalîla-Symphonie«* (1948), *»L'Ascension«* (1933), *»Chronochromie«* (1960). Wichtigste Orgelkompositionen: *»Livre d'Orgue«* (1951-1953), *»Meditations sur le mystère de la Sainte Trinité«* (1969). Entscheidende Klavierwerke: *»Vingt regards sur l'Enfant Jésus«* (1944), *»Etude de rhythme«* (1948), *»Quatre études de rhythme«* (1950). Geistliche Musik, darunter das Oratorium *»La transfiguration de Notre-Seigneur Jésus-Christ«* (1969). Kompositionen für Ondes Martenot. Mehrere theoretische Schriften.

Lebt in Paris und ist mit der Pianistin Yvonne Loriod verheiratet.

Benjamin Britten und Olivier Messiaen sind korrespondierende Mitglieder der Bayerischen Akademie der Schönen Künste.

Justus Möser

Von Hans Maier

Wer in Osnabrück auf der Großen Domsfreiheit spazierengeht, der stößt dort auf das Denkmal des wohl berühmtesten Sohnes dieser Stadt: des ritterschaftlichen Syndikus und fürstbischöflichen Justizrats Justus Möser. Hochaufgerichtet, stattlich, mit Perücke und Staatsmantel steht er da, mitten in dem Gewühl von Menschen, Früchten, Blumen, das den Platz an Markttagen erfüllt. Den Marktfrauen vom Land ist er auf Hörweite nahe, steht aber doch als Bürgersmann ein wenig erhöht auf seinem Podest; dem katholischen Bischofshaus kehrt er den Rücken zu, hält aber auch von seiner evangelischen Taufkirche St. Marien, die in der Nähe steht, gemessene Distanz – so als wolle er auch als Denkmal noch einmal das Kunststück seines Lebens wiederholen: Staatsmann zu sein in einem der merkwürdigsten Staaten des Alten Reiches, in den Diensten eines ausländischen Souveräns zu stehen und doch seinem westfälischen Volk verbunden zu bleiben, gleichzeitig dem katholischen Domkapitel und der evangelischen Ritterschaft zu dienen, ihrer beiden gegensätzliche Interessen auszugleichen – und sich am Ende bei allen Parteien und Gruppen des höchsten Ansehens zu erfreuen.

1

Den historischen Möser, der von 1720 bis 1794 lebte, müssen wir uns noch mehr als Teil des alten Osnabrück vorstellen als sein Denkmal am Markt – ganz eingebunden in die lokalen Sitten, die familiären, kirchlichen, politischen Traditionen der Stadt und des gleichnamigen Fürstbistums.[1] Er war angesehener Leute Kind. Die Familie des Vaters, eine Familie von Theologen und Juristen, stammte aus der Kurmark und war im 17. Jahrhundert über Kiel und Hamburg nach Osnabrück gekommen. Dort war der Großvater Johann als Prediger tätig; dort amtierte der Vater Johann Zacharias Möser als Kanzleidirektor und Konsistorialpräsident.[2] Mösers Mutter war die Tochter des

1 Die Schriften Justus Mösers werden im folgenden zitiert nach der Akademie-Ausgabe (AA): J. M. Mösers Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe in 14 Bänden, hrsg. v. W. Kohlschmidt / L. Schirmeyer / E. Crusius / P. Göttsching und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1943ff. (noch nicht vollst.). Für die noch nicht in der Akademie-Ausgabe erschienenen Werke wird zurückgegriffen auf: Justus Mösers Sämtliche Werke, hrsg. v. B. R. Abeken (SW). Berlin 1842/43. – Eine Übersicht über die unpublizierten Werke Mösers bei W. F. Sheldon, The intellectual Development of Justus Möser: The Growth of a German Patriot. Osnabrück 1970, S. 132f.; zum familiären und sozialen Umfeld wichtig: W. u. U. Sheldon (Hrsg.), Im Geist der Empfindsamkeit. Freundschaftsbriefe der Mösertochter Jenny von Voigts an die Fürstin Luise v. Anhalt-Dessau 1780-1808. Osnabrück 1971, mit einem ausführlichen einleitenden Essay (1-43). Aus der umfangreichen Literatur seien neben den grundlegenden Studien von Sheldon erwähnt: K. Brandi, Justus Möser. Osnabrück 1944; H. Kanz, Der humane Realismus Justus Mösers. Ratingen 1971; K. Epstein, Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland. Frankfurt/Berlin 1973, S. 345ff.

2 Leben Justus Mösers von Friedrich Nicolai (SW Bd. 10), S. 6ff.

Osnabrücker Bürgermeisters; sie gehörte, wie Friedrich Nicolai, Mösers erster Biograph anmerkt, »zu den guten westphälischen Hausfrauen, welche das Wirtschaftswesen für den ersten Zweck ihres Daseins halten und die also ihre Kinder auch hauptsächlich dazu erzog; aber sie liebte doch die französische Sprache und wies ihre Söhne auch von Jugend auf dazu an«. Justus lernte leicht und schnell; nach dem Zeugnis von Schulfreunden war er ein feuriger Kopf und guter Redner; das Lateinische und Französische handhabte er mit der Zeit ebenso selbstverständlich wie das Deutsche; und er beherrschte auch Italienisch und Englisch. Der junge Möser war sensibel. Ein kleiner, rasch entdeckter Diebstahl veranlaßte ihn zu einer überhasteten Flucht aus dem Elternhaus nach Münster. Züge eines rebellischen Geistes werden sichtbar, wie oft bei Sprößlingen alter Patrizierfamilien; aber stärker war bei Möser doch die wohlwollende Zuwendung zur Welt, die neugierige Offenheit für Menschen und Dinge. Er war der geborene Anführer seiner Kameraden, ein Riese schon in jungen Jahren – nach eigenen Angaben mehr als zwei Meter groß! Daher wollte ihn sein Vater zunächst nicht zum Studium an eine preußische Universität lassen, denn noch lebte der Soldatenkönig, und der erhob wie selbstverständlich Anspruch auf alle »langen Kerls« und zog sie zu seiner Grenadiergarde ein.[3]

Mit fast zwanzig Jahren, nach dem Tod Friedrich Wilhelms, bezog Justus Möser endlich die Universität Jena und schrieb sich dort für Rechtswissenschaft ein. Wir wissen nicht viel über dieses Studium und seine Ergebnisse, es scheint jedenfalls keine tieferen Spuren in seinem Leben hinterlassen zu haben. Spätere Äußerungen Mösers über Universitäten und Professoren sind skeptisch: die lederne Art des Unterrichts, der Hochmut und die Rechthaberei der Gelehrten, die rauflustige Einfalt der Studenten, der gewaltige Anspruch wissenschaftlicher Theorien bei geringer Kenntnis des Lebens und der praktischen Geschäfte – das alles scheint ihn mehr verstimmt als angezogen zu haben, sowohl in Jena wie im modernen Göttingen, wohin er 1742 wechselte. Kurzum, er verließ die Universität ohne Examen, was damals nichts Außergewöhnliches war. Seiner juristischen Karriere war das kaum schädlich. Der Einfluß der Familie half ihm: Schon während des Studiums war er Sekretär der osnabrückischen Ritterschaft geworden, er führte de facto die Syndicus-Geschäfte, noch ehe ihm dieses Amt 1756 offiziell übertragen wurde. Damit nicht genug, trat Möser 1747 auch in den Dienst der landesherrlichen Regierung als Vertreter des Landes in Rechtsstreitigkeiten – der klangvolle Titel dieses Amtes hieß »Advocatus Patriae«. Und schließlich wurde er, von 1762 bis 1768, Justitiar beim Kriminalgericht. Modern gesprochen – alle Vergleiche hinken natürlich –, war Möser also Parlamentspräsident, Regierungschef und oberster Richter seines Landes in einer Person – er war es zumindest de facto, denn als Bürgerlicher durfte er nur stellvertretend und substituierend tätig werden, als unsichtbare Hand hinter allerhand adeligen Personen und Masken.

Tatsächlich hat Justus Möser das Fürstbistum Osnabrück von der Mitte der sechziger Jahre bis zu seinem Tod im Jahr 1794 regiert, im stetigen lautlos ineinandergreifenden Wechsel ständischer, landesherrlicher und richterlicher Befugnisse – und es mag seine komödiantische Natur gereizt haben, daß er dabei immer wieder in neue alte Rollen zu schlüpfen hatte. »Bei den Ständeversammlungen wurden die königli-

3 Nicolai, a. a. O., S. 81.

chen Verordnungen ex officio von Justus Möser, dem Konsulenten Georgs III. und Vormund Friedrichs von York, verfaßt. Die Erwiderungen der Ritterschaft, die in den ständischen *corpora* dominierte, zeichnete ex officio der Syndikus der Ritterschaft – Justus Möser. Und Streitigkeiten zwischen Ständen und König mochten sehr wohl der Untersuchung durch den Justitiarius beim Kriminalgericht unterliegen: Justus Möser . . .«[4] Der Gedanke an eine Teilung der Gewalten konnte angesichts einer so starken und allgegenwärtigen Persönlichkeit gar nicht aufkommen; dennoch: indem Möser die gegeneinander wirkenden Kräfte in Verbindung hielt und wechselseitige Blockaden verhinderte, sicherte er Osnabrück über ein Vierteljahrhundert seine überlieferte Freiheit gegenüber der anderwärts siegreich vordringenden absolutistischen Regierungsweise mit ihrer straffen Befehls- und Gehorsamsstruktur.

Das Fürstentum Osnabrück, ein vergleichsweise kleiner Staat mit einer Fläche von 117 km^2 und 125 000 Einwohnern, war selbst in der zerklüfteten politischen Landschaft des Alten Reiches eine vielbestaunte Merkwürdigkeit.[5] Es bestand – wiederum vereinfacht und modernisierend gesagt – aus vier politisch-institutionellen Elementen: dem Domkapitel, der bischöflichen Regierung, den Ständen und der Stadt Osnabrück. Das überwiegend katholische Domkapitel hatte die Regierung zu wählen und mitzutragen, und zwar, aufgrund einer Klausel des Westfälischen Friedens, abwechselnd eine katholische und eine evangelische. Die Regierung wurde meist von auswärtigen Bischöfen und Fürsten repräsentiert: in Mösers erster Lebenshälfte von Klemens August von Wittelsbach, Erzbischof von Köln und als Erbauer des Brühler Schlosses bekannt, in seiner zweiten von Friedrich, Herzog von York, dem zweiten Sohn des englischen Königs Georg III. Die Stände als Erben der alten Reichsverfassung setzten sich aus den *corpora* der Ritter und der Städte zusammen – sie waren in diesem Geflecht die *pièce de résistance*, das bewahrende, privilegienverteidigende, oligarchische Element. Die Stadt Osnabrück endlich hatte in ihrer Regierungsform fast demokratische Züge, die sechzehn Mitglieder ihrer Regierung wurden alljährlich neu gewählt – freilich nicht aus der Gesamtheit der Einwohner, sondern, wie im ganzen damaligen Europa, aus dem über »Freiheit und Eigentum« verfügenden Bürgertum. Eine Mischung geistlicher, aristokratischer und demokratischer Züge also – ein Ständestaat, der sich in vielfältig gestuften Freiheiten aufbaute und in dem die Gestalt des egalitären Citoyen sowenig Platz hatte wie die des absoluten Fürsten. Ein Staat, schwer zu regieren, es sei denn mit Mitteln persönlicher Autorität und familiärer Beziehungen – und in der Tat konnte Möser sich in diesem komplexen System nur durchsetzen kraft seiner persönlichen Verbindungen zu Adel, Ritterschaft, Geistlichen und Bürgertum, in einer gesellschaftlichen Sphäre also, in der sich eine öffentliche Meinung bilden konnte und in der, jenseits der divergierenden Standesinteressen, Sachkompetenz und Unparteilichkeit respektiert wurden. Mösers Schüler Rehberg hat die Schwierigkeit und Eigenart dieses Regierens und Moderierens eindringlich geschildert: »Die fürstliche Regierung war beständig in unendlichen Verwicklungen befangen: mit der kaiserlichen Majestät und dem Reichstage; mit den Reichsgerichten; der päpstlichen Autorität; dem Erzbischöflichen Vicariate; dem

4 Epstein (siehe Anm. 1), S. 351.

5 Epstein, S. 348ff.; dort weitere Literatur. Sheldon, The intellectual Development (Anm. 1), S. 43ff.

Domcapitel; der Ritterschaft und der Stadt Osnabrück, einem Zwitter von Reichs- und Landstadt. Möser hielt das ganze, aus so mannigfaltigen Fäden gesponnene Gewebe in seiner Hand und leitete die Bewegungen der disharmonischen Teile durch die Feinheit seines Verstandes, die Milde seiner Gesinnung, welche alle bestehenden Verhältnisse mit der größten Sorgfalt schonte, und durch die Achtung und Liebe, die er jedem einflößte, der ihm nahe kam . . .« Er »lähmte die Streitsucht durch sein bewundernswürdiges Talent, Fragen des Staatsrechts, die, einmal berührt, nie zur Entscheidung gebracht werden konnten, mittels seiner überlegenen Kenntnis der Rechte und Geschäfte zu umgehen«.[6]

2

Ich sprach von Gesellschaft, von öffentlicher Meinung. Beides waren wichtige Elemente in der pragmatischen Regierungskunst Justus Mösers. Als wohlhabender Bürger, seit 1746 verheiratet mit der osnabrückischen Patriziertochter Regina Juliana Brouning, einer Frau von hoher Bildung und gesellschaftlichem Ehrgeiz, als begüterter Staatsmann, der sich ein großes Haus und eine Kutsche leisten konnte, verkehrte Möser mit dem Adel, und erst recht mit seinesgleichen, in natürlicher Unbefangenheit; er brauchte keinen Adelstitel, um seine Stellung zu unterstreichen. Es lag ihm mehr daran zu überzeugen, in vielen Kreisen Unterstützung zu gewinnen, eine positive Stimmung zu entwickeln, die Maßnahmen der Regierung zu erklären und zu verdeutlichen. So ist ein großer Teil seiner Schriftstellerei aus pragmatischen Anlässen entstanden – und so ist der Politiker Möser mit seinen Wochenblättern und publizistischen Beiträgen einer der Väter des deutschen Zeitungswesens geworden. Auf den Glockenschlag habe er seine Sachen beim Drucker abliefern müssen, sagt er selbst entschuldigend;[7] und in der Tat: es dürfte wenige bedeutende Prosaisten deutscher Sprache geben, deren Arbeiten bis auf weniges – so die große »Osnabrückische Geschichte«, die reife Frucht seiner Mannesjahre – ganz und gar von Gelegenheiten, von Zufällen der Politik und Zeitgeschichte abhingen.

Möser hat es so gewollt – und sich in offenherzigen Momenten auch dazu bekannt. War er nicht als junger Mann ein leidenschaftlicher Liebhaber der französischen Literatur gewesen, hatte er seinen Stil nicht an Marivaux und Saint-Evremond gebildet? Stand ihm nicht in frühen volkskundlichen Arbeiten gelehrtes Latein ebenso zur Verfügung wie ein strenger französischer Dramenstil in seinem Trauerspiel Arminius? Hätte er nicht Schriftsteller werden können?[8] Auf der Schule, auf der

6 A. W. Rehberg, Sämtliche Schriften. Hannover 1831, Bd. II, S. 22f. (zit. bei Epstein S. 351f.).

7 Brief an seine Tochter als Herausgeberin der »Patriotischen Phantasien« (AA Bd. IV, S. 9).

8 Vom dichterischen und literaturtheoretischen Werk Mösers ist in den beiden Gesamtausgaben nur ein Teil publiziert, so bei Abeken (SW Bd. 9): Harlequin oder Vertheidigung des Grotesk-Komischen; Über deutsche Sprache und Litteratur; De veterum Germanorum et Gallorum Theologia mystica et populari und die Vorrede zum Trauerspiel Arminius. In der historisch-kritischen Ausgabe fehlen bisher die Bände II und III, die das dichterische Werk sowie die philosophischen und kritischen Einzelschriften enthalten sollten; in Bd. I (1943) sind nur die frühen Schriften (Versuch einiger Gemälde von den Sitten unserer Zeit; Die Deutsche Zuschauerin, ein Wochenblatt) ediert. Vor allem für den »Arminius« fehlt eine moderne Ausgabe.

Universität waren *Philosophie und Literatur* seine Leidenschaft gewesen – keineswegs die Pandekten. Er schrieb Gedichte und moralische Abhandlungen im aufgeklärten Stil der Zeit. Seine Verteidigung Luthers gegen Voltaire verfaßte er französisch, in den knappen Staccato-Sätzen Voltaires (seine Frau übertrug den Text ins Deutsche). Auch Rousseaus Stilmanier wußte er in seiner Kritik am Religionsbild des »Vicaire savoyard« nachzuahmen – mit leichter Hand und hintergründiger Ironie. Das Deutsch der »Osnabrückischen Geschichte« packt den Leser durch Bildkraft und Farbe und eine erstaunliche Fähigkeit, das Volk selbst auf die Bühne treten zu lassen; es gibt Stellen, wo Möser den größten Geschichtsschreibern der Weltliteratur ebenbürtig ist.[9] Und das so zufällig entstandene, nie als Ganzes konzipierte, sondern aus fliegenden Blättern aufgeschichtete Meisterwerk der letzten Jahre, die »Patriotischen Phantasien« – es gehört zu den Glanzstücken deutscher Prosa, lebendig, witzig, bildhaft und doch von nüchterner Klarheit; so war bis dahin im Deutschen noch nie über Politik geschrieben worden.

Und doch hatte der Bürger und Staatsmann Möser im Lauf des Lebens den Schriftsteller, den Künstler in sich aufgezehrt. Der letzte war nur noch der bescheidene Kostgänger der ersten – in Nebenstunden nach den ausgedehnten Amtspflichten. Möser stöhnte darüber – und war es dann doch wieder froh, wissend, daß die Literatur ihn verschlungen hätte, wäre sie sein Hauptberuf geworden, im Unterschied zur Politik. »Doch ist es ein Glück für mich«, schrieb er an Nicolai, »daß ich mich meinen Favoritarbeiten (i. e. den literarischen) *nicht* überlassen kann. Bei jenen (i. e. den politischen) behalte ich Hunger und Durst, aber bei diesen würde ich mich in weniger Zeit um meine Gesundheit schreiben.«[10]

Mösers Schriftstellerei hat viele Quellen, sie wächst aus verschiedenen, oft gegensätzlichen Antrieben, sie hat auch ihre Widersprüche – wie der Autor selbst. Die frühen Schriften buchstabieren die Gemeinplätze der Aufklärung; ihr Grundton ist moralisch und universal (Sheldon). Das Allgemeine, Übernationale, Überindividuelle dominiert. Osnabrück kommt höchstens als Reformprojekt und Studienobjekt in den Blick. Dann dringt Möser als Verwaltungsmann, Richter, Politiker und Diplomat tiefer in die Realitäten seines Landes ein. Im Siebenjährigen Krieg versucht er in mühevoller, oft abenteuerlicher Kleinarbeit das Schlimmste von dem – damals noch katholisch regierten – Staat abzuhalten; er verhandelt, finassiert, temporisiert, schlägt sich mit Generälen und Arrangeuren von Winterlustbarkeiten in Heeresetappen herum. Die Regelung der – nunmehr evangelischen – Sukzession führt ihn dann nach London, bringt ihn als Vormund des minderjährigen Prinzen von York in Osnabrück in eine vorteilhafte strategische Position, ohne daß die Beziehungen zur katholischen Seite abbrechen: ein Meisterstück geduldig ausgleichenden Verhandelns. Wer bei Generalquartiermeistern, Monarchen, militärischen und politischen Potentaten das Warten und Parlieren, das Verhandeln und Zugreifen im richtigen Moment gelernt hat, der sieht die Welt nicht mehr in Schwarzweiß, sondern in

9 Auch bei der Osnabrückischen Geschichte ist die ältere Ausgabe (SW Bde. 6-8) neben der Akademie-Ausgabe (AA XII. 1 und XII. 2) noch unentbehrlich. Zur Würdigung: F. Meinecke, Die Entstehung des Historismus. München 1959, S. 303ff., u. E.-W. Böckenförde, Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Berlin 1961.

10 Nicolai, S. 168.

vielfältigen Tönen. Möser hatte erfahren, was der Staat ist; er hatte gelernt, Verantwortung zu übernehmen; an die Stelle der Allgemeinbegriffe seiner Jugend war eine nationale, eine historische Anschauung der Welt getreten.

Gleichzeitig stößt Möser in Prozessen und Verhandlungen, aber auch als Ökonom und Politiker, als Antiquar und Sprachforscher auf die bis dahin kaum gesehene Wirklichkeit des *Volkslebens*. Neben den Adeligen, den Rittern und Bürgern steigt in seinem Werk die Welt der Bauern, Knechte und Mägde empor – bis hin zu den Dienern und Leibeigenen. Ein Universum zäher Gewohnheiten, mühseliger Selbstbehauptung, listiger Überlebenskunst wird sichtbar – eine staatlose Welt des gemeinen Lebens, scheinbar unbewegt seit Jahrhunderten, beharrlich allen Veränderungen trotzend –, ein Schatzhaus von Sprache, Gestik, Verhaltensweisen, unabsichtlicher Selbstdarstellung, unprofessioneller Theaterhaftigkeit. Möser mustert diese Welt ohne Gefühlsüberschwang, aber mit deutlicher Sympathie; er wird zum historischen Entdecker des westfälischen, des deutschen Volkslebens. Die »Osnabrückische Geschichte« ist für heutige Leser auch deshalb ein so faszinierendes Buch, weil sie nicht nur die Höhen der von wenigen »gemachten«, sondern auch die Breiten und Tiefen der von vielen erlittenen Geschichte aufsucht, weil sie, ganz modern, von Mentalitäten, Denk- und Handlungsweisen, Sozialstrukturen erzählt – die bei anderen Geschichtsschreibern im Vordergrund stehenden Staatsaktionen sind bei Möser eher ein flüchtiges Wetterleuchten über einem weiten sozialen Horizont. Mag auch die Konstruktion der alten deutschen Freiheit in dieser Geschichte überhöht sein, mag die berühmte Aktientheorie des Staates mit allzuviel rationalistischem Nachdruck vorgeführt werden und vielleicht mehr in eine Geschichte der politischen Theorien als in ein Geschichtsbuch gehören – erstaunlich ist doch die politische Vision eines *imperium limitatum*, eines »fragmentarischen Staates« (Jan Schröder), »in dem jeder nur soviel an Rechten aufgibt, wie er freiwillig ›hineinlegt‹, einer genossenschaftlichen Demokratie, in der es keine Mehrheitsentscheidungen über Rechte einzelner und keine Repräsentation gibt«. Jan Schröder hat mit Recht im Gedanken dieses ausschließlich auf Freiwilligkeit gebauten, ganz auf Subsidiarität gestellten Staates das »imponierendste Teilstück« von Mösers Staats- und Rechtsdenken gesehen. Und wenn auch später der Freiherr vom Stein Mösers strikter Ablehnung des Repräsentationsprinzips nicht folgte, wenn er den Selbstverwaltungsgedanken auf dem Hintergrund der Repräsentation verwirklichte – Bruchstücke Möserscher Ideen sind doch immer wieder in Gesetzgebung und Verwaltung aufgegriffen worden, bis ins 19. und 20. Jahrhundert hinein, so der Genossenschaftsgedanke, die Kritik an der Übermacht staatlicher Apparate und endlich der Gedanke der freien, aber nicht willkürlichen Rechtsfindung.[11]

Die »Patriotischen Phantasien« führen dann noch einen Schritt tiefer ins Konkrete, Örtliche, Historische hinein, in das Reich der »Lokalvernunft«, wie der berühmte Terminus heißt, der hegelsches Denken vorwegnimmt. Möser war jetzt ganz zum Osnabrückischen Staatsmann geworden, zum *Advocatus Patriae* eines Kleinstaats, der sich aus den Strudeln der Geschichte immer wieder erhoben hatte. Und gerade als

11 Jan Schröder, Justus Möser als Jurist. Vortrag, gehalten vor der Juristischen Gesellschaft Osnabrück-Emsland am 25. April 1985, S. 32 (dem Verfasser danke ich herzlich für die Überlassung des Manuskripts).

Primus loci, der sich ganz mit seiner Aufgabe vor Ort identifizierte, wurde Möser in ganz Deutschland gehört – der junge Goethe ist für diese Wirkung der wichtigste Zeuge.

William Sheldon, heute wohl der beste Kenner der geistigen Entwicklung Mösers, hat mit Recht betont, Möser sei mehr gewesen als nur eine provinzielle Figur. »Er war am provinziellsten in seiner Jugend, als er bewußt versuchte, universal zu sein. Nachdem er in seiner Reifezeit in jeder Beziehung ein Teil der lokalen Szene geworden war, wurde er am universalsten. Er identifizierte sich vollständig, aber nicht ausschließlich mit einer kleinen Gegend und ihren Problemen. Das Lokale war notwendiger Teil einer Spirale, die in dem Universalen gipfelte. Das ist nicht inkonsequent oder paradox . . . Das Problem löst sich mit Mösers Auffassung vom Organischen, nach der das Einzelne und das Ganze, das Individuelle und Universale (das Lokale, Regionale, Nationale und Europäische) eine völlige Einheit bilden.

Aus der Perspektive eines Kleinstaates konstruierte Möser ein Bild der Zukunft. Die Grundzüge für diesen Staat hatte er in dem Deutschland der Vergangenheit und in der politischen Realität Europas im 18. Jahrhundert gefunden. Möser ging als Pragmatiker und zukunftsorientierter Politiker von den Institutionen aus, die bestanden und die belebt werden mußten, um ihre Aufgaben für die Zukunft zu lösen. Die politischen Befugnisse, die die einzelnen Kleinstaaten besaßen, sollten sie weiterhin behalten. Die wirtschaftlichen Probleme ließen sich nach seiner Meinung am besten auf regionaler Ebene lösen. Die verfassungsrechtlichen Belange sollte das Heilige Römische Reich als Rechtskörper vertreten. Sprache, Literatur, Kunst und Wissenschaft sollten Angelegenheit der gesamten Kulturnation sein. Für dieses Deutschland, das mannigfaltigen und individuellen Interessen Raum ließ, begeisterte sich Möser; für dieses Deutschland, das im Lokalen wurzelte, wurde Möser ein Patriot.«[12] Es ist der ungewöhnliche Fall, daß Aufklärung sich nicht nur mit Witz, sondern auch mit Wärme verbindet – ein Unikum in der deutschen Literatur, ja in der des 18. Jahrhunderts überhaupt.

3

Sehen wir uns in den »Patriotischen Phantasien« ein wenig um! Diese kleinen Aufsätze, erschienen in den von Möser gegründeten »Osnabrücker Intelligenzblättern«, gesammelt und herausgegeben von seiner Tochter, zeigen, wie Goethe gesagt hat, »die innigste Kenntnis des bürgerlichen Wesens« . . . »Ein vollkommener Geschäftsmann spricht zum Volke in Wochenblättern, um dasjenige, was eine einsichtige, wohlwollende Regierung sich vornimmt oder ausführt, einem jeden von der rechten Seite faßlich zu machen; keineswegs aber lehrhaft, sondern in den mannigfaltigsten Formen, die man poetisch nennen könnte und die gewiß im besten Sinne für rhetorisch gelten müssen.«[13]

Es sind keine Staatsaktionen, von denen hier der Schleier weggezogen wird. Es ist die ganz alltägliche Politik – Politik im weitesten Sinn des Wortes verstanden –, und sie beginnt bei Möser bei den Menschen und ihren Lebensverhältnissen. Da sind Arme

12 Sheldon, The intellectual Development, S. 131.

13 Dichtung und Wahrheit III, 13. Buch.

und Reiche, Einheimische und Ausländer, Kinder und Erwachsene, Bauern und Bürger; und immer wieder und in unerschöpflicher Vielfalt: Frauen. Ebenso konkret und lebensnah sind die Themen, die Gegenstände. Welche »Politik« soll ein Mann gegenüber seiner liebenswürdigen, aber putzsüchtigen Frau einschlagen? Wie soll sich eine Frau verhalten, deren Mann im Zuchthaus sitzt? Welche »Politik« verfolgt man im Unglück? Wie hilft man Armen? Wie erzieht man Kinder? Kann man Verschwendungssucht heilen? Empfiehlt es sich, bei Verletzungen der Freundestreue mit gleicher Münze heimzuzahlen – oder soll man tun, als wisse man von nichts, um dem Freund Gelegenheit zur Reue zu geben? Solche Fragen und Situationen entwickelt Möser in Diskursen, witzigen Dialogen, in Erzählungen und Sittenbildern – und mitten im Diskurs hält er plötzlich inne, um Atem zu holen und dem Leser ein Bild zu malen:

»In der letzten Ernte sah ich die Frau eines Heuermanns, deren Mann ein Hollandsgänger ist, welche selbst mähete und band und ihr vierteljähriges Kind neben sich in der Furche liegen hatte, wo es so geruhig als in der besten Wiege schlief. Nach einer Weile warf sie mutig ihre Sense nieder, setzte sich auf eine Garbe, legte das Kind an die gesunde Brust und hieng mit einem zufriedenen und mütterlichen Blicke über den saugenden Knaben. Wie groß, wie reich, dachte ich, ist nicht diese Frau? Zum Mähen, Binden, Säugen und Frau sein gehören sonst vier Personen. Aber dieser ihre Gesundheit und Geschicklichkeit dienet für viere.«

Das steht in einem Aufsatz »Etwas zur Verbesserung der Armenanstalten«, bei dem es (wie wir heute sagen würden) um Fragen der Sozialhilfe geht.[14] An anderer Stelle vergleicht Möser einen hart sich plagenden Arbeiter in Deutschland, dem er morgens um vier Uhr bei der Arbeit zugesehen hat, mit einem Londoner Bettler. Die ehrlichere, die solidere Existenz ist zweifellos der Deutsche. Aber wird er je das Glück des Bettlers kennenlernen, der sich nach sechs Stunden Frost und Regen, Durst und Hunger bei einem guten Feuer niedersetzt, wie es Möser in London beobachtet hat?

»Er schläft ruhig und unbesorgt; bezahlt keine Auflagen; tut keine Dienste; lebt ungesucht, unbefragt, unbeneidet und unverfolgt; erhält und beantwortet keine Komplimente; braucht täglich nur eine einzige Lüge; errötet bei keinem Loche im Strumpfe; kratzt sich ungescheut, wo es ihm juckt; nimmt sich ein Weib und scheidet sich davon unentgeltlich und ohne Prozeß; zeugt Kinder ohne ängstliche Rechnung, wie er sie versorgen will; wohnt und reiset sicher vor Diebe, findet jede Herberge bequem und überall Brod; leidet nicht im Kriege und von betriegerischen Freunden; trotzt dem größten Herrn und ist der ganzen Welt Bürger.«[15]

Man sieht, Möser verfährt mit größter Unbefangenheit; er geht nicht von Menschen aus, wie sie sein sollten oder gar wie sie durch Gesetzgebung und Regierung geformt werden müßten – er sucht sie zuerst so auf, wie sie sind, wie sie sich produzieren; ihr Dasein, ihr produktives Behagen, ihr Selbstbewußtsein, ihre Ehre – das ist Voraussetzung und Grundlage aller Politik. Noch ein Zitat:

»Wenn ich Polizeikommissarius wäre, es sollte mir anders gehn, die Leute sollten mir wenigstens ein- oder zweimal im Jahr, auf der Kirms oder auf Fastnacht, völlige Freiheit haben, einige Bände springen zu lassen, oder ich hieße nicht Herr Kommissa-

14 Patriotische Phantasien I (AA Bd. IV, S. 68ff.).

15 Ebd., S. 65ff.

rius. Unsre heutige Mäßigkeit macht lauter Schleicher, die des Morgens ihr Gläsgen und des Abends ihr Kanngen trinken, anstatt daß die vormalige Ausgelassenheit zu gewissen Jahreszeiten einem Donnerwetter mit Schlossen glich, das zwar da, wo es hinfällt, Schaden tut, im ganzen aber die Fruchtbarkeit vermehret.«[16]

Daß dann freilich, trotz aller notwendigen und produktiven Exhibition, die bürgerliche Rechnung stimmt, daß Hausväter und Hausmütter, Gemeinden und ganze Länder ihr Auskommen finden – das hängt vom Zustand der Familien, von der christlichen Sittenzucht und endlich von den Obrigkeiten ab. Alle drei haben bei Möser ihre sorgfältig verteilten Rollen. Die Familie (das Wort verdrängt in jener Zeit langsam das ältere, umfassendere des Hauses) ist bei Möser schon durchaus ein Ort seelischer und gemüthafter Beziehungen, nicht mehr allein eine Arbeits- und Vermögensgemeinschaft zum Leben und Überleben. Sie ist ein psychischer Binnenraum, Grundlage des bürgerlichen Lebens, und dies nicht nur in den gehobenen Verhältnissen in der Stadt, sondern auch auf dem Lande. Möser ist kein Gleichmacher. Er will adelige, bürgerliche und bäuerliche Lebensformen in ihrer Differenz und Eigenständigkeit erhalten wissen. Menschenrechte sind ihm pure Abstraktion. Aber manchmal kommt ihn bei der Betrachtung seiner geliebten westfälischen Bauern, ihrer Vergnügungen im Singen und Tanzen doch so etwas an wie die Vorahnung einer allen gemeinsamen Menschennatur:

»Wenn ein podagrischer Fürst seinem Hofgesinde mit dem Stocke droht, so lernt der freie Bauer sein Glück schätzen. Im Tanzen dehnet die steife Bäuerin ihre unbeugsamen Glieder, ihr Nacken hebt sich, das Mieder lugt hervor. Das Auge fängt Feuer, ihr Mund zieht sich zum Lachen, und der ganze Körper streckt sich zu einem edlen Werke. Sie reiniget sich vom Rauche, putzt sich vor dem Zuschauer . . . sie sucht zu gefallen; sie sucht durch Geschicklichkeit zu gefallen, und eine Geschicklichkeit bringet die andre hervor.«[17]

Das bleibt zwar noch im Humanen, im Ästhetischen. Aber es zeigt doch, wie weit manchmal der Künstler Möser dem Juristen und Politiker, dem Anwalt der Ständegesellschaft und Gegner allgemeiner Menschenrechte vorauseilt. Hier bereitet sich in einer neuen Sprache eine neue Kraft der Wahrnehmung und Empfindung vor, fern von der leeren Galanterie des *ancien régime*, weitab von der zwitschernden Anakreontik der umgebenden Rokokopoesie. Es waren wohl solche Stellen, die Herders Aufmerksamkeit erregten – und durch ihn die Goethes. Der Schriftsteller Möser (und ich meine hier keineswegs nur den politisch-juristischen Fachautor) ist von der Literaturhistorie noch zu entdecken.

Neben dem Hausstand spielt die Religion, die Kirche in Mösers politischer Pädagogik ihre Rolle. Sie beschränkt sich freilich hier auf einen sichernden, bestätigenden, gelegentlich auch abwehrenden Part. Gewiß war Möser ein gläubiger Protestant aus Familientradition. Die Zugehörigkeit zur Augsburger Konfession war ihm ebenso selbstverständlich wie seinen Vorfahren. Auch hat Gisela Wagner in einem Vortrag in Osnabrück überzeugend dargetan, daß Möser sich in einer sehr persönlichen Weise um die überlieferten Glaubenswahrheiten bemüht hat, daß er sich

16 Patriotische Phantasien IV (AA Bd. VII, S. 33ff.).

17 Fragment »Singen und Tanzen« (AA Bd. X, S. 262f.).

mit der Kritik der Aufklärung auseinandergesetzt und eine feste Position gesucht.[18] Aber es ist doch so, daß Kirche und Religion in den »Patriotischen Phantasien« vor allem in ihren institutionellen Aspekten vorkommen – begreiflich genug bei einem Mann, der sich täglich mit Domkapiteln, Bischöfen, protestantischen und katholischen Institutionen herumzuschlagen hatte.

Möser, aufgewachsen zwischen dem katholischen Dom und der protestantischen Marienkirche in Osnabrück, fand in seiner Umwelt kein abstraktes Christentum vor, sondern die beiden Konfessionen. Ihre Glaubensbekenntnisse, ihre Rechte und äußeren Erscheinungsformen, ihre Repräsentanten und Gläubigen hat er mit neugieriger Nüchternheit studiert – fest überzeugt, in ihnen Urformen kirchlichen Lebens anzutreffen, die ihre Entstehung unterschiedlichen Bedürfnissen verdankten und die sich auf absehbare Zeit kaum annähern oder gar vermischen würden. Als Künstler zog ihn die katholische Kirche durchaus an: Sie mache aus der Religion eine Kunst, so sagte er, die Protestanten machten aus ihr eine Wissenschaft.[19] Für Möser als Politiker standen die Konfessionen nach Reichsrecht auf der gleichen Stufe; sie hatten Anspruch auf gleichen Respekt und gleiche Behandlung. Als Protestant sah er mit kritischem Blick, wie seine Kirche im endlosen Streit der Theologen allmählich ihre dogmatische Form verlor – er erwartete deshalb, »daß die christliche evangelische Kirche sich bald in eine völlige Oligarchie verwandeln oder aber zu der Wahl eines sichtbaren Oberhauptes schreiten und sich unter demselben wegen eines sicheren Wegweisers vereinigen werde«.[20] Für den Fall einer solchen institutionellen Korrektur bot er seiner Kirche Beobachtungen und Erwägungen über die monarchische Verfassung der katholischen Kirche an, gewissermaßen zu Studienzwecken – eine unschuldige Kriegslist zur leichteren Präsentation seiner Meinungen, die frommen evangelischen Gemütern in der Tat bestürzend katholiken- und papstfreundlich erscheinen mochten.

Denn in der Tat findet man bei Möser nicht nur Juristenlob für Ex-cathedra-Entscheidungen der römischen Kirche (in denen gewissermaßen ein Instanzenweg beendet wird), auch die päpstliche Monarchie, die Unabhängigkeit der Geistlichen von weltlichen Gewalten und der Zölibat werden mit großem Verständnis, ja mit Sympathie gewürdigt.[21] Wohlgemerkt, es wäre falsch und voreilig, daraus auf »katholische« Neigungen Mösers zu schließen. Möser hat gewiß nie daran gedacht, seine Kirche zu verlassen. Wenn er jedoch, als Jurist und Staatsmann, für Kirchen ein Minimum »staatlicher« Struktur für unentbehrlich hielt, so bot sich ihm die römische

18 Gisela Wagner, Justus Mösers Verhältnis zu Kirche und Christentum. In: Osnabrücker Mitteilungen 89 (1983), S. 122ff.

19 AA Bd. IX, 239.

20 Die Auseinandersetzung mit Religion, Kirche, biblischer Überlieferung zieht sich durch das ganze Werk Mösers; in der Akademie-Ausgabe stehen die einschlägigen Äußerungen im Bd. IX, 203ff. Sie sind gegen einfache und einlinige Deutungen durch Dialogform, hypothetisches Pro und Contra und ironische Brechungen gesichert; gleichwohl treten die Meinungen Mösers deutlich hervor (die angeführte Stelle steht in dem Aufsatz »Das sichtbare Haupt der evangelischen Kirche nach allen seinen Eigenschaften betrachtet«, a.a.O., S. 245).

21 Vgl. seinen Aufsatz »Der Cölibat der Geistlichkeit von seiner politischen Seite betrachtet« (SW Bd. 5, S. 274ff.).

Kirche ganz natürlich als Beispiel an. (Man sollte daraus nicht umgekehrt den irrigen Schluß ziehen, er sei ein Verfechter einer positivistischen Ordnungskirche und gewissermaßen ein Carl Schmitt *avant la lettre* gewesen!)[22]

Möser vertraute auch im Religiösen auf die Eigenkraft des Gottvertrauens, auf den Glauben, der Berge versetzt – das korrespondiert mit der Rolle, die Selbständigkeit, Behagen im Stande und Produktivität in seinem Bild vom Menschen spielen –, ich wies schon darauf hin. Eine kleine Geschichte aus dem Umkreis der »Patriotischen Phantasien« mit der Überschrift »Eine Bauren-Theodicee« mag das verdeutlichen. Möser schildert, wie er eines Tages in die Hütte eines Landmanns kommt, die durch eine Überschwemmung fast unbewohnbar geworden war.

»Guter Freund, sagte ich zu ihm, wie könnt Ihr hier, wo Ihr beinahe auf eine Stunde Wegs keinen Nachbarn und keine Hilfe habt, wo ihr allen vier Elementen zum baren Raube offen liegt, wo Diebe und Mörder und alles, was einen armen hülflosen Menschen überfallen kann, eine fast unumschränkte Gewalt über Euch haben, wie könnt Ihr hier, mit Eurer Frau und Euren kleinen Kindern, die Ihr noch nicht weit schicken könnt, mit Ruhe schlafen? Wenn einem von Euch in der Nacht etwas zustieße, so müßtet Ihr Euch ja schlechterdings auf Gottes Barmherzigkeit verlassen.

Ich kann wohl sehen, antwortete mir der Mann, daß Sie aus der Stadt sind, wo die Kinder nicht schlafen können, wenn die Magd nicht bei der Wiege sitzt. Hier auf dem Lande sind wir ganz anders gewöhnt. Sobald wir des Abends unser Gebet getan haben, so sind wir in Gottes Gewalt; und nun mag es regnen und schneien, stürmen und wehen, so können alle vier Elemente uns wohl aus dem Bette bringen, wie es auch das Wasser noch vorige Nacht getan hat; aber sonst denken wir: Was Gott will, das geschehe! und damit schlafen wir ruhiger ein, als wenn alle Wächter aus der Stadt uns die Ohren voll bliesen.«[23]

Familie und Haus, Religion und Kirche spielen in Mösers politischer Lebensökonomie die Rolle entlastender Geländer: Sie verhindern zu starke Machtballungen bei den staatlichen Instanzen. So kann der Staat ein »gelindes Regiment« bleiben. Möser ist überzeugt: der recht verstandene Staat regelt nur, was nötig ist, er gibt dem Handel, dem Gewerbefleiß den nötigen Rahmen, er sorgt für gutes Geld, für Sicherheit auf den Straßen, für Verläßlichkeit der Kontrakte, er schützt den Bürger nach drinnen und draußen. Im übrigen vertraut man besser auf den »wahren Plan der Natur«, auf den Reichtum, der in der Mannigfaltigkeit liegt. Was soll der Hang zu allgemeinen Gesetzen, zur pedantisch genauen Regelung des Lebens in Verordnungen und Geboten? Er bringt nur Gefahren für die allgemeine Freiheit:

»Es ist eine allgemeine Klage des jetzigen Jahrhunderts, daß zu viel Generalverordnungen gemacht und zu wenige befolgt werden. Die Ursache liegt aber in aller Wahrscheinlichkeit nach darin, daß wir zu viel Dinge unter eine Regel bringen und lieber der Natur ihren Reichtum benehmen als unser System ändern wollen.«[24]

Mösers Staatsauffassung könnte allzu statisch erscheinen, allzusehr orientiert an

22 Über Mösers persönliche Religiosität siehe G. Wagner, a.a.O., S. 134ff.

23 AA Bd. IX, S. 210ff.

24 Der Hang zu allgemeinen Gesetzen ist der Freiheit gefährlich. Patriotische Phantasien Bd. II (AA Bd. V, S. 22ff.).

Gleichgewichtsvorstellungen, an der Vermittlung zwischen ständischen Interessen und historischen Rechten. Man darf jedoch die dynamischen Elemente in seiner politischen Theorie nicht übersehen. Ihre Träger sind freilich nicht die Fürstentümer und die Ritterschaften, die *corpora* des Reichsrechts – es sind die Bürger und die Städte. Durch Mösers politisches Werk zieht sich – noch kaum entdeckt – eine Spur nostalgischer Bewunderung für die Hanse. Die alte Städteherrlichkeit ist für Möser noch nicht endgültig vergangen. Kann sie nicht wieder aufleben?

Mit Leidenschaft ist die Vision eines Städtebundes als Ziel künftiger deutscher Politik entwickelt in dem Aufsatz »Also sollen die deutschen Städte sich mit Genehmigung ihrer Landesherrn wiederum zur Handlung vereinigen« aus dem ersten Band der »Patriotischen Phantasien«.[25] Möser fragt hier nach den Gründen, weshalb sich in Deutschland die »Handlung«, also der Groß- und Fernhandel nach britischem und französischem Muster, nicht in zureichendem Maß entwickelt hat, weshalb der Städtebund der Hanse, dem auch Osnabrück zugehörte, nach unvergleichlichem Aufschwung so schmerzlich niedergegangen ist. Hat nicht Deutschland seine Häfen wie andere Reiche, ist es nicht zur Handlung ebenso gut gelegen wie andere Länder? *Einen* Grund sieht Möser in der besorgten Eifersucht der Fürsten gegenüber Bündnissen freier Städte – schon seit Karls des Großen Zeiten habe die Reichsgesetzgebung die Gilden, Bündnisse, Genossenschaften und damit auch die Handlung behindert und gelähmt.

»Und so hat zu allen Zeiten von dem ersten Augenblick an, da der deutsche Nationalgeist sich einigermaßen erheben wollen, bis auf die heutige Stunde ein feindseliges Genie gegen uns gestritten. Man denke aber nicht, daß unsre Gesetzgeber zu schwache Augen gehabt haben. Nein, die Territorialhoheit stritt gegen die Handlung. Eine von beiden mußte erliegen; und der Untergang der letztern bezeichnet in der Geschichte den Aufgang der erstern. Wäre das Los umgekehrt gefallen: so hätten wir jetzt zu Regenspurg ein unbedeutendes Oberhaus, und die verbundenen Städte und Gemeinden würden in einem vereinigten Körper die Gesetze handhaben, welche ihre Vorfahren, mitten in dem heftigen Kriege gegen die Territorialhoheit, der übrigen Welt auferlegt hätten. Nicht Lord Clive, sondern ein Ratsherr aus Hamburg würde am Ganges Befehle erteilen.«[26]

Mit diesem Text will ich schließen. Er bietet eine grandiose Vision deutscher Geschichte, ein Bild von aphoristischer Kürze und Kühnheit. Die britische Geschichte als Kontrafaktur der deutschen; die Schwäche des deutschen Städtebürgertums, das im Fürstendienst den kühnen Ausgriff in die Welt und zugleich die Meisterschaft in Wirtschaft, Kunst und Handwerk verlernte. Die Stärke der Territorialhoheit in der Erfüllung ihres geschichtlichen Auftrags: der Entflechtung feudaler Besitzstände, der Schaffung eines modernen Staates. Die Tragik, die darin lag, daß dieser notwendige Auftrag nur im Gegeneinander der jungen Territorialeinheiten, in der Auflösung des Reiches, in der Lähmung der »Handlung«, in der Selbstkolonisierung Deutschlands zu erfüllen war.

25 AA Bd. V, S. 215.

26 A.a.O., S. 216f.

4

Als Möser 1794 starb, zeichnete sich das Ende des Reiches bereits ab. Das Fürstbistum Osnabrück hatte nur noch wenige Lebensjahre vor sich. Die zersplitterten Kräfte Deutschlands fanden sich kaum noch zu wirkungsvoller Verteidigung zusammen. Ein Eroberer vereinfachte schließlich gewalttätig die deutsche Landkarte.

Von allen Möserschen Phantasien und Prophezeiungen haben sich daher nur diejenigen erfüllt, die auf den bevorstehenden Weltruhm der deutschen Sprache und Literatur hinweisen.[27] Dieser Ruhm verbreitete sich in der Tat in einem Augenblick, in dem das alte politische Gehäuse der Deutschen wie ein Kartenhaus zusammenbrach. Auch Möser wäre als Staatsmann des alten Reiches rasch vergessen worden, hätte er sich nicht in seinen »Nebenstunden« literarisch verewigt. Er hatte für die Politik gelebt. Er überlebte in der Literatur.

Als ich sehen lernte

Über den Künstler Emil Preetorius* und seine Gedankenwelt –
Erinnerungen aus der Kriegs- und Nachkriegszeit

Von Paul Stöcklein

Er hatte Menschenkenntnis, ein die Begegnenden durch und durch erfassendes Auge. Niemand dürfte ihn je hinters Licht geführt haben. Ich habe es jedenfalls nicht erlebt während inhaltsreicher Jahrzehnte: 1940-60. Was seine festen, hellen Augen mit ihrem aktiven Blick so schnell ergriffen hatten, hat er in prägnanten Worten vermitteln können, gradherzig-sarkastisch. Menschenkenntnis heißt: Er wußte, was die Leute morgen tun würden. An »exakte Phantasie« mag man etwa denken, an diesen Goetheschen Begriff.

---

27 Über die deutsche Sprache und Litteratur. Schreiben an einen Freund (SW Bd. 9, S 136ff.), bes. 143.

* Emil Preetorius lebte von 1883 bis 1973. Er hat sich als Darmstädter gefühlt. Doch ist ihm München von 1906 an zur Heimat geworden, wo er bald auch seinen besten Freund fand: Karl Wolfskehl, und wo sich später lebendige Beziehungen zu Ricarda Huch und Thomas Mann, um nur diese zu nennen, entwickelten. In München hat er sich 1906, als er schon ein abgeschlossenes juristisches Studium hinter sich hatte, dazu entschlossen, »das zu tun, was ich eigentlich immer schon tun wollte, nämlich Künstler werden . . . 1907 kam mein erstes illustriertes Buch, Peter Schlemihl; ich schuf am laufenden Band mehr oder minder gelungene Buchumschläge, Plakate, Schrifttitel, Signete, Exlibris.« So steht es in einem Rückblick des Fünfundsiebzigjährigen. Weiter heißt es: »1923 brachte Bruno Walter mich zur Bühne.« Bühnenbild und Buchkunst waren fortan seine Domäne; er wirkte an allen großen Opernbühnen Europas. Seine zahlreichen Veröffentlichungen zur Kunst hat er schließlich vereinigt, oder vielmehr: in einer strengen Auswahl vorgelegt: »Geheimnis des Sichtbaren« (1963). Er hat Jahrzehnte lang gelehrt, vornehmlich als Professor an der Akademie der Bildenden Künste in München. 1953 ist er Präsident der Akademie der Schönen Künste geworden. Weltberühmt war seine Sammlung alter ostasiatischer Kunst.

Natürlich hat er es ihnen nicht auf die Nase gebunden. Er war diplomatisch, er mußte es sein – und »konnte« es. Vor der Lüge hat er sich gerne auf die Weise gerettet, daß er alles in die Atmosphäre unernsten Spiels, sublimen Schabernacks tauchte, da kam auch der Künstler in ihm zu einer momentanen Entfaltung. Und Künstler war er in erster Linie, der »wunderlich anachronistisch wirkende, geniale kleine Herr«, wie ihn Thomas Mann beschrieben hat; so schon 1916, als Thomas Mann in einer Besprechung einer Luxus-Ausgabe des »Taugenichts« auf den Illustrator der Ausgabe, Preetorius, zu sprechen kam.

Einem solchen Manne muß viel glücken. Wenn er dazu mit einem lebhaften, nie ganz niederzuhaltenden Temperament ausgestattet ist und wenn schon im Antlitz Witz und Lebensfeuer eingeschrieben sind, dann kann es allerdings auch gefährlich werden. Es gibt Leute, die hassen solche Gesichter, sie fühlen sich ausgelacht (auch wenn sie's gar nicht sind), zum Beispiel jene Schurken, die bei uns zwölf Jahre am Ruder waren.

Ich fand es zwar richtig, daß damals Preetorius hier blieb und z. B. mit Furtwängler Opern gestaltete, so wie er früher einmal für Bruno Walter die Bühnenbilder zu Glucks Iphigenie gemacht hatte, ich fand es richtig aus natürlich egoistischen Gründen: Hätte ich nicht, dreißigjährig, die »Gedanken zur Kunst« (1940) des fast Sechzigjährigen gelesen, hätte ich ihn damals nicht besucht – ich hätte ihn ja nie kennengelernt. Eine Gefahr für ihn war allerdings allmählich absehbar. Was hilft alles Geschick, verdächtig war doch schon, daß er nie eine braune Zeile publiziert hat (und er hat damals viel veröffentlicht). Was hilft alles vorsichtige Schweigen, wenn das Gesicht spricht! –

Er war sehr freundschaftsfähig. Er war ein direkter, ein impulsiver Mensch, verblüffend freimütig. Ein Schuß Schauspielerei diente, wie gesagt, der Lockerung. In seinen unnachsichtigen Urteilen lag ein »Es ist nun einmal so«, es lag in ihnen keine Bosheit, er liebte Wilkes nur scheinbar rücksichtslose Karikaturen. (Übrigens hatte er selbst als Karikaturist begonnen.) Man darf ruhig auch von seiner Künstlereitelkeit sprechen, welche die Kunst der Formulierung begleiten konnte. Sie war ganz ohne Hochmut oder Egozentrik. Sie schien zu sagen: man darf sich doch dessen freuen, was eine gute Natur einem gespendet hat, alles andere wäre Heuchelei, man freut sich doch auch an den Qualitäten der anderen.

Jungen Menschen gegenüber, besonders wenn sie sich an ihn gewandt hatten, war er väterlich sorglich, *expertus dico*. Ich habe auch erlebt, wie er hilfreich gegenüber abgesetzten Kollegen im Dritten Reich war, so gegenüber Fritz Alexander Kauffmann, dem 1945 verstorbenen, der es mir selbst erzählt hat. Er konnte so gut helfen, weil er so gute Menschenkenntnis hatte. Seine Witwe sagt: » Der Pree konnte immer ganz schnell mit den Augen erfassen und sich entscheiden, auch als Lehrer.«

Seinem unbestechlichen Auge, um das anzufügen, verdankte er auch seine Sammlung, die, bei leerem Geldbeutel begonnen, am Ende einen Millionenwert darstellte.

Man soll aber neben dem Auge das Ohr nicht vergessen. Seine Kunstnähe hängt auch mit seiner Musikalität zusammen. Nicht nur, daß er falsche Töne, auch im Gespräch, hörte (und in trauter Runde imitieren konnte; Rilke, den er gut gekannt hatte, blieb nicht ungeschoren); ich spreche vielmehr von der aller großen Kunst eingeschriebenen »Musik«: »Der Säulenschaft, auch die Triglyphe klingt, / Ich glaube gar, der ganze Tempel singt« (Goethe). Ein Gemälde werde erst gut, wenn die Farbe zu »singen« beginne, so Kokoschka zu seinen Schülern. Ich könnte mit Zeugnissen

fortfahren. Preetorius hat das Phänomen – also die Tatsache, daß man ein großes Kunstwerk auch hören, in ein sublimes Nacheinander umsetzen können muß – in seinen »Aphorismen zur Kunst« erörtert.

Muß ich betonen, wie gut es ist, wenn Aug' und Ohr ähnlich entwickelt sind und zusammenwirken. Schade, daß es dafür keinen Ausdruck in der Sprache gibt, die uns doch das Wort »Augenmensch« freundlich anbietet und das Wort »Ohrenmensch« ebenfalls kennt. »Sinnenmensch«: so sagt man wohl; doch es ist ein schwacher Notbehelf, der atmosphärisch recht irreführend ist: als ob die große Gegenüberstellung lauten würde: Geistesmensch gegen Sinnenmensch. Man sieht, wie arm die Sprache ist.

Jedenfalls: »Des Glückes lieber Sohn«, wie ein Barockdichter sich selbst einmal genannt hat, solche Assoziationen stellen sich ein. Richtig ist: Er selbst – so hat es ein Freund, der Zeuge war, festgehalten – hat als fast Neunzigjähriger eine Art »Bilanz« gezogen, zögernd vor sich hinsprechend: »Was ich anfing, hatte Erfolg . . . wen ich kennenlernte, der wurde mein Freund, oft mein Förderer.« Darin lag kein Funke Hoffart, eher eine fast kindliche Verwunderung, vielleicht dankbare Verwunderung über die von einer guten Natur bescherten Gaben und über die einer launischen Fortuna abgelockten Glücksfälle. Aber es gibt in seinem Leben auch das Gegenteil: die blind treffenden, plötzlichen Schläge. Etwa als er während des letzten halben Jahres des Hitlerstaates einmal verhaftet wurde. Oder wovon ich selbst die Nachwehen erlebt habe: als er den Verlust seiner Münchner Wohnung durch Bomben erlebte – einer Wohnung, schön wie ein Gedicht. »Ich habe mein Gehäuse verloren.« Fast wie ein Tier, das dann nicht mehr weiterleben kann. Von den Bedrückungen, die später kamen durch unser »verhastetes«, wie er sagte, unser telebarbarisches Zeitalter, werde ich noch erzählen, will aber hier etwas Glückliches aus der Kriegszeit anfügen: Aus der Wohnung war die eigentliche Sammlung längst disloziert worden.

Es ist nicht die Absicht dieser Zeilen, den Lebenslauf zu skizzieren; noch weniger, die Persönlichkeit zu durchleuchten, das mögen vermessene Psychologen tun; ich erzähle von meinen Erfahrungen, ich berichte, was ich ihm verdanke, ich suche seine Gedankenwelt und Persönlichkeit dem heutigen Leser nahezubringen. Es bedarf heute einer Hinführung, und wenn ich zunächst meinen Hinweg zu ihm nachzeichnen werde, so glaube ich solch einführender Vermittlung zu dienen.

Der Hinweg und die Begegnung

Mitte der dreißiger Jahre stieß ich auf eine kleine Parabel der Ebner-Eschenbach, die mir einen nachhaltigen Eindruck machte. Sie handelte von Philosophie, aber ganz anders, als ich sie mir damals dachte, der ich ein junger, noch berufsloser Grübler und Stubengelehrter war, der kürzlich mit einer Platon-Arbeit promoviert hatte; jetzt war ich fünfundzwanzig

Parabeln müssen übertreiben, nur so wird das Wesentliche sichtbar. Ich will das kleine Ding sogleich hierher setzen und vorher nur darauf hinweisen, daß der Schluß des Ganzen, also das Wort »Poet«, nicht so ernst, nicht so wörtlich zu nehmen ist. Um die Jahrhundertwende, als die Parabel entstand – daher auch das etwas traumhafte Cachet – bedeutete »Poet«, noch dazu, wenn's ein »Jüngling« war, nicht viel anderes

als: der »Sensible«, etwa ein Jüngling mit noch ungetrübtem Sensorium, »Antizipation« ist ein benachbarter Begriff. Die Geschichte steht in dem herbstlich bunten »Altweibersommer«:

»Ein Jüngling trat in eine Gesellschaft schweigender Weisen. Er sah ihnen in die ehrwürdigen Gesichter und sprach dann laut die Gedanken eines jeden von ihnen aus. Sie staunten und fragten: Wer bist du, du Schauender? Der Jüngling antwortete: Ich bin ein Poet.«

Dieser Umgang mit Gedanken war mir fremd; gegen Intuition war ich mißtrauisch; Beargwöhnung der Sinne entsprach der Schulphilosophie. Jetzt wurde ich zum ersten Mal unsicher, merkte die Unfertigkeit meiner Gedanken.

Ein paar Jahre später stieß ich auf einen Text, der mich ähnlich berührte. Diesmal stammte der Text von einem Mann der Goethezeit, den man in den bedrückenden dreißiger Jahren gerne las, weil er zu ihnen in so vollkommenem Gegensatz stand. Es war der fromme Matthias Claudius. In »An meinen Sohn Johannes, 1799« heißt es: »Lerne gern von anderen . . . Doch traue nicht flugs . . . denn die Wolken haben nicht alle Wasser, und es gibt mancherlei Weise . . . Wenn dich jemand will Weisheit lehren, da siehe in sein Angesicht! Dünket er sich noch, und sei er noch so gelehrt und noch so berühmt, laß ihn und gehe seiner Kundschaft müssig.«

Mich bewegte nicht nur die Verurteilung des Philosophendünkels, sondern auch diese kühne Veranschaulichung der »Intuition«. Als habe mich ein freundliches Geschick für die bevorstehende Begegnung mit Preetorius rüsten wollen!

Diese beiden Texte: In ihnen trat mir das ganze herrliche Rätsel des sehenden, des erkennenden Auges entgegen, die Texte veranschaulichten, was ein begabtes »Sensorium« ist, wie man damals gerne für die Wiege der sinnenvermittelten Intuition sagte. – Mehr noch: Es mußte im Sichtbaren, so sagte ich mir, etwas Ungeheures liegen. Es mußte eine Art Hieroglyphenschrift in ihm stehen. Die bekannte abschätzige Philosophenbemerkung, das sei doch alles bloß »Sinnliches«, wurde mir allmählich verdächtig. Wer das Sichtbare eine durchsichtig gebaute »Schöpfung« nennen würde, käme der Sache vielleicht näher, so wie auch der antike Blick, der ein götterdurchwirktes Wundergewebe sah, eine Wahrheit enthalten haben dürfte. Für mich war die Hauptsache: Aus den Schienen eines konventionellen, eines mehr sicherheitsbeflissenen Denkens hieß es herausspringen und im Sinne Goethes »den Sinnen trauen«. Ich kannte glücklicherweise schon lange Goethes vermächtnishaftes Gedicht mit dem Titel »Vermächtnis«, wenn ich es auch nicht befolgte; darin heißt es: »Den Sinnen hast du dann zu trauen, / Nichts Falsches lassen sie dich schauen, / Wenn dein Verstand dich wach erhält.« Man begreift, daß ich damals nicht glücklich war. Merkwürdig: Wenn ich mich tagsüber müde gedacht und stumpf gelesen hatte, kamen nachts beseligende Träume: Landschaften von farbig lichter Weite, mit hochgelegenen kleinen Bergstädten. Soweit ich mir Gedanken machte, legte ich mir die Verheißung nicht konkret aus und habe nicht an Reisen gedacht. Aber als ich später im »Wilhelm Meister« las: »Wagen Sie es glücklich zu sein!« brachte ich es damit in Beziehung. Es schien ein Glück des Sehens zu geben, wozu ich – das ging mir aber erst später auf – durch die wiederkehrenden Traumbilder verführt werden sollte.

Mußte man dazu nicht augenbegabt sein? Schwere Frage. Aber ich glaubte ermutigende Anzeichen zu haben: Vor einer Handschrift – der Brief kam von einem für mich wichtigen Mann – war ich einmal förmlich zurückgeprallt und hatte die

Korrespondenz abgebrochen, ein andermal hatte mich schon ein Mienenspiel eines Menschen einwandlos Partei nehmen lassen. Die Erfahrung hat dann in beiden Fällen gezeigt, daß ich mich nicht getäuscht hatte. Kurz darauf las ich Emil Preetorius' »Gedanken zur Kunst«, ein Buch, das Anfang 1940 erschien. Ich schrieb ihm, daß ich es wie eine befreiende Wahrheit dankbar aufgenommen habe, besonders die Kunstlehre; und eine Korrespondenz entspann sich. Fast zur selben Zeit ließ ich mir das bibliophile Buch von Preetorius »Exlibris und Signete« über die Fernleihe kommen, ein von Hausenstein eingeleitetes Buch aus dem Jahre 1922. Perfektion und Adel dieser Kunst haben mich an dem Tag, an dem ich das Buch bekam, geradezu emporgerissen; ich erinnere mich genau, daß die trüben Stimmungen und körperlichen Schwächen, mit denen ich diesen Tag begonnen, durch das Erlebnis weggeblasen wurden. Ich schrieb ihm auch dies: daß er mich für einen Tag gesundgemacht habe. Und ich glaube, es war schon in den nächsten Wochen, daß ich von ihm eingeladen wurde.

Als ob Mutter Natur uns schwerfälligen Menschen einmal sinnfällig habe zeigen wollen, wie hübsch es ist, ein Augenmensch zu sein, hatte sie ihm wunderschöne Augen gegeben, aktiv und hell blickende Augen, blaue, geisterfüllte – die keiner je vergaß, der ihn sah. Die ganze Persönlichkeit hatte Überzeugungskraft, die auf mich Dreißigjährigen wirkte. Schon beim zweiten oder dritten Treffen führte man die freimütigsten Gespräche, auch politische. Ich bemerkte seine Menschenkenntnis, wenn man über gemeinsame Bekannte sprach.

Sprechen wir gleich von den politischen Verhältnissen! Im letzten halben Jahr des Krieges interessierte sich, wie er mir nachher erzählte, die Geheime Staatspolizei für ihn. Es war unheimlicher, als man sich's vorstellt, wenn man vom sicheren Ufer heute hinüberblickt. Die Braunen witterten, es geschah mit höllischer Instinktsicherheit, ihre Gegner. Ich komme darauf zurück und erwähne zuvor etwas Konkretes, das auf meinem Beobachtungsfeld lag.

Preetorius hat viel publiziert. Wie gesagt, nie eine braune Zeile! Liest man vollends sein kleines bibliophiles Buch von 1941 »Wagner – Bild und Vision«, findet man »Bedenkliches«: Auf der letzten Seite, zum Abschluß, wird die volkserzieherische Grundintention Wagners als etwas Hybrides dargestellt. Preetorius hat vielleicht gemeint, die Schurken würden das nicht verstehen, wenn sie es überhaupt lesen würden. – Ich kann nicht beurteilen, ob diese Dinge mitgespielt haben – unvorsichtig freimütig jedenfalls, vornehm unbekümmert war solche Äußerung. Man kannte ja den Fall »Thomas Mann« aus dem Frühjahr 1933. Ich schalte ein, was er mir aus seiner Bayreuther Erfahrung – 1931-38 war er »szenischer« Leiter gewesen – zur Person Hitlers gesagt hat, 1941.

Es war in seinem Amtszimmer in der Staatsschule für angewandte Kunst in München; ich fragte ihn, wie er Hitler sehe. Er schilderte zuerst seine Erwartung – er hatte ja schon aus den zwanziger Jahren viel Erfahrung mit eigentümlichen, auch machtgierigen Persönlichkeiten gehabt. Erwartung: Wenn man einem Machtzentrum nahekomme, erwarte man eine stete Verdichtung der Macht, gipfelnd in einer Persönlichkeit oder Gruppe; man erwarte natürlicherweise fest umrissene, wenn auch schwer durchschaubare Persönlichkeiten, man erwarte ein vielleicht schauderhaftes Fluidum schon bei Annäherung ans Zentrum. Nichts dergleichen. Vorhöfe der Banalität, brutale Gesichter. Und dann das Verblüffende. Tritt »er« einem gegenüber,

so ist es eine Art Hohlraum; er ist gar keine Persönlichkeit, kein umrissenes Wesen. Auf dem Gipfel der Macht: eine »leere Hülse«. Keine Rede davon, daß seine Augen magisch seien.

Ohne daß Preetorius es näher formuliert hätte, merkte man, daß gerade der Hohlraum, den er plötzlich sich auftun sah, ihn mehr erstaunt und erschreckt hatte, als wenn er einer wie auch immer höllisch geprägten Persönlichkeit begegnet wäre. Das wäre noch ein Umriß gewesen. Hier aber schien alles möglich.

Manchmal hat Preetorius angedeutet, wie diese Nicht-Persönlichkeit dennoch mit hexender Fingerfertigkeit die Menschen hereinzulegen, auch immer wieder ihnen zu imponieren, z. T. den Törichten sich als Messias zu verkaufen verstand. Mein Wiener Freund Milan Dubrovic, der sich ausgezeichnet erinnert, hat seinerzeit, im »ständestaatlichen« Österreich, Preetorius in einem kleinen Kreis über seine Bayreuther Erfahrungen berichten hören, es war Mitte der dreißiger Jahre. »Alles« zu sagen wäre damals für Preetorius lebensgefährlich gewesen, Österreich war unterwandert. Aber er hat immerhin folgendes berichtet: Er habe einmal in Bayreuth mitten im leeren halbdunklen Zuschauerraum gesessen, um Kulissenerprobungen zu beobachten, den Skizzierblock auf den Knien; da sei schräg hinter ihm plötzlich etwas aufgetaucht: Hitler – doch voll Zuwendung und Freundlichkeit, sofort in ein Fachgespräch über diese Kulissen da oben ihn ziehend. Vielleicht hatte Hitler sich auch vorbereitet für diesen Überfall. »Es hätte einem imponieren können, er verstand etwas von der Sache.« Gewiß mehr ein dubioser Hexenmeister als eine faßbare Persönlichkeit – nach dieser Richtung ging die Charakterisierung.[1] Das war ein paar Jahre, bevor das arme sinnbetörte Österreich, kurz aufjubelnd, im braunen Wolfsrachen verschwand.

Nun zur Beschattung 44/45. Pree erzählte mir später: Sie war ebenso meisterhaft in der Tarnung wie gefährlich in der Absicht: auszuhören und in Fallen zu locken. Wer da durchkommen wollte, mußte zuerst die virtuose Tarnung durchschauen. »Ich habe sie an ihren Augen erkannt«, sagte er mir über die Spürhunde. Er war sicher, daß das Erkennen, das Durchschauen der Getarnten ihm das Leben gerettet habe. Er verkroch sich übrigens dann bald in eine ländliche Einsiedelei, um etwas geschützter zu sein. Dort erlebte er das Kriegsende.[2]

---

1 Der Leser fragt sich vielleicht, warum Preetorius nicht selbst diese Geschichte mir erzählt hat – warum ich sie, bei dem geringeren Gewicht, das ihr zukommt, überhaupt gebracht habe. Nun, ich habe Preetorius mitten im Krieg kennengelernt, als man andere Sorgen, andere Interessen hatte als alte Geschichten. Heute ist es anders, heute können, zum Entstehen des geschichtlichen Bildes auch psychologische Details wie diese willkommen sein. Heute liest man ja auch die Überrumpelungstechnik des dubiosen Hexenmeisters Cipolla mit neuen Augen. – Ich hatte noch eine andere Absicht mit meinem Exkurs zu Milan Dubrovic (dessen unbestechliches Gedächtnis – auch in seinem Buch »Veruntreute Geschichte« sich bezeugend – geradezu berühmt ist). Preetorius hatte zum vorhitlerischen Österreich eine herzliche Neigung, die erwidert wurde. »Immer stand schon am Bahnhof der wunderbare Beer-Hofmann«, Preetorius meinte, wenn er mir so von Wien-Fahrten erzählte. Beer-Hofmann sei ein wunderbar aussehender Mann gewesen, und seine innere Haltung habe dazu gestimmt. Hofmannsthal korrespondierte übrigens mit Preetorius, als es Karl Wolfskehl zu ehren galt.
In der Nachkriegszeit lebte die Wien-Beziehung wieder auf: Er hat viele besonders schöne Bühnenbilder für die Wiener Oper gemacht, die zum Teil noch heute benutzt werden.

2 Man hat einige Jahre nach Preetorius' Tod einige seiner Briefe an den Jugend- und Lebensfreund Otto Erdmann (Kennern der Odenwaldschule bekannt) veröffentlicht, darunter auch einen die braunen Jahre Deutschlands betreffenden. Ich setze diesen Brief, etwa auf 1954 zu

In den Kriegsjahren hatte ich Fritz Alexander Kauffmann durch Prees Vermittlung kennengelernt. Von ihm gibt es einen Passus, schon in den dreißiger Jahren geschrieben, der die praktische, die vielleicht lebensrettende Bedeutung des Sensoriums festhält, des »künstlerischen Blicks«, wie er sagt:

»Künstlerisches Urteil haben heißt: Überall, wo Leben Formen prägt, also nicht bloß beim Kunstwerk, die menschliche Qualität abzulesen verstehen . . . wer künstlerisches Urteil hat, ist vor allen anderen Menschen in der Lage, Werke und Gesichter auf den ersten Blick rundherum zu ermessen, weil sich schon in einem kleinen Bruchstück des Werks wie des Lebewesens der Schöpfer in seiner Gesamtheit ›gibt‹. Diese Fähigkeit ist bei der rasenden Abwicklung des heutigen Lebens und bei dem Andrang unübersehbarer Stoffmassen von unendlicher praktischer Bedeutung. Es

---

datieren, in seinen Hauptteilen hierher und füge einen weiteren Brief an denselben (aus eben diesen Jahren) an, welcher zwar nur von einer Krankheit des Achtundsechzigjährigen handelt, aber als höchst persönliches Zeugnis dem Leser im Zusammenhang des vorstehenden Kapitels willkommen sein mag.

»Mein erster persönlicher Eindruck von Hitler war ein absolut negativer: das können viele bezeugen, denen ich daraus keinen Hehl gemacht, zumal diejenigen, mit denen ich eben darum brach: Heyer – Curtius – Furtwängler. Weiter: mir wurde von Goebbels persönlich das goldne Parteiabzeichen, der Kultursenator und Staatsrat angeboten, und ich hatte immerhin den Mut, alles abzulehnen. Das war, weiß Gott, keine Heldentat, ich hab's auch nicht mit irgendeiner Emphase getan, sondern mit Künstlertum und Ahnungslosigkeit getarnt. Aber ich hab's getan und muß zuerkennen, daß man niemals mehr ein derartiges Ansinnen an mich gestellt hat. Endlich: Ende 44, wo's schon um den Kopf ging, wurde ich verhaftet, weil meine bis dahin weitergeführte Korrespondenz mit Juden in Holland und Paris aufgefunden wurde; ich wurde unter Druck gesetzt, meine frühere Äußerung (von 1930) gegen jeden Antisemitismus zu revozieren, was ich in einer Weise tat, die als höchst unbefriedigend verurteilt wurde; ich sollte dann ins KZ kommen. Aber es wurde alsbald jedes Verfahren gegen mich eingestellt, und zwar auf Hitlers Befehl; die ganzen Akten wurden nach 45 aufgefunden.«

Nun der andere Brief, vom 4. 2. 52, in seinen Hauptteilen:

»Die Schar prominenter Medizinmänner, die mich umsteht, rätselratet an mir herum und macht mich zunächst zum Objekt allermöglichen Untersuchungen. So bin ich jetzt in einen Ausnahme- und Abwartezustand versetzt worden, der mir wenig gemäß ist. – Es ist seltsam: mit einem Ruck ist mein innerer Blick von allem farbenvollen Jetzt und Hier fortgelenkt, mein Elan ist gelähmt, und ich fühl's, wie eine dünnere, schärfere Luft um mich weht. – Ich weiß, Otto, Dir macht der Gedanke ans Ende nix aus: ich erinnere mich noch Deiner Schilderung, da Du an einer Fischvergiftung fast erstickt bist und es eigentlich ganz beruhigend fandst, als Dir mehr und mehr die Puste ausging. – Ich bin wohl diesseitsverhafteter, mir wird's schwerer, mich abzulösen von all dem vielen Sein und Tun, in das ringsher ich gestellt bin, mich vertraut zu machen mit dem Gedanken, daß vielleicht der große Stationsvorsteher bälder als ich's je bedacht, mein Züglein abpfeifen wird. – Jean Paul, der tiefsinnige, spricht mal davon, daß alle Schrecken und Dünste des Sterbens vom Wunderdufte wahren Glaubens aufgesogen würden – woher aber ad hoc solch' echten Glauben nehmen?« (Aus: Emil Preetorius – Graphiker, Bühnenbildner, Sammler. Textredaktion: Walter Heist, Mainz 1976. Dieser Gedenk-Band ist auch durch manche persönliche Erinnerung von Freunden und Schülern von Gewicht; ich nenne Liselotte Erler, Wilhelm Rüdiger, Clemens Graf Podewils. Aus den sonstigen Erinnerungen, die seiner Persönlichkeit gelten, ragt heraus: Inge Feuchtmayr: Ich denke gern an Preetorius, in Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel Nr. 70 vom 31. August 1984.) Seine Briefschreibekunst übrigens – schon optisch war jeder Brief kalligraphisch genußreich – scheint auf Korrespondenten geradezu ansteckend gewirkt zu haben. Kokoschka begann einmal seinen Absagebrief auf eine ehrende Einladung von Preetorius' Seite mit folgenden Worten (7. 3. 58): »Wie soll ich mich für all die Ehre bedanken, wäre ich ein Pfau, würde ich mein Rad schlagen . . .«

kann eine Zeit kommen, wo nur noch Menschen von künstlerischem Blick sich im Leben einigermaßen sicher werden zu orientieren vermögen.« (Merkur, März 1959).

Der heutige Leser wird fragen: Wer war Kauffmann? Und was meint »Sensorium«, »Blick«? Die erste Frage ist schnell beantwortet. Fritz Alexander Kauffmann lehrte an der exquisiten Pädagogischen Akademie Halle »Kunsterziehung« (wie man heute sagen würde), bis er 1933 wegen mangelhafter »Gesinnung« entlassen wurde. Er hat darunter gelitten, aber es war eigentlich ein Glück. Denn nun schrieb er Buch auf Buch: Kunstdeutungen, von denen ein Teil damals auch erscheinen konnte, so sein Rom-Buch, das auch bei Curtius begeisterten Anklang fand. Kurz nach Kriegsende verunglückte er tödlich; im Nachlaß des Fünfundfünfzigjährigen fanden sich eine »Formenlehre« – aus ihr stammt der zitierte Passus – und der spätere Kindheitsbericht »Leonhard«, der uns auf diesen Seiten noch beschäftigen wird. Preetorius und Kauffmann (der nach dem Weggang von Halle in seiner schwäbischen Heimat wohnte) haben sich gekannt und geschätzt; sogar Interesse und Methode waren manchmal ähnlich, das zeigt Kauffmanns »Woge des Hokusai«, eine Detailinterpretation des berühmten Farbholzschnitts. Der Stil war allerdings verschieden; Preetorius war Aphoristiker, Kauffmann sprachkünstlerisch malender Entfalter.

Der zweiten Frage – was es mit dem »Sensorium« auf sich habe, und Preetorius hat das (damals noch gängige) Wort gern benützt – soll der folgende Exkurs gelten.

Exkurs: Das Sensorium

Das »Sensorium« – was ist es nun? Wie kommen seine fabelhaften Leistungen zustande?

Heute tut Anschauung not, Anschauungsfarbe wäre in »des Gedankens Blässe« hineinzubringen; so viel Abstraktion wie nötig, so viel Anschauung wie möglich! Also bringe ich nun einen höchst farbigen politisch-biographischen Bericht über das Wirken des Sensoriums, welcher Ähnlichkeit mit den von Preetorius berichteten Erfahrungen hat. Er stammt von einer »Nachbarin«, nämlich von Annette Kolb. »Nachbarin«: Im München-Teil des Faustus-Romans hängt das Bildnis der Kolb in einer Reihe mit dem von Kridwiß, id est Preetorius. Es sind aber mehr kühne Karikaturen, die da hängen, sie sind sinnvoll im Roman, aber ohne größere Porträtähnlichkeit. Thomas Mann hat später selbst, nicht ohne Feierlichkeit, erklärt, daß es sich bei »Kridwiß« wirklich nicht um ein echtes Porträt von Preetorius gehandelt habe. Nebenbei bemerkt: Auf dem alten Bogenhauser Friedhof in München liegen sie auch in einer Reihe, der Pree und die Kolb. Schade, daß es Mann nicht mehr erlebt hat, der übrigens die Freundschaft mit »Pree« gerade in seinen letzten Lebensjahren, nach überstandenen Krisen, mehrfach betont hat.[3]

3 Es hatte gute Gründe, daß dies Mann so betonte. Der Kreis um Kridwiß war oft mißverstanden worden, als sei der reale Kreis um Preetorius (in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre) hier abgebildet worden. Zum realen Kreis gehörte Nadler keineswegs (der übrigens sehr weit entfernt von München damals wohnte); zum fiktiven Kridwiß-Kreis dagegen gehört er unzweideutig, unter dem Namen »Vogler«. Mit »Vogler« ist Nadler exakt angezielt, was leicht zu sehen ist. Es herrscht da eine Verschlingung photographisch treuer Details mit kühn dichterischen; so auch sonst im Roman. (Da dirigiert z. B. der reale Furtwängler eine real nicht existente Komposition.) Deshalb weist Mann mit großem Recht, z. B. in der Festschrift für Preetorius 1953, auf die fehlende Porträtähnlichkeit hin, genauer: auf die fehlende Porträtgenauigkeit (das ist gemeint) bei Kridwiß und seinem Kreis. Züge der realen Persönlichkeit von Preetorius, und zwar einige wenige belustigende, oberflächliche Züge sind sehr wohl im »Kridwiß« karikaturhaft getroffen – während eine volle Porträtähnlichkeit gar nicht angestrebt worden ist. – Es wäre übrigens besonders unsinnig, Nadler mit Preetorius zusammenzubringen, mit dessen Kunstlehre die Nadlers im schroffsten Gegensatz zu allen Zeiten stand.

Der folgende Text handelt von einem Hör-Erlebnis. So hoffe ich Einseitigkeit zu vermeiden, wenn ich das Reich des Auges verlasse. Der Text steht in dem kleinen kostbaren Erinnerungsbuch Annette Kolbs »Memento« (1960). Dieses beginnt mit dem politischen Wendepunkt 33. Man schreibt den 31. Januar; es ist früher Abend: ». . . Die Stunde war's, zu welcher der Rundfunk in Mannheim oder Berlin großartige Konzerte entsandte. Unlängst war es ›Tod und Verklärung‹ von Richard Strauß, nie vorher, nie wieder so schön. Ich drehte auf. Aber heute kam keine Musik. Es war wohl eine Störung? Gemurmel, Applaus, dann der Ansager. Dann Worte, von mir zum ersten- und letztenmal vernommen – in einem niederträchtigen Deutsch, eine Stimme, die in Gebell ausartete. Töne und Untertöne des Hasses, der Rachgier, der hündischen Wut. Sie entfachten in mir ein Organ für alle Infamie, deren dieser Unmensch fähig sein würde. Denn vom Bewußtsein der Macht war dieser unbefugte Redner getragen, und wenn er sie behielt, dann war Krieg, ein neuer, unmenschlicher Krieg unabwendbar. Aber nicht mit mir! war der Aufschrei meines Inneren. Ein Sturm hatte mein Dach davongetragen und meine Mauern erschüttert. Tags darauf war ich in Freiburg, mein Guthaben auf der Bank abzuheben. Es war nicht sehr groß. Wer flott verdient, ist nicht eifrig im Zurücklegen, denn er glaubt, daß es so weitergehen wird. – Für den elften Februar war ich zu einer Lesung am Kölner Rundfunk verpflichtet, wollte sie des Honorars wegen nicht versäumen . . . Aber welcher Wahnwitz hielt mich da noch zwei ganze Tage in Köln zurück? Trieb mich ein furchtbarer Eindruck, der noch an mir haftete, alte rührende Kirchen und Bilder, die ich liebte, zu besichtigen? Denn wer sagte, daß mich ein Weg wieder hierher führen würde? . . . Nach einer schlaflosen Nacht stieg ich ganz verstört auf der Rückfahrt – es war der 15. Februar – in Frankfurt aus, um Heinrich Simon, der mir so wohlgesinnt war, in der ›Frankfurter Zeitung‹ zu besuchen, seine Ansicht, seinen Rat zu hören, Abschied von ihm zu nehmen. ›Haben Sie seine Antrittsrede am 31. Januar gehört?‹ fragte ich ihn. ›Es hat mir genügt, sie zu lesen‹, sagte er. ›O nein, die schrecklichen Unter- und Nebentöne muß man hören.‹«

Sie überschreitet, innerlich zerrissen, die Schweizer Grenze. – Das Gespräch mit Heinrich Simon, dem früher so bewährten Steuermann der Frankfurter Zeitung, empfand ich, wenn ich das einfügen darf, wie auf mich zugeschnitten, auf meinen Fall gemünzt. Reiner Lesemensch war ich lange genug gewesen, ich hätte auch sagen können: »Es hat mir genügt . . . zu lesen«, ich hätte Nebentöne für Nebensächlichkeiten gehalten. Dazu kommt: Man zuckt vor dem Ekelhaften zurück, so daß man dessen Vorhandensein wegzuschieben oder auszublenden Gefahr läuft. Diese Tragik verstand ich; hatte ich mich doch selbst mühsam, schließlich nicht ohne Preetorius Hilfe, aus meinem weltfremd-zimperlichen Zustand herausgearbeitet.

Wie erscheint nun in dem Bericht das sogenannte Sensorium, wie zeigt sich sein Wirken? Offenkundig ist: Nie hört das Ohr für sich allein, immer hört der Geist mit; immer helfen einander Geiste und Sinne in einer schnell arbeitenden Korrekturgemeinschaft. Vorausgesetzt ist allerdings, daß das Gehör einigermaßen begabt und entwickelt ist, zwei Dinge, die uns noch beschäftigen werden.

Muß ich belegen? Wer so schnell, so übervorsichtig an eine Gefährdung seines Kontos denkt, ist nüchtern. Wer das »niederträchtige Deutsch«, gemeint ist wohl auch die niederträchtige Sprechweise, sofort so klar erkennt, weiß viel von der Sprache und von den Menschen und kann dieses Wissen traumschnell bemühen. Wer die »hündische Wut« sofort heraushört, kann dies nur unter Mitwirkung vieler präsenter Erfahrungen, die er gemacht, heraushören. In jeder Sekunde also: Kooperation des Geistes mit den Sinnen, vor allem der Erfahrungen mit den momentanen Wahrnehmungen.

Die Kooperation geht noch weiter. Wenn Kauffmann oben von »künstlerischem Urteil« gesprochen hat, wobei er eine etwas andere Terminologie benutzt als Preetorius (der das Wort »künstlerisch« immer prägnant gebraucht), so weist doch gerade dieser Ausdruck »künstlerisches Urteil« auf eine neue Tatsache hin. Kauffmann denkt erfahrungsgesättigt; er weiß, daß ein kunstgeübtes Sensorium auch für andere Dinge empfänglicher und vielleicht urteilsvoller ist als ein kunstfremdes. So auch bei der Kolb. Die Musikfreundin erwartet in Vorfreude eines der gewohnten exzellenten Rundfunkkonzerte. Ihr hochentwickeltes, geübtes »Organ« (sie deutet solches selbst an) ist in höherem Maße aufmerksam. Das wirkt mit, um die folgenden Eindrücke so scharf, so differenziert werden zu lassen, standhaltend späterer Nachprüfung – denn sie hat ja nach der »Führerrede« noch wochenlang geprüft, ob sie sich auch wirklich nicht »verhört« habe, ob sie sich wirklich einen objektiven Eindruck gebildet habe. Emigrieren will überlegt sein.

Das musikgeübte Ohr hört eben auch alle Nicht-Musik meist besser. Hört z. B. die falschen Töne im Gespräch. Vorausgesetzt wird natürlich die besagte Wachheit: ». . . Wenn dein Verstand dich wach erhält«.

Im Denken des Preetorius nun ergibt sich folgende Verallgemeinerung: Das kunstgeübte Sensorium empfängt, einer Antenne gleich, auch alle Nicht-Kunst besser, wenigstens in den meisten Fällen. Eine Einzelheit: Begegnet scheußliche Gemeinheit, verkörpert etwa in Gesicht, Stimme usw., so kann es sein, daß der Sensible es schneller erkennt, weil es ihn schneller schmerzt. Das war der Fall des großen Menschenkenners und Moralisten Joseph Roth, der auch deshalb stets ein hellsichtiger Kenner und Vorauskenner des Bösen war. Es kommt eben auf das stete Wach-sein an. Das Sensorium ist, wenn wir Goethe glauben sollen (Preetorius berief sich oft auf ihn), ein »sinnlich-sittliches« »Organ« – wobei »sittlich« damals eine etwas weitere Bedeutung hatte. Innerhalb dieses »Organs« herrscht nun ein Hin- und Herwirken zwischen Geist, Sinnen und sogar dem Herzen. Da kann z. B. auch einmal das Herz (im Pascalschen Sinne, wie er noch bei Goethe nachklingt) den Sinnen helfen, um sie zu aktivieren und zu schärfen, da wird das Herz mit dem Gewissen oft kooperieren, ein Connubium eingehen, wie bei Pascal. Was aus diesem Zusammenwirken jeweils hervorgeht, ist der »Eindruck«; man mag bei der Kolb etwa auch »Intuition« sagen – ein unnötig verdächtigtes Wort. Ich sage »unnötig«; denn wer zweifelt z. B. an Annette Kolbs ständiger rationaler Überprüfung im erzählten Fall.

Ich setze die zweite Hälfte eines goetheschen Gedichtes an den Schluß dieses Exkurses. Die Verse zeichnen das Entstehen eines tiefen Eindrucks nach; sie folgen genau dem Geschehen. Es ist die zweite Strophe des berühmten »Dämmrung senkte sich von oben«, eines Stücks aus den Chinesisch-deutschen Tages- und Jahreszeiten, einem Zyklus, den der China-Freund Preetorius geschätzt hat. Man beachte im folgenden auch die Melodiegestalt der Strophe, die mit der Gedankenführung zusammengeht. Unter solchem Einfluß verändern, veredeln mitunter die Wörter ihre Bedeutungen, und ein Wort wie »Kühle« bekommt einen reicheren seelenbezogenen Inhalt, ebenso ein Wort wie »sänftigend«. Die Strophe lautet: »Nun am östlichen Bereiche / Ahn' ich Mondenglanz und -glut, / Schlanker Weiden Haargezweige / Scherzen auf der nächsten Flut. / Durch bewegter Schatten Spiele / Zittert Lunas Zauberschein, / Und durchs Auge schleicht die Kühle / Sänftigend ins Herz hinein.«

Die kindliche Gestaltungskraft

Preetorius besuchte in den Jahrzehnten nach dem Krieg, obwohl als Präsident der Akademie der Schönen Künste mit Aufgaben überhäuft, regelmäßig die großen internationalen Ausstellungen von Kinderzeichnungen. Sein Herz schlug für diese »Kunst«, und nie war er, ich kann es bezeugen, so traurig, nie so ahnungsschwer gestimmt, wie wenn sich das Gespräch jener Verbildung zuwandte, die oft von Zeichenlehrern, die nicht kindgerecht mehr zeichnen, von Musiklehrern, die nicht mehr singen lassen, ausgeht, eine Verbildung, die bei der Barbarisierung, die uns ohnedem rundum auf den Leib rückt (er erkannte z. B. die Gefahren im damals beginnenden Fernsehen), doppelt gefährlich wird. Die Schule habe doch die natürliche Aufgabe, sich von kindgefährdenden Zeitbazillen möglichst frei zu halten – womit die Offenheit für Anregungen nicht verneint werde.

Wenn ich mich im vorliegenden Kapitel von dieser pädagogischen Seite her meinem Thema nähere, so gewinne ich die natürlichste Hinführung zum Zentrum: zu seiner Kunstlehre.

Das Positive zuerst. 1953, als eine der genannten Ausstellungen stattfand, diesmal über »kindliche Selbstbildnisse«, hat er dazu geschrieben:

»Es ist kein Zufall, daß in Italien, dem Lande blühender Kinderliebe, das Problem der Kinderkunst zum ersten Male ins Wort gebracht wurde. Schon 1887 erschien das damals sensationelle Buch des bedeutenden ravennatischen Kunstforschers Corrado

Ricci ›L'arte dei Bambini‹ . . . Die psychologische Grundeinsicht, daß das Fremd-Ich älter sei als das Eigen-Ich, gilt gerade auch für alles bildnerische Schauen. Daher rührt es denn, daß die Stoffe, die Themen früher bildnerischer Regungen allemal und überall ähnliche sind, in Stadt und Land, in Berlin oder Peking, in New York oder Paris. Es sind Mama und Papa, Bruder und Schwester, Haus und Garten, Stuhl, Tisch, Hund, Puppe . . . Seinem Selbst aber, der eigenen Person, dem eigenen Angesicht sich hinzuwenden, das bedeutet für die kindliche Seele eine völlige Umstellung, eine Wendung um 180 Grad, die nicht ohne eine gewisse Gefährdung . . . vollzogen werden kann . . . Es ist nun ebenso erstaunlich wie bedeutungsvoll, daß diese naheliegende Gefahr bei den Kindern fast aller Völker in nur ganz vereinzelten Fällen spürbar wird, daß nur selten einmal ein vergleichend korrigierendes Gerichtetsein vom Spiegelbilde her oder von einer photographischen Aufnahme in der kindlichen Bildschöpfung zu erkennen ist . . . Diese Tatsache aber sagt nichts anderes aus, als daß . . . trotz etwa benutzter Spiegel und Photographien das Innenleben, die innere Vorstellung, die ›inwendige Figur‹ nach Dürers schönem Worte, im kindlichen Künstler noch durchaus dominieren. Und dieses Zeichnen aus der Vorstellung, das Zeichnen *par cœur,* wie es die Franzosen treffend nennen, . . . das ist das eigentlich kindertümliche . . .: Erschaffung eines Neugebilds . . . Auch im Gestalten des Kindes erkennen wir heute die gleichen geistigen Voraussetzungen, wenn auch im keimhaften Zustande, die dem Entstehen aller Kunst zugrunde liegen . . . Das Kind lebt sozusagen noch innerhalb der Sphäre des Schöpferischen, . . . nicht anders als der frühe oder primitive Mensch mit all seinem gestaltigen Tun, sei es ein Bilden oder Sagen, ein Spielen oder Singen. Erst wenn der Mensch im fortschreitenden Alter zu aufgehellterer Bewußtheit gelangt . . ., erst dann kann er die Kunst gleichsam von außen her sehen . . . Und es erweist sich alsdann, daß nicht jeder kindlich reiche Bildner auch ein echter Künstler werden kann. Die Erkenntnis des künstlerischen Elementes in allem kindlichen Gestalten gibt aber dem modernen, das heißt dem künstlerisch orientierten Zeichenunterricht eine hohe Bedeutung. Denn was einmal in den Kindheitsjahren, . . . wo der Mensch vor allem Augenwesen ist und sein inneres Erleben und dessen Sprache bildhaft sind, was damals an gestaltenden Kräften, wie sie in jedem Kinde schlummern, spürsam geweckt, sinnvoll gepflegt und zwanglos befestigt wurde, das bleibt Gewinn für das ganze spätere Dasein . . .«

Das stand 1953 in seiner Schrift »Über die Kunst und ihr Schicksal in dieser Zeit«. Dem Gewicht, das er der musischen Kunsterziehung beimaß, entsprach die Schwere seiner Sorge. Die Last dieser Sorge wuchs in den folgenden Jahren; er sah das Kind wie von steigenden Gefahren umzingelt.

Es kam der Moment, wo er offen kämpfte. Als fast Achtzigjähriger hat er zur Feder gegriffen und den Aufsatz »Zum musischen Unterricht« geschrieben, den er dann dem vermächtnishaften Band »Das Geheimnis des Sichtbaren« einverleibte. Darin gibt es einen Passus, der, noch weit über den pädagogischen Rahmen hinaus, den Zeitkritiker Preetorius zeigt.

»Als oberstes Gebot gilt: die ausnahmslos in jedem Menschen schlummernden schöpferischen Kräfte von früh an wachzurufen. Es geht dabei ums Zeichnen, ums Handwerken . . ., ums Bauen, Basteln und Musizieren . . . und ums Theaterspielen . . . Das musische Element sollte grundsätzlich jegliches Lehren und Lernen durchwirken . . . Gerade aber in Hinsicht hierauf ist mit allem Nachdruck eine

Warnung auszusprechen, die Warnung nämlich, in dieses kindertümliche Schaffen aus dem falschen Ehrgeiz, up to date zu sein, einen abstrakten Aesthetizismus hineinzutragen . . . Diese Gefahr ist heute groß, allerorten gegeben und viel zu wenig beachtet . . . Es braucht keiner langen Worte, einsichtig zu machen, daß abstrakte Kunst, Kunst ohne Gegenstand – die Symptom ist einer zwangsläufigen Fortentwicklung seit Cézanne, also einer sehr späten, extremen Bewußtseinslage – nicht nur nichts zu tun hat mit kindlichem Bilden, sondern ihm absolut entgegengesetzt ist. Das Zeichnen des Kindes in seinem erst dämmernden Bewußtsein ist allemal objekt-, ist gegenstandsgebunden . . . Abstrakte Tendenzen in solch kindertümliches, halbbewußtes Bilden hineinzutragen heißt es auf bedenkliche Weise verwirren und seinem Eigensein entfremden . . . Es ist in jedem Einzelleben aufs höchste dringlich geworden, den Gang aus einer primären in eine sekundäre Welt richtig zu vollziehen, und das will sagen: aus einer sinnenhaft erlebten und erfühlten Welt in eine Welt menschbezwungener Räume, Kräfte und Substanzen hineinzufinden. Diese beiden Welten dürfen nicht zum unvereinbaren, aufzehrend verwirrenden, beunruhigenden Kontrast werden . . . Wir müssen lernen, sozusagen Bürger zweier Welten in einem sehr neuartigen Sinne zu werden. Und hier in diesem vordem noch nie gegebenen Problem liegt schließlich die Kernaufgabe aller heutigen Menschenerziehung . . . Es geht darum, angesichts der immer dringenderen Forderung, hineinzuwachsen in eine rational-mathematisierende Weltbewältigung, als notwendigen Ausgleich den Sinn zu erhalten für die Bedeutung eines ursprünglich, eines menschlich erlebten Weltganzen, des Ptolemäertums, so nannte es einmal treffend der Basler Forscher Adolf Portmann.«

Es mag sich ein Einwand regen: Zu allen Zeiten bestand doch das richtige Wachsen und Reifen darin, die »ptolemäische« Kindheit zu verlassen, ohne sie hinter sich zu lassen, d. h. ohne sie danklos auszustreichen, vielmehr sie »aufzuheben«; die hübsche Doppelbedeutung des Wortes haben uns die Philosophen mit Kennermiene schon lange vermittelt. Also: Es sind nicht Probleme unserer Zeit. Sie sind allen Zeiten gestellt gewesen.

Wer so sprechen sollte, übersähe nur: Unsere Zeit ist nicht vergleichbar, der Kontrast jener beiden Welten, deren »Bürger« der Mensch sein soll, ist heute ungleich schärfer und die Kraft geringer. Denn die Kindheit ist ganz anders als früher (Preetorius hat schon das Fernsehen erwähnt) rundherum gefährdet, so daß der Kraftspeicher eines jeden Menschen, so wie er sich von Kindheit an füllt, für die heutigen Aufgaben nicht mehr zureichen könnte. Überhaupt wird die Kraft, sich in der Welt orientieren zu können, geringer, wenn jene Sehkraft, jener »Blick« nachläßt, den Kauffmann beschrieben hat. Am erwünschtesten mag dem Preetorius wohl ein so liebevolles und unwillkürlich musisches Hegen erschienen sein, wie er es in früheren Jahrzehnten in Italien erlebt hatte.

Es mögen sich noch Bedenken gegen seinen Begriff des »Ptolemäischen« erheben. Ich gebe Beispiele dieses Phänomens.

Zwischenkapitel

Fritz Alexander Kauffmann war, was seinen Kindheitsbericht anlangt, fast ein deutscher Proust. Ich gebe ihm das Wort und will dann die beiden Textbeispiele erläutern. Da ich ihn selbst gekannt habe, da mir der Zusammenklang seiner Theorie mit der des Preetorius deutlich war, greife ich besonders gerne aus »Leonhard« – so nennt er sich in seinem Kindheitsbericht – jene Partien

heraus, welche von der frühen Entwicklung des visuellen Sensoriums berichten. Es mag auch der Hinführung zum kommenden Kapitel dienen, das dem »Urobjekt« des Künstlersensoriums gelten wird: der »Qualität«.

Das erste Stück handelt von einem Erlebnis des knapp Vierjährigen, der mit seinen Eltern auf einer kleinen Reise an den Bodensee zum erstenmal in einem Hotel übernachten und frühstücken darf. Schauplatz ist »der lange weißgedeckte Kaffeetisch des Hotels«.

»Hier hatte es die Honigdose dem kleinen Leonhard angetan, und zwar zunächst gewiß um ihres süßen Inhalts willen. Noch hört er sich, zur Verlegenheit der Eltern, sehr vernehmlich äußern, er wolle das Honiglöffelchen abschlecken . . . Der entscheidende Moment war, als die Mutter aus dem vollen und interessant ovalen Löffel den Honig schwerflüssig auf den Teller des Kindes fließen ließ. Dieser geschlossene, von der Sonne golden durchleuchtete Schwall aus einem Rund, das für solche schenkende Gnade vorgeformt schien, blieb als unvergängliches Bild in der kleinen Seele. Das Strömen des Köstlichen für Zunge und Auge in seiner sanften Abrundung und leibhaften Fülle traf nicht bloß auf den Teller, wo es bald vertilgt werden sollte, sondern tief in den Herzensgrund. Dort aber wurde es zu einer Art Urmaß, mit dem sich künftig nur die höchste Nähe der Mutterliebe und Vatergüte, die lautersten Glückstage, die tiefste Zärtlichkeit, die stolzesten Triumphe und gewissermaßen das Klassische schlechthin messen durften.«

Die Pointe liegt vielleicht darin: Das Kind erfährt, geradezu überwältigt, daß an manchen Stellen die Wirklichkeit dichter, herrlicher, befreundenswerter erscheint als an anderen Stellen. Diese besonderen Dinge oder Geschehnisse stechen wunderbar ab. »Wunderbar« geradezu wörtlich: wie ein Wunder. Das Kind, dem Vater und Mutter Götter sind, findet plötzlich etwas Sichtbares, das wunderbar, fast anbetungwürdig erscheint, um es mit einem goetheschen Gedanken zu fassen. Es gibt also Stellen in der Wirklichkeit, wo sie dichter und dankenswerter erscheint. Hier wird vorgeahnt, was als Qualität den Künstler bewegt. Dessen Werk ja auch so eine »Stelle« werden möchte.

Der Vierjährige ist maßlos offen, mehr passiv der Überwältigung preisgegeben. Als dann Leonhard zehn Jahre alt sein wird, ist er wohl nicht minder offen, doch weniger passiv, vielmehr gewillt, das Herrliche fort und fort zu erobern. Es geht wieder um ein Begegnungsglück; er lebt ja ganz »objektbezogen«, um an diesen Ausdruck des Preetorius zu erinnern. Der Zehnjährige hat einen Lieblingspfeil, den er fast wie etwas Lebendiges liebt – mit dem er die sommerblaue Himmelshöhe, den Zenit, erkundet.

»Fast jeden Tag schickte Leonhard seinen Pfeil ein paarmal kerzengerade in den Sommerhimmel hinauf. Er wurde nicht müde, das Schnellen des Bogens zu genießen und, zurückbleibend, an dem wundervollen Entsteigen teilzunehmen. Nichts ging ihm über das Vergnügen, den schlanken Boten himmelan zu versenden und ihm bei seiner Heimkehr die unerreichbaren Zonen anzuspüren, die er hatte durchmessen dürfen . . . Als ein Stellvertreter war der Freund nach den seligen Fernen entboten, wo schimmerndes Licht ihn zu erwarten schien.« Über den Flug des Pfeiles heißt es einige Zeilen später: »Voll freien Anstands wie der Aufstieg war auch die Umkehr des Geliebten . . . Irgendwann in den schwindligen Raumfernen köstlicher Sommerbläue gab der Pfeil, jedesmal mit einem eigentümlich kurzen Entschlusse, auf, verneigte sich knapp . . . und tauchte so senkrecht hernieder, daß der Schütze ihn fast vor seinen Füßen wieder auflesen konnte.« (In berühmten Versen, die ebenfalls mit einer ländlich-schwäbischen Kindheit lose verbunden sind, heißt es: »Da ich ein Knabe war . . . Ich verstand die Stille des Äthers, der Menschen Worte verstand ich nie . . .«, so Hölderlin.)

Der Zehnjährige antwortet, wie gesagt, auf das Herrliche mit einem spielerischen Tun, das auch ein Erkunden ist. Er hat zwei »Objekte«, die er sich immer mehr zueignen will: den Pfeil und den sommerlichen, »überirdischen« Zenit. Den Ausdruck »feuriges Begegnungsspiel« hat Kauffmann in seinen Kunstschriften geprägt, um eine Voraussetzung jenes Spiels zu beschreiben, das Kunst heißt. Leonhards Erlebnisse sind wie ein Vorspiel zu diesem ernsten Spiel der Kunst.

Dem Lehrer Kauffmann, der übrigens selbst vorzüglich aquarellierte (ich habe Aquarelle bei ihm gesehen), schien der Ausgangspunkt niemals in einer selbstherrlicher *creatio ex nihilo* zu liegen, so sehr er auch mit jedem Kunstwerk etwas Neues entstehen sah. Jedenfalls glaubten Kauffmann und Preetorius an jenes schon im Kind erwachende Begegnungsfeuer, das sich am würdigen Objekt entzündet. Was gar nichts mit Abbildung zu tun hat! War Preetorius in spottlustiger Laune, sagte er über die abstrakt schaffenden *Creatores ex nihilo,* die er historisch nur allzu gut verstand und unter denen er z. B. Mondrian als einen historischen Entwicklungspunkt sehr wohl anerkannte: »Ach, alles Onanie!« Er wußte natürlich, daß auch sie nicht ganz ohne ein Gegenüber waren, daß auch sie ihr Bewältigungsobjekt hatten, ihr Stückchen Welt und ihr sublimes Spielfeld: Fläche, Farbe, Linie, Valeurs, eigene »Seeleninhalte« und so weiter. Nur schien es ihm halt ein sehr kleines Stückchen Welt. Ein relativ gefahrloses Feld. Dem großen »Gegendruck« werde, unerotisch, ausgewichen.

So glitt sein Blick gern zurück zum Kind, zu dessen hybrisfreier, begeisterungsfähiger Weltbegegnung und Erkundungslust, zu dieser wachstumverbürgenden Beschenkbarkeit.

Als Lehrer suchte er daran anzuknüpfen. Aus der Mitte der dreißiger Jahre erzählt Liselotte Erler, die damals seiner Klasse (Bühnenkunst) angehörte, wie er mit seinen Schülern Exkursionen machte, die aber Tieren und Bäumen galten, z. B. der Eiche »Blitzgestalt«. Es seien »sehr heitere Unternehmungen, die Bühnenkunst einkreisende, förderliche Aktionen« gewesen. (Er selbst hat übrigens kaum je vor der Natur gezeichnet; er war Eidetiker und konnte speichern.) Zu seinen Schülern habe er auf diesen Exkursionen so manchesmal gesagt: »Ihr Kinderchen, füllt euch mit Baumwuchs!«

Die Qualität

Zwei Begriffe kehrten in den Gesprächen immer wieder: einmal das »Sensorium« – wie es der Leser kennt – und dann die »Qualität«. Sie ist es, welche dem Verlangen des Sensoriums am meisten entspricht; unser Auge »dürstet« nach ihr, wie er sich ausdrückte; auch die Seele darbt, wo sie fehlt. Ein weit gespanntes Phänomen. Es begegnet in Kunst und Leben, hat viele Stufen. Auch Vorstufen. Was den kleinen Leonhard erfüllt, ist die Vorform des Qualitätserlebnisses.

Ich könnte dies alles mit Textstellen aus Preetorius belegend erläutern; schon seine »Aphorismen zur Kunst« sind eine Fundgrube. Wenn ich einen anderen Weg einschlagen werde, so doch ein Wort zu seinen Schriften zuvor. Er hat sie keineswegs alle im erwähnten maßgebenden Sammelband »Geheimnis des Sichtbaren« vereinigt; sogar das Literaturverzeichnis am Ende des Bandes, gleichsam von »letzter Hand«, so wie der Autor vor die Nachwelt treten wollte – ist erstaunlich knapp gehalten, verschweigt z. B. seinen Aufsatz über Wilke, auch bietet das daneben gedruckte Verzeichnis der von ihm illustrierten Bücher nur eine schmale Auswahl. Der Grund: Er war mit seinen Sachen überstreng; viele haben ihm nicht mehr genügt; *in litteris* war er ein steter Verbesserer der Texte von Auflage zu Auflage. Er hätte das nicht ganz Perfekte, das nicht Makellose in Kunst und Schrift am liebsten der schwarzen Vergessenheit übergeben; nennen wir es ruhig edle Ruhmbegier. Aber wie es bei solcher Strenge geht: Den besonders geglückten Aufsatz über »kindliche Selbstbildnisse« hat er gar nicht in jenen Sammelband aufgenommen; zu diesem Thema genügte ihm offenbar das – gewiß wichtigere – Stück »Zum musischen Unterricht«. Diese Strenge gehörte überhaupt zu seinem Leben; die Künstlereitelkeit machte ihn keineswegs blind: Es war konsequent, daß er Anfang der zwanziger Jahre zu illustrieren aufhörte, so wie er etwas früher schon mit Bildnissen und Karikaturen plötzlich aufgehört hatte. Das ihm Mögliche war vielleicht ausgeschritten, vielleicht hat er das gespürt, er konnte sich selber nicht mehr übertreffen. Er machte fortan weiterhin Bühnenbilder, gestaltete weiterhin das Gesicht von Büchern und entwarf manchmal köstliche Schriftplakate. Auf diesen drei Feldern, es sind vergleichsweise schmale Felder, konnte ihm keiner das Wasser reichen.

Man sieht, man landet auch hier beim Problem der »Qualität«. Er hat gern das bekannte Künstlerwort zitiert: »Wozu sind eigentlich die Kunsthistoriker auf der Welt? Antwort: Damit sie, nach unserm Tod, unsere schwachen Werke uns aberkennen und nur die guten uns zuweisen.« Er war dabei überzeugt, daß sie das nicht befriedigend würden leisten können. Auf Grund ihres schwachen Sehvermögens in puncto Qualität! Er kannte natürlich auch Ausnahmen, so Theodor Hetzer. Aber ich will mich nicht in diese Details verlieren.

Ich will also die Texte zur »Qualität« nicht insgesamt aufrollen, sondern lieber von Gesprächen, auch von einem Vortrag, erzählen und dabei ein paar Grundgedanken, natürlich mit einigen Textzitaten, erläutern.

Einmal, es war im Winter 46 oder 47, kranker Schnee lag auf den Trümmern, noch war fast nichts wiedererstanden, obgleich auf häßlichen Wänden häßliche Plakate bereits erschienen waren. Wir stapften durch das graubraune Chaos; nicht einmal ein Fleckchen Himmel war zu sehen; und hätten nicht hier und da interessante abgemagerte Gesichter aus schäbigen Mäntelkrägen geblickt, man hätte schwermütig werden können. Ich glaube mich zu erinnern, daß wir – begreiflich an so grauem Tag – davon sprachen, was der Ausdruck »das dürstende Auge« bedeutet, den Preetorius kurz zuvor in einem Aufsatz zur Lage gebraucht hatte. Dann kam die Rede natürlich auf die »Qualität«. Sie sei es, nach der das Auge lechze. Nötig wie ein Vitamin. Qualität in Kunst und Leben! Sie schien uns damals der vollkommene Kontrast zum Chaos, wie es an diesem Tag so sinnfällig vor Augen lag, zum Chaos, wie es aber, schlimmer noch, vor kurzem geherrscht hatte. »Qualität« in der Kunst, das war uns das Antichaotische, das sozusagen kristallinisch Vollendete, Zufallslose – etwa Bach und Mozart. Ich weiß noch genau, wie wir das Cézanne-Wort liebten: In einem Bild gibt es keinen Zufall, oder Rilkes pathetisches Wort »Er war ein Dichter und haßte das Ungefähre«.

Begreiflich, daß gerade diese Seite des so vielseitigen Phänomens »Qualität« uns in Bann schlug. Das überstandene Jahrzwölft, es war, wie gesagt, Chaos und Gefahr gewesen, um von Schlimmerem zu schweigen. Da späht man sehnlich nach dem einen Fleckchen auf der Welt, wo sie noch »Unschuld« und gleichsam »in Ordnung« ist. »Unschuld«: das ist genau das Wort, das Thomas Mann, zur höchsten Ehre der Kunst, in diesen Jahren gebraucht hat, so in dem großartigen Schlußsatz seiner Nachkriegsrede »Der Künstler und die Gesellschaft«. Die Kunst sei, so heißt es da, »ein Spiel tiefsten Ernstes; Paradigma allen Strebens nach Vollendung, ist sie der Menschheit zur Begleiterin gegeben . . . und diese wird von ihrer Unschuld nie ganz das schuldgetrübte Auge wenden können.«

Diese Faszination, wie sie Mann hier ausdrückt und wie sie in Krieg und Nachkrieg empfunden wurde, sie liegt wohl darin begründet: Der Mensch, der die Welt in Schmutz und Chaos stürzt, kann gleichzeitig der Schöpfer eines Rein-Lebendigen, eines Vollendeten sein, nämlich des Kunstwerks. Deshalb heftet er sein »schuldgetrübtes Auge« an diese »Unschuld«. Ich darf hinzufügen: Das ist alles andere als Flucht. Gerade das Kunstwerk kann – dies ist bei der Tragödie der Fall – mit seinem ganzen Dasein, seinem »Leben« und seiner Aussage unsere menschliche Lage, unsere Blindheit und Gebrochenheit aussprechen, ohne an irgendeiner Stelle seines Wuchses gebrochen zu sein. Es macht uns nüchterner und hoffnungsvoller zugleich. Deshalb die besondere »Faszination« der Kunst. Von der viele im Krieg und Nachkrieg sprachen wie Thomas Mann! In Preetorius' »Gedanken zur Kunst« aus dem Kriegsjahr 1940 wird man schon einen ähnlichen Grundriß finden, durch den ihm nahestehenden Valéry mitbestimmt. Ich stelle jetzt noch ein leider vergessenes Buch eines engen Freundes von Preetorius dazu: Egon Kornmanns »Vergleichende Kunstbetrachtung«. Im 1945 erschienenen ersten Band geht es um Landschaftsmalerei (hauptsächlich der Barockzeit); in Einklang mit Preetorius heißt der pädagogische Zielpunkt Qualitätserkenntnis, das Qualitätserlebnis an Landschaftsmalerei wird auf den letzten Seiten einmal so beschrieben: Wer einmal erlebt habe, »welchen Lebenswert es bedeutet, in

einem architektonischen Raum von großer Gestaltung, in den Hallen einer Kathedrale, sich zu bewegen, wer gespürt hat, daß ihm darin Augenblicke eines höheren Daseins geschenkt sind, in denen er teilhat am Höchsten, was Menschen gegeben ist, an einer *Erfüllung* ihrer Sehnsucht nach idealem Sein . . ., der wird auch im gestalteten Bild der Landschaft ein verwandtes Erlebnis wieder finden«. Gewiß, Preetorius benützt eine etwas andere Terminologie als der etwas altväterisch schreibende Schweizer Kornmann, aber der sinnvolle Zusammenhang mit dem Satz von Thomas Mann, der erst später geschrieben worden ist, und ebenso mit der Qualitätsauffassung von Preetorius scheint mir unbestreitbar. Dahinter steht Goethe; man denke an den Orpheus-Aphorismus (bei Hecker 1133). Die damalige Zeit machte uns empfänglich für eine solche Sicht. Muß ich davon sprechen, daß der Einfluß von Valéry nach Kriegsende wuchs und Wolfgang Kayser, Johannes Pfeiffer, Emil Staiger zur selben Zeit zu Ehren kamen?[4]

Ich kann noch eine Einzelheit berichten. Schon 1944 hörte ich von Preetorius einen Vortrag über Qualität, es war mitten im bombenbedrohten Nürnberg. Es ging darum, ob und wie Qualität erkennbar sei. Im Lichtbild erschienen Werke starker und schwacher Qualität nebeneinander, er erläuterte die größere oder geringere Dichte, die lebendigere oder schlaffere bildnerische Logik (Konsequenz) durch alle Bildteile hindurch. Von einem schönen fernöstlichen Blatt sagte er, es sei da kein Hauch zu viel, kein Strichlein zu wenig, kein Valeur fehl am Platz, keine Linie tot. Er machte Experimente, er rückte Schilfrohr und Zweig weiter auseinander oder näher zusammen als im Original, und siehe da, immer war das ganze Kraftfeld gestört, war Zerfall eingetreten; die lyrische Aussage des Blattes wurde plötzlich ungenau, es schien jetzt die wirkliche lyrische Melodie zu fehlen. Es war, als sei die ganze Sprache des Bildes ins Stocken geraten! Ich brauche nicht zu sagen, was es damals, 1944, bedeutete, schöne fernöstliche Blätter – und sei es nur im Lichtbild – sehen zu können; es war,

4 Dies alles hatte auch seine Gefahren. Man lernte zwar, die *vis superba formae* (Goethe) richtiger sehen, man lernte sehen, wie diese vis im Wuchs und in der Klarheit eines qualitätvollen Werkes (auch in der Klarheit seiner »Sprache«) wirkt – und man hoffte keck, ihr bald auf die Schliche zu kommen. Aber wenn man sie nun vornehmlich als Stimmigkeit erklärte, griff man zu kurz; denn auch ein Operettenlied Lehars und die literarischen Analoga desgleichen, auch sie sind stimmig gearbeitet. Einer zweiten Vereinfachung erlag man noch öfter. Zwar sah man ganz richtig jedes Kunstwerk wie ein scharf abgegrenztes kleines Eiland in der »See von Plagen«; die weltabgekehrt, weltenthoben schwebende kreisrunde Ampel Mörikes mit dem umlaufenden Bilderfries unschuldiger Jugend, sie ist, als Symbol des Kunstwerks, damals gern interpretiert worden; gern zitierte ich damals Goethes Aphorismus aus den »Maximen« (bei Hecker 193): »Die Welt ist eine Glocke, die einen Riß hat: sie klappert, aber klingt nicht« und fügte hinzu, daß Goethe das Kunstwerk als etwas sah, das »zum Ton sich rundet« – zwar erkannte man also die Grenze damals klar, aber man grenzte nun das Kunstwerk überhaupt aus der Geschichte gerne aus, man vernachlässigte, was an ihm mehr der Zeit, was mehr dem Autor, was mehr der Ausdruckswelt und dem geschichtlich Dokumentarischen gehört, um es grob zu sagen. Man blieb »werkimmanent« formbetonend. Man verblieb zugleich bei einem schnellen subjektiv-geschmäcklerischen Urteil nur allzu gerne. So glitt man aus den besten Ansätzen leicht in die größten Fehler. So bereitete man den kommenden Gegenausschlag des Pendels vor, der am Ende der sechziger Jahre mit primitivem Soziologismus und Relativismus, schließlich mit psychologistisch kunstfremdem Erklären usw. einsetzte. – Der Leser wird im Lauf des Kapitels noch erkennen, wie sehr Preetorius, wenn er auch den qualitätsverdrossenen Relativismus unnachsichtig bekämpfte, die Veränderungen in der Kunst unseres Jahrhunderts stets geschichtsbewußt betrachtet hat.

als ob in einen schlechtgelüfteten Raum plötzlich frische, ozonreiche Luft eingeströmt wäre, als ob jene Ahnungen und Entzückungen, wie sie etwa der kleine Leonhard vor dem köstlichen Sommerblau, wie sie doch jeder von uns einmal empfunden hat, als ob sie die Anwesenden wieder anwehten. Als ob das Auge plötzlich wieder atmen und richtig leben könnte. Nichts ist in solchen Augenblicken gewisser als das: Es gibt Qualität in Kunst und Leben; zum Teufel mit den Skeptikern, die uns deren Objektivität zerreden wollen.[5]

Und doch schien Preetorius nicht ganz glücklich zu sein bei solchen Vorträgen. Er hat sie auch nicht mehr aufgenommen nach 1945 (anders war es mit Vorträgen, die einem speziellen Thema galten, z. B. der alten ostasiatischen Kunst). Vielleicht hat er, wenn er so das Publikum vor sich sah, die Gefahr der Mißverständlichkeit gespürt; das Publikum, heute wie damals, denkt nur allzu gern: Jetzt bekomm' ich den Schlüssel, das Kriterium, das handliche Know-how, um Qualität schnelll dingfest und begründbar zu machen; ich will's lernen, so denkt der Deutsche. Daß dies aber unmöglich, für alle Zeit unmöglich sein werde, daß man nur sein Sensorium entwickeln, nicht aber Handfestes erwerben könne, daß man auf umstürzende Überraschungen gefaßt sein müsse, davon war er fest überzeugt; es klingt paradox: Was er in einem Werk von Rang als dessen Wirklichstes ansah, hielt er gleichzeitig für das Unmitteilbarste durchs Wort. So von der Qualität zu denken war übrigens schon Goethes Sache gewesen, obwohl damals das Fachwort »Qualität« noch nicht gängig war.

Zudem bringen didaktische Vorträge der geschilderten Art noch eine weitere Gefahr mit sich: die der Einseitigkeit, in unserem Fall: die der Überbetonung der Ordnung und der straffen Dichte. Um den reicheren Begriff von Qualität, wie er ihn hatte, kennenzulernen, schlage man seine Schriften auf! Ich kann im folgenden mit Zitaten aus seinen Aphorismen nur einen winzigen Ausschnitt seiner Anschauungen dem Leser vermitteln. »Um über eine Bildidee recht sprechen zu können, braucht der Künstler Bleistift und Papier.« »Alle Beurteilung von Kunst als Kunst läuft zuletzt notwendig auf die dem Laien so einfach ins Ohr klingende Unterscheidung hinaus von gut oder schlecht, von hoher, gestufter oder gar keiner Qualität: ein Ja, Ja – Nein, Nein; was darüber ist, ist von Übel.« »Die Originalsprache der Kunst bleibt unübersetzbar, und mit allen Gedanken, die man über Kunst und Kunstwerk entwickelt, so geistreich, so erhellend sie in mancher Beziehung sein mögen, macht man sie in ihrem Eigensten nicht verständlicher: daher ist es besser, vor Werken der Kunst jenseits zu bleiben alles Begrifflichen, sich unmittelbar dem hinzuwenden, was die Werke selbst aussagen, das heißt aber: sie wieder und wieder anschauen und in ihrer Anschauung offenen Auges und Herzens versammelt zu verharren.«

Schlechte Aussichten für Vorträge! Gute Aussichten für die stillen Stunden des

---

5 Ich brauche nicht die Herkunft einer solchen Sicht zu erörtern, will aber wenigstens zwei Pole, die sich im Herkunftsgebiet finden, hier nennen: Adolf Hildebrand und Friedrich Nietzsche. Den ersteren hat er noch persönlich gekannt, seine Auffassung des »Sehens« teilend, den zweiten oft zitiert (wenn auch nicht so oft wie Goethe). Erinnern wir uns z. B., wie Nietzsche in »Was ich den Alten verdanke« die römische Sprachkunst schildert: »Dies Mosaik von Worten, wo jedes Wort als Klang, als Ort, als Begriff, nach rechts und links und über das Ganze hin seine Kraft ausströmt, dies Minimum in Umfang und Zahl der Zeichen, dies damit erzielte Maximum in der Energie der Zeichen . . .« So hat auch Preetorius erläutert. So hat er selbst gestaltet, z. B. seine Signete.

Genießers und Kenners, wie ihn Daumier gemalt (der schöne Satz: »Nur wer genießt, erkennt«, scheint geradezu von diesem Kenner gefunden zu sein) – ach, wenn doch die deutsche Sprache ein edleres Wort hätte als »genießen«; selbst das wortarme Lateinische hat doch »frui«.

Und nun muß ich etwas verraten, was er nicht so recht dem Papier anvertrauen mochte, allenfalls einem sympathischen Interviewer. Er hielt die Mehrzahl der deutschen Gebildeten für mehr oder minder qualitätsblind, genauer: qualitätsblind geworden. Eben durch besagte Verbildung, sei es schon in der Jugend, sei es durch späteren Medieneinfluß und überhaupt die Atmosphäre.

Als er achtzig Jahre alt war, gab er Armin Eichholz ein Interview in einem ebenso ernsten wie humoristischen Verzweiflungston: »Die Deutschen haben ein merkwürdiges Verhältnis zum Schauen. Sie trauen sich erst über etwas Geschautes zu urteilen, wenn sie darüber etwas wissen. Das ist falsch. – Das Schlimme: man weiß ja gar nicht, was das Publikum denkt, weil es vor lauter Angst nichts sagt. Bei Manet ist es damals mit Regenschirmen auf die ›Olympia‹ zugegangen. Das finde ich von heute aus gesehen eine erfreuliche Regung. Die haben wenigstens etwas gesagt . . .«

Darauf Eichholz: »Würden Sie sich (in der Theorie) einen Freudenruf leisten, wenn Sie hörten, daß einer mit dem Regenschirm . . . auf ein Bild losgegangen ist?«

Preetorius: »Da wäre wenigstens etwas geschehen. Man wüßte, was die Leute denken. Man kann heute aber vorführen, was man will. Die Leute stehen davor: Ach so, jetzt macht man's halt so. Es ist kein lebendiges Verhältnis mehr da, weder pro noch contra . . . Das Publikum ist innerlich nicht mehr intakt mit seinen Instinkten . . . Und wenn man so sieht, was geboten wird an Möbeln, Beleuchtungskörpern und so weiter – da kann man das Grausen kriegen. Und da müßte man erst einmal anfangen . . . Und die abstrakte Kunst ist ja keine Erfindung von ein paar böswilligen Leuten, die nichts können. Die abstrakte Kunst mußte kommen, ist meiner Meinung nach allerdings kein Endstadium, sondern ein Übergang.« Man ersieht daraus, was er auch sonst vertrat: Nicht das Fehlurteil ist die große Versündigung am Werk, an der Qualität, sondern das Nicht-Urteil: daß man die Qualität nicht einmal einer falschen Antwort würdigt. Daß man gar nicht weiß, was Kunst ist und will. Ich brauche nicht im einzelnen auszuführen, wem hier und was hier vorgeworfen wird, ich will nur mit ein paar glänzenden Formulierungen, die ich mir aus Gesprächen gemerkt (manchmal aufgeschrieben) habe, die Sache beleuchten. Über Gespräche mit modebewußten Erziehern oder Publizisten sagte er: »Sie hören nicht den Schrei der Kinder-Not; aber die Angst, den ›letzten Schrei‹ vielleicht überhört zu haben, jagt sie ununterbrochen.« Über »Wissenschaftler«, die sauber-wertfrei zu urteilen forderten (sofern sie damit nicht nur die Binsenweisheit der Unvoreingenommenheit, die natürliche Forderung einer überlegten Unbefangenheit aussprechen wollten, sondern wirklich »wertfreies« Erfassen von Kunstwerken) sagte er mir: »Wertfreies Erfassen: wertloses Erfassen! Wer nicht Qualität spürt, spürt überhaupt nichts, und mag er noch so gut datieren und zuweisen können. Selbst das bekannte Fehlurteil ahnt mehr als die wertfrei-museale redselige Pseudowissenschaft.«

Es gab darüber amüsante Gespräche, ich kann aber Formulierungen nicht mehr so genau wiedergeben. Ein Gespräch ist mir noch erinnerlich. Es war Mitte der fünfziger Jahre, damals beschäftigte ich mich mit Schiller; ich erzählte ihm, daß der junge Feuerkopf, der etwa Neunzehnjährige, das Bändchen, das die Klopstockschen

Gedichte enthielt, die er eine Zeitlang abgöttisch liebte, täglich mit sich herumgetragen habe. Als ein Freund in dem Bändchen zufällig blätterte, fand er auf jeder dritten oder vierten Seite Gedichte dick durchgestrichen. Erstaunen. »Die gefallen mir nicht«, erläuterte Schiller. Man könnte dies doch, so meinte ich ahnungslos, vorschnelle, sinnlos drakonische Urteile nennen. Fehlurteile nicht ausgeschlossen – »Aber stellen Sie sich einmal vor«, so etwa fiel er mir ins Wort, »moderne Kunstlehrer hätten dem Jungen diese Heftigkeit des Gefallenfindens oder Verwerfens abzuerziehen und zum wertfreien Erfassen ihn zu verführen vermocht – seine Entwicklung wäre schon halb futsch gewesen.« Man tue auch den Kunstwerken nichts Gutes, fuhr er fort; sie gedeihen besser in Gewitterstürmen als in Wertfreiheitskälte. Selbst Kunsthistoriker, mit denen er befreundet war, wie Ludwig Curtius, mochte er hier nicht freisprechen, gewiß in mehr scherzhaftem Ton: »Er hat gesagt: ›Man sieht nur, was man weiß.‹ Er sieht leider nur das! Und deshalb ist auch in seiner Sammlung, auf die er so stolz ist, in dieser reichen Sammlung kein einziges Stück von wirklich hohem Rang.« Der Leser wird sich an den einschlägigen Passus über Wissen und Sehen erinnern; da war er auch von Adolf Hildebrand bestimmt. Besonders schwer schienen es ihm die Deutschen mit der Kultur des Sehens zu haben. »Der Deutsche braucht eine Weltanschauung, weil er die Welt nicht anschaut«, dieser treffliche Aphorismus kursierte in der Nachkriegszeit. »Man will uns das Sehen aberziehen«, so Preetorius in einem bitteren Augenblick Ende der fünfziger Jahre. Er war eben überzeugt, daß auch viele Kunsthistoriker, Kunsterzieher, Kunstpublizisten eine gewisse Schuld an der Herbeiführung dieses neuesten (trotz vieler Ausstellungen kunstunfreundlichen) Klimas hatten, an dieser »Verbildung« des Publikums![6]

Ich habe von seinen »kassandrischen« Gefühlen gesprochen. Grosso modo gesagt: Er war, trotz aller Erfolge, eigentlich enttäuscht auf seine alten Tage, enttäuscht von der Zeit und den Deutschen.[7] Aber er war zu vornehm, um nun als lauttönende Kassandra eher die anderen anzuklagen als sich zu prüfen und nach Wegen zu spähen. Er war Menschenkenner. Und zwar Menschenkenner jener unerbittlichsten Art, von

---

6 Er war überzeugt, Goethe auf seiner Seite zu haben. Einmal nannte ich ihm eine Briefäußerung Goethes an Freund Zelter, den Musiker: »Das Denken über ein Kunstwerk ist ein schöne Sache; der Beifall aber muß vorausgehen und das Urteil folgen« (29. 10. 1830). Er kannte schon ähnliche Goethe-Stellen. Gespräche solcher Art hatten meist das folgende Resultat: Denken ist natürlich immer gut. Aber müßte nicht der allererste Gedanke der nach der Qualität sein? Die »Qualitätsfrage«, wie er sich ausdrückte! Also die Frage, was sich unserer Intuition dargeboten hat: gut oder schlecht. Unsere Intuition kann sich natürlich irren, bedarf der nachherigen Überprüfung. Aber kein Irrtum ist größer als der heute so häufige: daß uns die Qualitätsfrage überhaupt kalt läßt (sei es aus Wissenschaftsverbildung, sei es, weil unser Auge so unmusisch, visuell »unmusikalisch« ist, oder aus welchen Gründen immer). Sogar dem großen Wölfflin war er etwas gram, weil er »die Qualitätsfrage eigentlich vernachlässigt« habe. – Eine mehr philologische Anmerkung. Der alte Goethe ist Aphoristiker. Wenn er »Beifall« sagt, ist der Nicht-Beifall, ist die Ablehnung mitgemeint. Er meint den natürlichen temperamentalen Ausdruck des Intuitionsergebnisses; Goethe nennt dann aber nur den Beifall, weil Beifall, d. h. der positive Befund samt der entsprechenden Herzensantwort, wohl eine günstigere Ausgangslage für das gesamte »Denken« darstellt. Das ist alles andere als Intuitionismus. Ich erinnere an den Exkurs über das Sensorium.

7 Die Nachkriegszeit sei noch durch eine Kuriosität charakterisiert. Daß in jedem niveauvollen Werk, sei es Bild, Gedicht, Musik und so fort, bis in alle Teilchen ein So-und-nicht-anders herrscht, daß jedes Teilchen unverrückbar »sitzt«, nirgends Zufall, Beliebigkeit wirkt – das war

der ein Dichter sagt: »Ein Menschenkenner ist man erst dann, wenn man von sich selber enttäuscht ist« (Herbert Eisenreich). Er hatte etwas vom edlen Hypochonder.

Er hat das auch im »Geheimnis des Sichtbaren« nicht ganz unterdrücken können. Im Anfangs- und Schlußkapitel, wenn er über sich und seine Freunde nachsinnt, ist diese Verfassung des Schreibers fühlbar; er war einmal ein Bahnbrechender und Aufbauender gewesen im Bunde mit Freunden; was hatte ihn nun im Alter zur Ohnmacht verurteilt, welches Versagen? Zwar hat er sehr wohl gewußt, daß er als Präsident viel Ersprießliches getan, daß er unvergleichliche Bühnenbilder noch immer schuf (und im Wiener »Tristan« von 1960 vielleicht die schönsten von allen), das alles täuschte ihn aber nicht darüber hinweg, daß er ohnmächtiger oder, sagen wir: wirkungsschwächer war als in seiner ersten Lebenshälfte. Er wurde – ein äußeres Zeichen – in den sechziger Jahren immer weniger präsent in den Medien. Ein Beispiel: Wer las denn noch, wer befolgte seine Anregungen zum »musischen Unterricht«? Die Wirkung reichte kaum über Teile Bayerns hinaus. Seine Stimme drang nicht mehr durch. Was fehlte ihr?

Bange Frage. Aber ich will nicht mit dieser Frage schließen. Es ist wichtiger, zum Schluß von einer Seite seines Wesens zu sprechen, die bisher unerwähnt geblieben ist, eine Seite, die übrigens mit der edlen Hypochondrie des Alters nicht ohne Zusammenhang ist. Zudem zeigt sie, wie schwierig das Hervorbringen von Qualität ist, und gehört somit in dieses Kapitel.

In seinem Wesen gab es eine bestimmte Polarität. Da standen sich gegenüber: der Künstlerstolz, begleitet von unermüdlicher selbstsicherer Aktivität und freiem Denkerstolz, und auf der anderen Seite das erregende, bestürzende Bewußtsein, als Künstler ein angewiesenes, ein beschenkbares, somit erwartungsvolles Wesen voller Unsicherheit zu sein, ein Wesen, das der Gunst der Musen und wohl auch aller anderen Götter bedarf. Ich will es mit zwei Beispielen beschreiben.

Die bekannte Tizian-Anekdote dürfte nach seinem Herzen gewesen sein, im Guten und im Schlimmen. Jedesmal wenn der große Meister ein neues Bild begann, sagte er: »Jetzt setze ich meinen Ruf aufs Spiel.« Er konnte immer nur hoffen, *Dis faventibus* es

---

uns damals besonders fühlbar. Wenn zum Beispiel an der Wand der schlampigen Werkstatt, die Hubert Robert einmal malte, die Bilder schief hängen, so folgen die schrägen Akzente der Bild-Ordnung, der Bild-Sprache, nicht dem Zufall – solche Phänomene begriff man damals besonders bereitwillig. Der durchsichtige Kristall schien uns ein gutes Bild abzugeben, um die zufallslose Ordnung im Bild (Cezanne) zu veranschaulichen. Gleichzeitig war man aber auch überzeugt, daß man das Werk durch solchen Vergleich leicht verdinglichen könnte. Es gab nämlich noch eine ganz andere und fast ebenso mächtige Deutungstradition, die damals wirkte: Jedes Werk, besonders deutlich jedes Gedicht, ist etwas Lebendiges; schaffen heißt: toten Stoffen Leben einhauchen. Grillparzer hat z. B. in seinem Gedicht »Inkubus« geschildert, wie im Schaffensprozeß des Dramatikers das allmählich aus den Stoffen zusammenwachsende Werk in einem bestimmten Zeitpunkt Einheit, ja Leben gewinnt, mehr noch: zu »atmen« beginnt, wie er sagt. – Was lag nun näher, als diese beiden Deutungstraditionen zu verbinden. Das Kunstwerk sei »atmender Kristall«. So sagte und schrieb ich es damals (wiederabgedruckt im Eingangskapitel meiner »Literatur als Vergnügen und Erkenntnis«, 1974) – eine gutgemeinte, eine übereilte, ungeschickte Formulierung, die aber, dank dem Zeitgeist, sofort Anklang fand (das reicht wohl bis Celans »Atemkristall«). Seit Ende der sechziger Jahre neigt der Zeitgeist dazu, solches als organologisches bzw. ordnungsfixiertes Denken zu apostrophieren. Immer wieder schüttet er ja mit dem Bade das Kind aus, das zu hegen Aufgabe des Geistes wäre, zumindest des konservativ sich verstehenden Geistes.

doch noch befriedigend beenden zu können. – Preetorius hat Riemers Aufzeichnungen gekannt, aus denen man ziemlich genau erfährt, wie schwankend es um die schöpferische Selbstsicherheit Goethes bestellt war. (Als übrigens 1953 dem siebzigjährigen Preetorius eine Festschrift gewidmet wurde, habe ich darin aus dem Riemer-Bericht das Einschlägige absichtsvoll zitiert.) Beim zuverlässigen Riemer nun – er war anders, als ihn die Karikatur bei Thomas Mann zeigt – findet man, Goethe habe die poetische Gabe »als ein Geschenk Gottes und der Natur« angesehen. »Es liegt«, so reproduziert Riemer Goethes Bekenntnis, »eine Art von Verwegenheit, ja Frechheit darin, zu sagen: Das und das will ich hervorbringen, und so und so will ich dabei zu Werke gehen!, wobei wenigstens, um den Neid der Dämonen abzuwehren, ein altes frommes agathe tyche oder syn theo als Stoßgebet an der Stelle sein würde. Ob es gelingt, was man vorhat, ist immer eine Frage, da man nicht Herr der Umstände, Stimmung usw. ist. Ohne Superstition pflegte Goethe bei solchen poetischen Problemen immer zu sagen: ›Wenn es glückt, gerät, wenn es gelingt, wenn es einer trifft‹, und er selbst sah seine herrlichsten Sachen nur als etwas ihm Gelungenes an, also wie einen Glückswurf . . . Niemand war in Betreff seiner poetischen Leistungen anmaßungsloser, bescheidener und gotthaft-demütiger als eben er.« Ich will nicht sagen, daß Preetorius genau so gesinnt gewesen sei, aber die Beschenkbarkeit des Künstlers, die Gunst des Kairos, hat er ähnlich gesehen! Wie herrlich der günstige Augenblick, der Kairos, wirken könne, das hat Preetorius einmal dargestellt, ohne die negative Möglichkeit, das Mißlingen zu verschweigen. Beim »Theaterspiel« – so der Titel des Essays, der im »Geheimnis des Sichtbaren« steht – sei der »Augenblick« die alles bestimmende Macht, nichts könne erzwungen werden. Als ein Mitwirkender bei Opernaufführungen Bruno Walters und Furtwänglers, um nur diese zu nennen, kannte er das entsprechende »Premierenfieber«, das Bangen um die Verwirklichung eines so eigentümlichen Kunstwerks, wie es eine Aufführung ist. Das Kunstwerk der Aufführung, so schreibt er, »atmet und blüht im dahineilenden, lebendigen Spiele«. Man müsse wissen, fährt er fort »daß der Augenblick, nach Schiller der mächtigste aller Götter, in dieser Sphäre allein sein Recht behauptet. Und alles mühevolle Vordem, alle unendliche Probenarbeit, sie haben keine Gültigkeit mehr: Gültig allein ist die Stunde des Spieles als ein immer wieder neues, ein immer wieder unerbittliches ›Jetzt und Hier‹Von der zwangsläufigen Abreaktion solch unablässig erregender Anspannung rührt die bekannte Neigung der Bühnenmenschen zum abstrusesten Aberglauben . . . Wie jeder von uns tagtäglich von immer anderen unwägbaren, seelischen, geistigen, körperlichen Umständen getragen ist . . ., so gibt es auch keinen Theaterabend, der einem anderen völlig gleich wäre. Jedes Spiel bedeutet immer wieder ein einmaliges, neues Ereignis: ein Ereignis, das nie aus einem status nascendi heraustritt, und wenn es die fünfzigste Wiederkehr ist des gleichen Stückes in gleicher Besetzung. Die »Modellaufführung« im strengen Verstande ist im Theater lebendigen Spieles eine Unmöglichkeit, und das gerade schafft ihm den erregenden, den einzigartigen Zauber.«

Was für eine neue Art von »Qualität«! Und wie eigentümlich ihr Entstehen, ihr Werden! Sie fordert den »Schweiß der Edlen« und ist dann doch unverdientes Geschenk. Wie es dabei dem Bühnenkünstler ergeht, hat Fred Astaire klassisch ausgedrückt: »Es ist gefährlich, Kunst machen zu wollen. Kunst ergibt sich, wenn man sehr gut war.«

Geschenk. Das steht auch in Schillers Strophe, auf die soeben Preetorius angespielt hat. Die ganze Strophe lautet:
»Aus den Wolken muß es fallen,
Aus der Götter Schoß das Glück,
Und der mächtigste von allen
Herrschern ist der Augenblick.«
Ich hatte manchmal Gelegenheit, diese Strophe auf mein Leben zu beziehen. Als ich in den Kriegsjahren Preetorius in München begegnete, ist es solche Gunst des »Augenblicks« gewesen.

Hans Stephan Puhl, geboren 1941 in Prag, ist Asienreferent im Bischöflichen Werk Misereor in Aachen.

Agostino Casaroli, geboren 1914 in Castel S. Giovanni (Piacenza), Priester 1937, Erzbischof 1967, Kardinal und Staatssekretär 1979.

Joseph Kardinal Höffner, geboren 1906 in Horhausen (Trier), Priester 1932, Bischof von Münster 1962, Erzbischof von Köln 1969, im gleichen Jahr Kardinal, seit 1976 Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz. – Bei den Beiträgen auf Seite 393 und Seite 399 handelt es sich um Texte, die auf dem Symposion 1985: Kirche und Wirtschaft in der Verantwortung für die Zukunft der Weltwirtschaft, vom 21. bis 24. November 1985 in Vatikanstadt, vorgetragen wurden. Eine Dokumentation des Symposions erscheint unter dem gleichen Titel im Herbst dieses Jahres im Deutschen Institutsverlag Köln.

Betr. Beitrag auf Seite 409: Vorlesung anläßlich der Verleihung der Würde eines Doktors der Theologie ehrenhalber durch die Faculdad de Teologia Pontificia y Civil zu Lima/Peru.

Filippo Santoro, geboren 1948 in Italien, Priester 1972; Professor für Theologie an der Päpstlichen Universität von Rio de Janeiro sowie am Institut für Theologie des Erzbistums Rio de Janeiro; lehrt ferner Philosophie an der Kirchlichen Fakultät Johannes Paul II in Rio. Den Beitrag auf Seite 425 übersetzte aus dem Italienischen Oskar Simmel SJ.

Karl Heinz Ruppel, geboren 1900 in Darmstadt, war vor dem Kriege Theater- und Musikkritiker in Berlin und Wien, in den ersten Nachkriegsjahren Schauspieldirektor in Stuttgart; seit 1950 Mitarbeiter im Feuilleton der »Süddeutschen Zeitung« München. Er starb 1980 in München. – Die Rede auf Seite 440 wurde bei Überreichung des Ernst von Siemens-Musikpreises am 22. April 1975 in der Bayerischen Akademie der Schönen Künste in München gehalten.

Bei dem Beitrag auf Seite 447 handelt es sich um den Text, den Hans Maier auf der Jahresversammlung der Görres-Gesellschaft am 7. Oktober 1985 in Osnabrück 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 Honoraprofessor an der Universität Salzburg.

Rettet die Familie!

Von Thomas Langan

Keine Familie ist eine Insel. Wie hartnäckig sich auch die christliche Familie bemüht, eine Bastion des sittlichen Lebens zu sein, wird sie doch von der nihilistischen Kultur ihrer Umwelt angegriffen: durch die sich betätigenden Elternvereinigungen, durch den Druck, den die Gleichaltrigen auf die Kinder in der Schule ausüben, und durch das Trojanische Pferd, die Massenmedien, welche die meisten Familien in ihren Wohnungen dulden, ohne unter ihnen eine Auswahl zu treffen.

Doch selbst dann, wenn die Eltern gegen die »von außen her« auf sie einwirkenden weltlichen Einflüsse durch eine intensive Pflege ihres geistigen und geistlichen Lebens ein Gegengewicht schaffen; selbst dann, wenn die Erziehung und das Beispiel der Eltern den unglaublichen Manipulationen von seiten der »Straße«, dieses Agenten Satans, entgegenzuwirken vermögen, und selbst dann, wenn der Einfluß der Medien durch gute Lektüre und eine überlegte Auswahl unter den Filmen und Fernsehsendungen wettgemacht oder gar ersetzt wird, wartet doch selbst auf die solideste christliche Familie ein letztes mögliches Verhängnis dann, wenn die Kinder aus der Familie herausheiraten.

In großen Teilen Europas und Nordamerikas wird es schwierig, gute christliche Ehepartner zu finden; ja in gewissen Gesellschaftsklassen wird es zu einem Problem, junge Menschen zu finden, die überhaupt an die Ehe glauben. Schon die Auffassung, daß eine herkömmliche Familie etwas Normales und Gutes ist, wird ernsthaft bestritten. An einer Versammlung des *Metropolitan Toronto Social Planning Council,* die einberufen worden war, um über die Familie zu diskutieren, hörte ich, wie homosexuelle Verbindungen und vaterlose »Familien« als der »alten« Familie, in der der Mann die »Vorherrschaft« habe, überlegen gepriesen wurden.

Viele Faktoren wirken zusammen, um jeden Sinn für Verantwortung, für großmütige Selbsthingabe, damit das Dasein der folgenden Generation gesichert ist, zu untergraben. Junge Männer zeugen Kinder, ohne sich für die neuen Menschenwesen, die sie ins Leben gerufen haben, überhaupt verantwortlich zu fühlen. Und junge Frauen scheinen es immer mehr für annehmbar zu halten, unerwünschte Kinder abzutreiben. Welches Ausmaß alle die verschiedenen Formen des Angriffs auf die Familie erreicht haben, läßt sich an den demographischen Resultaten ablesen. Gott braucht sich nicht zu bemühen, auf die dekadenten Menschen unserer modernen Sodomas Feuer und Schwefel regnen zu lassen – sie sterben durch Selbststerilisierung von

selbst aus. Bald werden die zum Tod verurteilten Völker nur noch ein Schatten ihrer selbst sein.

Unterdessen bedürfen alle christlichen Eltern, die gegen den zerstörerischen Strom des Verfalls schwimmen, der Hilfe. Nur die weitere Christengemeinde kann eine solche bieten. Die Kirche muß sich der gewaltigen Notlage bewußt werden, sich regen und der belagerten Familie äußerst dringend eine verstärkte Unterstützung bieten. Die Kirche muß für eine überpfarrliche Gemeinschaft sorgen, von der man nicht nur Wegweisung und Inspiration empfangen, sondern in der man auch wertvolle Ehepartner finden kann.

Stellen wir uns all die Wege vor, auf denen die Kirche helfen könnte. Ich halte die folgenden für die wichtigsten:

1. Vorbereitung auf die Ehe. Die Theologie, die hinter dem Ideal der christlichen Ehe steht, ist in Ehevorbereitungskursen darzulegen. Die Einsichten, die sich aus der praktischen Erfahrung in der Auseinandersetzung mit dem Druck und den Zwängen, die in der betreffenden Gesellschaft auf die Familie ausgeübt werden, ergeben, sind anderen mitzuteilen. Und das junge Paar ist über alle möglichen Hilfen, die es im Lauf der Jahre von der kirchlichen Gemeinde erwarten darf, zu informieren. Diese Vorbereitung auf die Ehe sollte schließlich die neue Familie in die Pfarrei und weitere hilfreiche Strukturen, wie ich sie hier schildere, integrieren.

2. Pfarrliche Hilfen für junge Familien. Vom Kinderhütedienst und von der finanziellen Beratung bis zur Hilfe durch Wohn- und Familienberatung baut ein solches Geflecht freiwilliger Hilfeleistung, das in der Pfarrei organisiert wird, eine Reihe von Beziehungen zwischen den Generationen und zwischen Gleichaltrigen auf, die ähnliche Probleme haben. Daraus werden, wie zu hoffen ist, trotz der Anonymität der Stadt sich viele Freundschaften zwischen Katholiken ergeben. Im Gebiet von Toronto wurde kürzlich eine neue Organisation, die »Companions of the Holy Family« gegründet, um eben solche pfarrliche Hilfsnetze zu schaffen. Dies ist eine moderne, praktische Form christlicher Nächstenliebe, die wir in unserer Gemeinschaft anbieten.

3. Katholische Schulen. Da die uns umgebende Gesellschaft immer nihilistischer wird, bildet die Verteidigung oder wo nötig die Neugründung katholischer Schulen eine höchst wichtige Unterstützung für die belagerte Familie. Eine bloß dem Namen nach katholische Schule ist nicht sehr hilfreich, ja sie kann sich gegen die Familie auswirken. In der Meinung, sie hätten ihre Kinder in eine katholische Atmosphäre versetzt, halten es die Eltern nicht für notwendig, daheim im Glauben zu unterweisen, und sie werden oft als die letzten inne, daß die Kinder sich nach der Schule ebenso schlimm benehmen wie die glaubenslosen Kinder in der öffentlichen Schule. In der nichtkatholischen und in der bloß dem Namen nach katholischen Schule wird die Autorität der Eltern untergraben. Das wird zwar nicht

systematisch, aber dennoch massiv und wirksam betrieben. Es kann der Fall sein, daß den Kindern beigebracht wird, die Tradition zu belächeln und Autorität zu verabscheuen. Sie werden oft vor den »konservativen« Ideen der Eltern gewarnt. In einer katholischen Schule sollte so etwas nicht vorkommen. Die Schulbehörden sollten sich als Treuhänder der Familien betrachten und jede Anstrengung unternehmen, um durch die Schule die Familien mit gleichaltrigen Kindern in einen engen, freundlichen Kontakt miteinander zu bringen. Die Eltern sollten in die Unterweisung über das katholische Familienleben eng einbezogen werden. (Im Gebiet von Toronto stieß ich auf Widerstand gegen die Einbeziehung der Eltern in die katholischen Schulen. Die Fachleute meinen, sie wüßten alles.) Katholische höhere Schulen, die eine aneifernde Bildung vermitteln, könnten zum besten Schutz gegen Jugenddelinquenz werden, zu der es nicht nur auf Druck der »Straße« hin, sondern auch aus Langeweile kommt. Glückliche und engagierte Studenten (denen auch Gelegenheit geboten wird, ihre körperliche und geistige Energie in gesunde Bahnen zu leiten) schweben viel weniger in Gefahr, auf Abwege zu geraten, als gelangweilte Jugendliche, die um Einkaufszentren herumlungern, weil ihre Studien uninteressant und keine Freizeitbetätigungen organisiert sind und weil sie zu Hause keine Atmosphäre vorfinden, die das Studium begünstigt.

4. Geistige und geistliche Weiterbildung der Eltern. Wenn die Eltern ihr geistliches und geistiges Leben nicht pflegen, werden sie sich als unzulängliche Kraftquellen und erbärmliche Beispiele für die Kinder erweisen. Gebetsgruppen, Einkehrtage, Bibelgespräche sollten gefördert werden, und natürlich ist das Familiengebet entscheidend wichtig. (Eine aufschlußreiche Statistik: Während sonst von drei Ehen eine geschieden wird, wird, falls die Eltern regelmäßig miteinander beten, nach einer in den Vereinigten Staaten durchgeführten Erhebung von 1250 Familien bloß eine geschieden.)

5. Die Rolle der katholischen Universitäten. Wenn ein echt katholisches Schulsystem aufrechterhalten werden soll, ist es entscheidend wichtig, daß die Lehrer geistlich wie intellektuell gut vorbereitet sind. Sie müßten die katholischen Traditionen kennen und lieben. Die weltlichen Universitäten lassen es sich nur wenig angelegen sein, diese Traditionen zu übermitteln, und sie leisten so gut wie nichts, um Liebe zu ihnen zu wecken. Doch es gibt noch eine weitere, sehr praktische Rolle, welche die katholische Universität spielen kann. Wir sehen dies in Kanada und den Vereinigten Staaten, wo noch über zweihundert dieser Institutionen bestehen, wobei die Studenten oft in einem Campus leben. Diese sind der Ort, wo junge Katholiken einander kennenlernen. Man macht oft Witze über Familien, welche ihre Töchter nach Saint Mary schicken, damit sie einen Studenten von Notre-Dame angeln können, wobei es ebensosehr um den weltlichen Erfolg wie um die Erhaltung im katholischen Glauben der Familie geht. Doch das furchtbare Problem, wie in

einer pluralistischen und immer mehr familienfeindlichen Gesellschaft gleichgesinnte künftige Ehepartner gefunden werden können, ist kein Scherz. Eltern sind verpflichtet, ihren Kindern aktiv behilflich zu sein, Partner zu finden, welche gewillt sind, die katholische Familientradition weiterzuführen. Man betet zwar unablässig um »die richtige Person«, doch wie das durchgehend der Fall ist, erwartet Gott von uns sicherlich, daß wir den Verstand und Scharfsinn gebrauchen, die er uns geschenkt hat.

Wer diese Liste überblickt, ersieht, wie notwendig es ist, daß die Bischöfe und Seelsorger diese Dinge in die Wege leiten. Es ist eine gewaltige Aufgabe, in den Ländern, wo man die katholischen Schulen ihre Eigenart aufgeben oder überhaupt sterben ließ, wiederum katholische Schulen zu errichten. Jede Diözese sollte ein passendes Programm für die Ehevorbereitung haben und jede Pfarrei ein Hilfsnetz für die Familie, wie wir es beschrieben haben. Gegenwärtig ist das nur bei wenigen der Fall, doch sind in den meisten Pfarreien schon Ansätze zu einem solchen Hilfsnetz vorhanden.

Die Bischöfe und Seelsorger sollten die Aufgabe der Unterstützung des Bollwerks Familie zu einem ihrer Hauptanliegen machen und gehaltvolle Predigten über alle diese Probleme halten, statt die Familien bloß zu ermahnen, sich die Heilige Familie von Nazaret zum Vorbild zu nehmen. Die Heilige Familie wurde in ihrem jüdischen Glauben durch eine eng miteinander verknüpfte und glaubenseifrige Gemeinde gehalten. Der himmlische Vater entschied sich nicht dazu, daß sein Sohn in einem städtischen Menschengedränge im heidnischen Rom auf die Welt kommen sollte, obschon die christlichen Familien der ersten Jahrhunderte es fertigbrachten, inmitten dieser städtischen Dekadenz ihrer Zeit gut durchzukommen. In Predigten und Unterweisungen aller Art sollten die Seelsorger den Familien beibringen, wie schwerwiegend es ist, nihilistische Medien ohne weiteres in ihr Heim einzulassen, wie gefährlich der Druck von »Kameraden« auf junge Menschen sein kann und wie man Kindern behilflich sein kann, deren schlimmsten Auswirkungen zu widerstehen. Sie sollten auch die benötigten führenden Laien aufbieten, um katholische Schulen wiederzubeleben und Zusammenkünfte jeder Art zur geistlichen Weiterbildung zu organisieren. Nicht eine Theologie der Familie fehlt uns, sondern es fehlt an tätiger Unterstützung der Familie, die nicht als eine Insel überleben kann. Die Seelsorger sollten die Eltern auffordern, ernsthafter über das Erfordernis nachzudenken, daß die Eltern daheim sind. Müssen wirklich beide Eltern arbeiten gehen? Müssen sie beide soviel von zu Hause weg sein? Bedarf die Frau, die daheim bleibt, nicht der Stützung durch ihren Mann, der in der Welt draußen ist? Das sind Probleme, über die wir nachdenken müssen. Wie oft rütteln uns unsere Predigten auf und zwingen sie uns, die Verhaltensweisen, in die wir hineingeraten sind, einer Prüfung zu unterziehen?

Die Eltern müssen die Erziehungspflichten, die sie von dem Moment an, da

sie Kinder zur Welt brachten, auf sich nahmen, realistischer anpacken. Sie dürfen sich nicht allein auf Schulen und katechetische Lehrgänge verlassen, um die Glaubensüberlieferung zu übermitteln. Sie sollten eigene Programme zur religiösen Erziehung im Elternhaus aufstellen. Als unsere Kinder ins Jugendalter kamen, hielten wir es für wirkungsvoll, für sie und ihre Freunde ein Bibelgespräch zu halten. Ein solches fand ungefähr fünf Jahre lang vielleicht jede zweite Woche statt, und oft nahmen an die zehn junge Menschen daran teil. Eltern müssen an das schwierige Problem denken, wie sie ihren Kindern den Sinn für den Ernst des Familienlebens sowie für dessen Schönheit übermitteln und ihnen behilflich sein können, die Notwendigkeit einzusehen, sich zu engagieren, und wie sie ihnen Mut machen können, lebenslängliche Verpflichtungen einzugehen. Zweifellos ist das Beispiel der mächtigste Lehrer, doch meines Erachtens schadet es nichts, in der Familie über diese Themen zu sprechen, so daß die jungen Menschen Gelegenheit haben, ernstlich über sie nachzudenken.

In unserer weltweiten Kirche bedarf es einer besseren Kommunikation, um in allen ihren Teilen über die erfolgreichen Experimente zu informieren, die in unserer weiten, zerstreuten Gemeinschaft da und dort angestellt werden – Experimente, die man nachahmen und weiter verbreiten kann. Eine solche systematische Informationsverbreitung könnte Aufgabe einer internationalen katholischen Familienbewegung werden, die vor dem Konzil kräftiger und verheißungsvoller war als seither.

Sollte irgendein Zweifel darüber bestehen, ob es notwendig sei, die Familie zu verteidigen, dann sehe man sich, wie gesagt, die demographischen Gegebenheiten an. Eine Strategie zur Rettung der Familie zu verfolgen, muß zu einem Hauptanliegen der Kirche werden.

Der Vater und sein Kind

Von Alexander van der Does de Willebois

Vertrauen von der Mutter her

Alles, was wir sind, sind wir in Wechselbeziehungen mit anderen geworden, Interaktion nennen wir sie zu Beginn unserer Erziehung, später zwischenmenschliche Beziehungen. Was jedoch unser Reifsein kennzeichnet, ist, daß man Verantwortung für sein individuelles und einmaliges Leben übernimmt. Wir verdanken vieles im Guten oder Schlechten anderen, vor allem unseren Eltern. In diesem Sinn sind wir Schuldner der anderen, auch wenn es nur ihres Vorbildes wegen wäre, das uns in irgendeiner Weise immer beeinflußt. Zugleich mündet unsere gesamte Lebenserfahrung in eine einmalige Identität ein, die nur die unsere ist und für die nur wir und sonst niemand Verantwortung haben.

Der Begriff Identität, auch Ich-Identität genannt, bildet den Kern der Theorie von der psychosozialen Entwicklung, wie sie Erik Erikson aufgezeigt hat.[1] Erikson unterscheidet verschiedene Stadien in der Entwicklung des Kindes, deren erstes maßgeblich ist, ob ein Grundvertrauen oder ein Grundmißtrauen entsteht. Das hängt in erster Linie von der Mutter ab, der Vater wird erst später eingeschaltet. Die in den ersten Monaten bestehende Beziehung zwischen Mutter und Kind bestimmt zum größten Teil, ob das Kind Vertrauen zum Leben gewinnt oder nicht, ein fundamentales Vertrauen auf das Gutsein der Existenz, das die Grundlage für seine spätere Identität bildet.

Kommt das affektive Leben im ersten Lebensjahr zu kurz, dann führt das zu einem »grundlegenden Mißtrauen«, zu einer »fundamentalen Angst«, zu einer Existenz in einer Welt voll Angst, des mangelnden Vertrauens zu sich und anderen, der Feindseligkeit, weil man immer fürchtet, nie anerkannt zu werden in dem, was man ist und was man wird.

Das Vertrauen oder die unbeirrbare Sicherheit wandelt sich im Lauf des ersten Jahres in den Beziehungen des Kindes zu seiner Mutter in einen harmonischen Gleichklang des einen im anderen, in dem Schritt für Schritt die jeweiligen Sinnesempfindungen zu einem Gefühl des inneren Gutseins und der Harmonie führen. So wird die Mutter innere Sicherheit und äußere Berechenbarkeit, dank derer der erste auf die Gesellschaft ausgerichtete Akt des Kindes möglich wird: Es ist bereit, die Mutter als Bezugspunkt ohne allzu großen Unwillen und Angst aufzugeben. Dieses Gefühl des Vertrauens, wie

1 Erik Erikson. Childhood and society. London 1985.

es im ersten Lächeln seinen Ausdruck findet, ist die Grundlage für das Gefühl der Identität, ein Gefühl des Vertrauens und der guten Meinung von sich selbst, die es später ermöglichen, dem Leben ohne allzu große Angst gegenüberzutreten. Die Beziehung zwischen der ganzen Reife des Erwachsenen und dem grundlegenden Vertrauen des Kindes drückt Erikson so aus: »Gesunde Kinder haben keine Angst vor dem Leben, wenn die Eltern genügend Kraft haben, den Tod nicht zu fürchten.«

In diesem Beitrag soll jedoch nachgewiesen werden, daß die Beziehung der Mutter zum Kind vom Vater her unterstützt werden muß. Die Erziehung ist von Anfang an eine Angelegenheit der beiden Eltern, auch wenn der Einfluß des Vaters im ersten Stadium eher indirekt ist.

Die Ruhe und Sicherheit der Mutter in ihren Beziehungen zum Kind fordern die Sicherheit der Liebe und Hingabe von seiten des Mannes. So beruht auch das Selbstvertrauen des Mannes auf der Gewißheit, daß seine Frau an ihn glaubt und ihn braucht. Die Kinder sind sich ihrer Eltern in dem Maß gewiß, als sich die Eltern ihrer gegenseitig gewiß sind, als der eine den anderen in seiner spezifischen Stellung stärkt. Das hilft den Kindern, ihre Angst zu überwinden. Dann gibt es nichts mehr, was sie hindern könnte, ihre innere Freiheit zu gewinnen. Wer gelernt hat, keine Angst vor dem Tod zu haben, ist unverwundbar.

In normalen Zeiten, wenn alles problemlos abläuft, mag die Einsicht in diese Zusammenhänge von keinem besonderen Interesse sein. Heute jedoch, wo Verfolgung in der Welt um sich greift, haben wir uns Rechenschaft darüber zu geben, worauf es im Leben ankommt. Welches sind die Werte, die uns heilig sind, die und um welchen Preis sie zu verteidigen wir bereit sind? Das größte Hindernis darin ist die Furcht. Sie ist auch die Hauptwaffe des Feindes. Der Terror, die Unterdrückung bedienen sich der Furcht, um ihre Macht wirksam auszuüben. Das Zeugnis Solschenizyns und derer, die Ähnliches im Lauf der Jahrhunderte erduldeten, zeigt, daß man alles kann von dem Augenblick an, da man seine Furcht überwunden hat, weil man schon alles ohne Rücksicht auf die Folgen weggegeben hat.

Um auf das fundamentale Vertrauen zurückzukommen: Erikson zeigt, daß es in engem Zusammenhang mit der Religion steht. Es besteht eine direkte Verbindung zwischen dem Vertrauen, das eine Mutter für sich hat und das sie ihrem Kind vermitteln will, und »der Religion und der Tradition, insofern sie lebendige seelische Kräfte sind, die jenen Glauben und jene Überzeugung wecken, von denen die Persönlichkeit der Eltern durchdrungen sein muß, damit das fundamentale Vertrauen auf die Zuverlässigkeit des Lebens gestärkt wird«.

Hier macht Erikson die Anmerkung, daß Millionen Menschen ihren Glauben anderswoher holen als von religiösen Wahrheiten. Wie immer es sich dabei verhält: »Jene, die eine Religion haben, beziehen notwendig von

daher ihren Glauben, den sie dem Neugeborenen in der Form des Grundvertrauens vermitteln. Jene, die glauben, Religion nicht nötig zu haben, leiten ihren Glauben aus einer anderen Quelle ab.« Das zeigt in jedem Fall, daß niemand dieses Vertrauen aus sich selbst haben kann. Das führt Erikson zu dem Schluß, daß die universale Dimension dieses ersten Stadiums der Entwicklung kosmischer Art ist.

Vaterschaft und Abtreibung

Der Vater spielt in diesem ersten Stadium für das Kind keine Rolle. Sie beginnt erst, wenn das Kind zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich unterscheiden kann, wenn es lernt, sich als ein eigenes Wesen zu erkennen, das vom anderen unterschieden ist, den es zu erkennen anfängt. Zu Beginn seines Lebens ist das nicht der Fall. Das Neugeborene lebt nach Piaget in einem a-dualen Zustand, in dem es noch keine Dualität zwischen dem Ich und Nicht-Ich gibt. Das Neugeborene fühlt sich in seinem Zustand so, wie seine Mutter es fühlt und wie es seine Mutter fühlt. Die Erfahrung seiner selbst ist eine Erfahrung der Gesamtsituation. Es kennt den Herzrhythmus, den Geruch und die Wärme des mütterlichen Körpers und nach einiger Zeit auch die Züge im Antlitz der Mutter. Sie ist die Welt, in der es geboren ist: die erste und unmittelbare Gegebenheit. Anders ausgedrückt: Das Kind kennt seinen Vater, weil es ihn sprechen hörte, die Mutter kennt es buchstäblich von innen und außen. Die Welt des Neugeborenen ist die einer völligen Abhängigkeit von der Einheit, in der sich Mutter und Kind eines im andern ausdrücken und sich gegenseitig spiegeln. Eine Einheit voller Seligkeit, der jedoch eines Tages eine Grenze gesetzt werden muß, damit sich das Kind auf seine eigene Bestimmung und Identität ausrichten kann. Wenn diese Selbstverwirklichung und Befreiung vom seinsmäßigen Urgrund der Mutter einsetzt, dann ist es Zeit für den Vater, aus den Kulissen hervorzutreten, auch wenn er schon lange vor der Geburt immer gegenwärtig war.

Man erfaßt oft nicht genügend, mit welcher Tiefe und Anteilnahme der künftige Vater seine Vaterschaft lebt. Das wird auf eine erschütternde Weise aus einer amerikanischen Studie sichtbar, die sich mit der Abtreibung befaßt: »Men and Abortion«, auf die ich kurz eingehen will.[2]

Es handelt sich um junge Männer, die treu zur künftigen Mutter halten, etwa die Hälfte der angeführten Fälle, und die sich aufs tiefste von der Abtreibung betroffen erleben. In großen Linien und etwas verallgemeinernd läßt sich sagen: Der Mann fühlt sich zunächst schuldig, hilflos und schäbig, weil er die Schwangerschaft nicht verhindern konnte. Er weiß nicht, wie er sich verhalten soll, und er empfindet sich als tief schuldig, auch wenn er nur

2 Arthur B. Shostak & Gary MacLouth. Men and Abortion. New York 1984.

zum Teil verantwortlich ist. So wird er auch mit der größten Geringschätzung im Abtreibungszentrum behandelt.

Er kann nichts von seinen inneren Bewegungen erkennen lassen. Er sieht sich in der Stellung dessen, der seiner Freundin beistehen und helfen muß, die üble Viertelstunde zu überstehen. Er muß ihr stark und mutig versichern, daß alles ohne Probleme vorübergehen wird. Das erweckt den Eindruck, als sei er ein Zuschauer, der von dem Ereignis nicht betroffen ist. Er sieht sich in die Rolle des Schuldigen gestellt, ohne eine Stimme im Schuldkapitel zu haben. Auch wenn er das Kind um jeden Preis retten wollte, wagt er es nicht zu zeigen, und er kennt nur eines: es ist dein Kind, deine verzweifelte Situation, und ich schließe mich voll und ganz deiner Entscheidung an.

Es geschieht eine totale Identifikation mit der Frau, deren Schwangerschaft unerwünscht ist. Jeder Sinn für Proportionen ist geschwunden, und um so mehr, je geheimer man in den meisten Fällen die Schwangerschaft halten wollte. Eine stumme Verrücktheit bemächtigt sich der Situation von dem Augenblick an, da die Sexualität zu einer Schwangerschaft führte. Ein junger Mann drückt das so aus: »Denkt man an Verliebtheit, an sexuelle Beziehungen, dann denkt man an Glück, aber plötzlich sind da zwei Menschen, die völlig verrückt sind.«

Wenn alles vorbei ist und der Mann die größtmögliche Hilfe und Unterstützung gegeben hat, dann ist oft alles zu Ende: nicht nur die Schwangerschaft, sondern auch die Liebe, und jeder der beiden geht seinen einsamen Weg, gebrochen und enttäuscht. Nichts bleibt mehr. Keiner der beiden will, daß die Erinnerung an das, was geschehen ist, wieder aufflammt, wenn man den anderen wieder sieht. Es folgen stumme Vorwürfe und, genauso beim Mann, der immer wiederkehrende Gedanke an das Kind, das geworden wäre, und an den Vater, der er gewesen wäre. Die Autoren der Studie treten zwar für die Abtreibung ein, sagen jedoch ausdrücklich: »Wir hörten sie immer wieder von dem reden, was sie nachts oder tagsüber träumten, daß sie ein Kind gehabt hätten, das niemals das Tageslicht erblickte, und von ihren Vorstellungen, wie stolz sie als junge Väter hätten sein können.«

Bei der Frau ist eine auf den ersten Blick irrationale und paradoxe Situation festzustellen: Zunächst war es ihre Entscheidung. Aber der junge Mann, der das Kind gerne behalten hätte, wagte es nicht zu sagen. Jetzt muß er die bittersten Vorwürfe hören: »Warum hast du mir das angetan?«. Die Autoren sprechen von einem immer wieder vorgebrachten Refrain: »Jetzt sagt sie, ich hätte sie dazu gezwungen. Sie weint oft, und es ist unmöglich, sie davon abzubringen, daß ich sie zu dieser Abtreibung gezwungen hätte.«

Handelt es sich hier lediglich um einen weiblichen Mangel an Logik? Soll da nur ein Sündenbock gesucht werden? Ich glaube nicht. Der Vorwurf geht tiefer und ist gerechtfertigt. Er kommt aus dem unbewußten Wissen, daß die Haltung des Mannes durch mehr bestimmt sein muß als durch ein schuldhaf-

tes Nachgeben. Man hätte gerne entschiedene Worte gehört. Die Frau will gewiß behütet sein. Und sie war sehr darauf aus, ihren Willen durchzusetzen. Es handelte sich um ihren Körper, um ihre Entscheidung. Aber in einer tiefen Schicht ihrer Persönlichkeit wollte sie das alles nicht. Was sie wollte, ohne es jemals bewußt aussprechen zu können, war, daß man sie gegen sich selbst schützte.

Auch unter den günstigsten Umständen erregen eine erste Schwangerschaft und eine erste Geburt große Freude und zugleich tiefe Beunruhigung, sind Anlaß der verwirrendsten Bewegungen. Sie wecken tausend Empfindungen, bedeuten eine radikale Veränderung für das weitere Leben, für das Bild, das man von sich hat, und lassen viele Konflikte aus dem vergangenen Leben wieder aufleben. Deshalb sind sie mit vielen Ängsten, Zweifeln und allen möglichen wirklichen und eingebildeten Unsicherheiten beladen Es handelt sich also um einen Zustand, der von außen her Hilfe braucht: einen klaren Standpunkt und eine Entschiedenheit, die der Vielfalt der verwirrenden Empfindungen eine Struktur und feste Ordnung geben.

Der Vater als Nicht-Mutter

Welche Bedeutung kommt also dem Vater zu, dem jungen Mann, der, wie wir gesehen haben, schon vor der Geburt seines Kindes innerlich Vater ist, der, auch wenn er bei der Abtreibung noch sehr jung war, niemals mehr der gleiche sein wird wie vorher, der mit dem Schatten des Kindes lebt, das nie geboren wurde, mit einer Vaterschaft, die nie verwirklicht wurde, der sich nun überdies die bittersten Vorwürfe anhören muß, nicht entschieden genug Stellung genommen zu haben, daß er in falsch verstandener Solidarität dem anderen auf der Flucht folgte und dabei seine Zuneigung verlor? Diese negative Erfahrung kann uns den Platz zeigen, den der Mann an der Seite, manchmal auch gegenüber seiner Frau und seinem Kind einnehmen muß.

Er muß als erstes klar zeigen, daß er, wie der Kinderarzt Aldo Naouri sagt, Nicht-Mutter ist. Er muß sich ganz bewußt hüten, für sein Kind eine zweite Mutter sein zu wollen. Von dem Augenblick an, wo, ausgehend von der Symbiose von Mutter und Kind, die Individualität des Kindes erwacht, muß der Vater als der andere zugegen sein. Das ist ein Platz, den er nur einnehmen kann, wenn ihn die Frau ihm zuweist, indem sie auf ihn weist. »Indem sie das Kind auf seinen Vater weist, führt sie es in die Welt des Symbols ein.«[3]

Das alte Ägypten hatte eine genaue Vorstellung von der Bedeutung des Vaters.[4] Warum auf eine so weit zurückliegende Geschichte zurückgreifen?

---

3 Aldo Naouri. Une place pour le père. Paris 1985.

4 J. Assmann. Das Bild des Vaters im Alten Ägypten. In: H. Tellenbach. Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Stuttgart 1976.

Weil uns daran die wesentlichen zu allen Zeiten geltenden Seiten des Vaterseins aufgehen. Sie gehören zum Archetyp des Vaters, zu seinem Wesen, das durch alle Veränderungen hindurch unverändert bleibt.

Die ägyptische Kultur war matrilinear strukturiert: das Kind empfing im Gegensatz zu patrilinearen Gesellschaften seinen Namen von der Mutter. Es war nicht der Vater, dem man die Hauptrolle bei der Erzeugung zuschrieb. Der Mann stand nicht über seiner Frau. Mann und Frau standen politisch und juridisch auf gleicher Ebene.

Trotzdem hatte der Vater, dessen soziale Stellung bescheiden war, eine beträchtliche Autorität. Er war das Werkzeug der Tradition. Seine zentrale Stellung, die Vermittlung kultureller Werte, wie dies zuerst im Schoß der Familie geschieht, bestand darin, daß er die Stimme der heiligen Tradition war. Ihm oblag es, den Kindern die göttlichen Regeln und Gesetze weiterzugeben, wie sie seit den ältesten Zeiten in der Schöpfung niedergelegt waren und dank derer man in Frieden mit den Göttern und der Gesellschaft mit ihrer Kultur lebte.

In dieser kurzen Beschreibung werden einige wichtige Seiten in der Stellung des Vaters sichtbar:

1. Der Vater besitzt eine Autorität, die nicht die seine ist in dem Sinn, als verdanke er sie an erster Stelle seinen persönlichen Eigenschaften. Es handelt sich um eine die Person übersteigende Autorität, das heißt um die der Tradition, insofern sie objektive Norm ist, der der Vater ebenso unterliegt wie die Kinder.

2. Da die Rolle des Vaters darin besteht, das kulturelle Erbe weiterzugeben, hat man zu allen Zeiten die Bedeutung des Vaters darin gesehen, daß er seinen Kindern den Weg in die Kultur und Geschichte eröffnet. Er muß seinen Kindern helfen, sich von der unmittelbaren Bindung an die Mutter zu lösen, damit sie in der Zuwendung zu ihrer eigenen Bestimmung ihre Unabhängigkeit und Selbstverwirklichung gewinnen. Sie übernehmen ihr eigenes Personsein und geben den unvergänglichen Werten und Normen, so sehr sie davon bestimmt bleiben, auf ihre Weise eine neue Form in der Abfolge der Generationen. Veränderung also und Wachstum, zugleich aber Dauer und Festigkeit.

3. Die Bedeutung der Vaterschaft ist eher kulturell als biologisch. Die geistige Zeugung des Kindes ist das eigentlich Entscheidende. In einem gewissen Sinn wurde das Kind der Mutter vom Vater adoptiert, indem es sich durch ihn und entsprechend seinen Weisungen führen ließ. Auch dies ist ein Element, das sich in der modernen Psychologie und in der allgemeinen menschlichen Erfahrung findet: Die Mutter ist eine unmittelbare, biologische und sichtbare Gegebenheit. Der Vater muß das Kind gewissermaßen erst zu dem seinen machen. Er kann das nur, wenn die Mutter auf ihn weist und ihm genügend Platz dafür läßt, indem sie zu erkennen gibt, daß sie ergänzt werden

muß. Irgendwie sagt sie zum Kind: Siehe da, dein Vater, der Mann, von dem ich dich empfangen habe, er ist die Ergänzung, der andere Pol meiner Mutterschaft und meiner Liebe. Die Mutter kann diesen Hinweis unterlassen und den Vater nicht ins Spiel bringen. Sie kann sich in einer Art Narzißmus in eine sexuelle und geistige Frigidität zurückziehen und vom Mann absetzen. Das ist, als würde sie dem Kind sagen: Du bist mein Kind, du bist es, das mich bestimmt, und ich bin es, die dich bestimmt. Du bist es, das ich wünschte, dein Vater ist mir gleichgültig. Das ist in letzter Konsequenz die Haltung der freiwillig ledig bleibenden Mütter. Etwas Ähnliches gibt es auch in den Familien und unterstreicht deren narzißtische Situation, wo das Kind nicht um seiner selbst willen gewollt ist, sondern als Zusatz zur egozentrischen Existenz der Mutter. Es wird nicht als Geschenk angenommen, sondern als Besitz gefordert.

Es liegt eine Welt zwischen dem Ein-Kind-Haben und Ein-Kind-Besitzen, wie man ein Haustier oder einen Gebrauchsgegenstand besitzt. Ich möchte damit nicht sagen, daß der Wunsch nach einem Kind unverständlich und unmenschlich sei. Im Gegenteil. Nur fordert das Ein-Kind-Haben in einem bestimmten Augenblick nicht weniger Opfer als keines haben. Eines dieser Opfer – es ist für die einzelnen Charaktere verschieden groß – fordert, daß man bereit ist, sich in einem bestimmten Augenblick davon zu trennen. Das erste Zeichen, an dem man die Bereitschaft der Mutter dazu erkennt, besteht darin, daß sie die Vaterschaft des Mannes anerkennt. Anders ausgedrückt: Das erste Zeichen, durch das der Vater gegenwärtig wird, ist symbolischer Art, wenn die Mutter bereit ist, dem Kind den Familiennamen des Vaters zu geben, und damit seine Vaterschaft anerkennt. Vom Vater verlangt das, daß er auf seine persönlichen Interessen verzichtet. Ich möchte sagen, daß er seit der ersten Identifikation mit seiner Mutter eine Neigung hat, sich sein Kind nach der Art heutiger junger Väter anzueignen, die ihr Neugeborenes in einer Bauchtasche tragen, in einer Art äußerer Gebärmutter, und die nichts so sehr wünschen, als so die biologische Ungleichheit zwischen den Geschlechtern aufzuheben, um ihm ihrerseits die Brust zu geben. So gibt es auch Frauen, die die Tatsache, daß die Schwangerschaft den Frauen vorbehalten ist, für eine Ungerechtigkeit der Natur halten. Sie könnten das auch als Privileg betrachten. Die Aufgaben der beiden Eltern sind, wie Naouri sagt, dissymmetrisch. Mann und Frau, Vater und Mutter können sich ergänzen, gerade weil sie wesentlich verschieden sind. Sie können sich aber nur ergänzen, wenn sie ihre sehr verschiedene Gleichwertigkeit annehmen. Sie können es nicht, und sie riskieren, in ihren Kindern eine große Unordnung anzurichten, wenn sie versuchen, die geschlechtlichen Unterschiede zu leugnen oder zu neutralisieren, wenn sie so tun, als gebe es keine spezifischen Unterschiede zwischen Mann und Frau, die sich gegenseitig beeinflussen, und daß dies nur zufällige und austauschbare Rollen seien.

»Gott schuf den Menschen nach seinem Bild. Nach dem Bild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er ihn« (Gen 1,27). Das ist eine fundamentale und elementare Gegebenheit. Der Mensch existiert nur als Mann oder Frau, nicht anders. Das Kind findet nur schwer seine Identität, wenn es sich von dem Zeitpunkt an, in dem sich sein körperliches Ich und seine sexuelle Identität herausbilden, in seinem Geschlecht nicht wohl fühlt. Deshalb braucht es in seiner Umgebung Vorbilder – heute sagt man Bezugspersonen –, die ihm durch ihr Verhalten und äußere Erscheinung ein klares Bild von Mann und Frau geben, von dem, was zum einen und zum anderen gehört. Das gilt auch dann, wenn in der Praxis das Leben es mit sich bringt, daß die Bilder einander überlappen, sich ausgleichen und verändern, so daß im Notfall das eine das andere ersetzen kann.

Die Bedeutung des Vaterbildes

Vom psychologischen Standpunkt aus – man kommt fast automatisch zu verallgemeinernden Formulierungen in Schwarz-weiß – ist der Mann auf sozialer und kultureller Ebene das begrenzende und normierende Strukturprinzip, das die Dynamik der Gesellschaft garantiert,[5] die das unerläßliche Gegengewicht zum rein mütterlichen Modell der Fürsorge, der Verhütung und Behütung bildet, die den Menschen in eine derartige Atmosphäre des Ausgleichs, des Verstehens, des Schutzes, des Vermeidens allen Risikos einhüllen, so daß er nie seine Unabhängigkeit und persönliche Verantwortung gewinnt.

Diese Dynamik bringt es mit sich, daß der Mann seit unvordenklichen Zeiten der ist, der entdeckt und erobert. Er repräsentiert die Maschine, die Wissenschaft und die technologische Entwicklung, durch die wir die Mutter Erde angegangen sind und die wir zu ersticken drohen.

Der Mann repräsentiert das Werden, die Frau das Sein. Sie ist der mütterliche Schoß, die Quelle allen Lebens, die Seele, die Wärme, die Sicherheit des Hauses. Die Individualpsychologie hat uns gezeigt, daß der Mann das Modell des Ich-Ideals ist, nach dem sich die Selbstverwirklichung des Kindes ausrichtet, der Halt, der eine dritte Autorität repräsentiert, die das Kind braucht, um sich vom ontologischen Grund der Dualität Mutter-Kind zu befreien und seinen Weg in die Wirklichkeit des Lebens zu finden. Denn die mütterliche Allgegenwart, die am Anfang das Gefühl der Sicherheit, des Vertrauens und des Wohlbefindens schenkte, könnte dazu führen, die aufkommende Identität des Kindes untergehen zu lassen, wodurch im Kind das Gefühl der Angst entstünde. Es kommt zu einer frühen Identitätskrise, in der das Kind die Möglichkeit der Identifizierung mit dem Vater

5 Vgl. die Arbeit des Autors: La Société sans Père. Paris 1985.

haben muß, damit es nicht ein Leben lang ein Mutterkind bleibt. Das könnte später zu einer übersteigerten Demonstration der Unabhängigkeit führen, zu Ungehorsam und Rebellion. Bevor es jedoch so weit kommt, versucht das Kind auf seine Weise zu zeigen, was ihm an Beziehungen fehlt. So konnte man einmal im Rundfunk eine ledige Mutter hören, die berichtete, daß ihre kleine Tochter alle Männer anbete und sie mit Papa anrede. Die Mutter hielt das für eine amüsante Sache!

Es gibt psychopathische Entwicklungen – von der Homosexualität über Drogensucht bis zu verschiedenen Formen der Schizophrenie –, die durch ein fehlendes oder sehr negatives Vaterbild verursacht sind, vor allem dann, wenn die Mutter den Mangel kompensieren möchte und das Kind sehr verwöhnt. Unter anderen Gründen ist das fehlende oder negative Vaterbild auch schuld an der Jugendkriminalität. Es fehlt die väterliche Führung als Ordnung und Grenzen setzende Kraft. So schreibt der amerikanische Psychologe Maslow: »In den letzten Jahren haben die amerikanischen Väter oft die Tendenz, ihre Rolle abzulehnen, die Welt für ihr Kind zu ordnen. Das kann dazu führen, daß ihre Kinder unentschlossen, voller Spannungen und negativ eingestellt werden. Das Kind beginnt, die Eltern geringschätzig zu behandeln und ihnen gegenüber Ablehnung zu empfinden, vor allem gegen den Vater, weil er sein Verlangen nach Ordnung und Werten enttäuscht.«[6] So ist ein gespanntes Verhältnis desorientierter Kinder der Preis, den die Väter (natürlich auch die Mütter, wenn sie den Vater verdrängt haben) dafür zu zahlen haben, daß sie dem Bedürfnis der Kinder nach normativen Werten nicht entsprochen haben. Um jedoch Normen und Werte festzusetzen, bedarf es eines transzendenten Prinzips, will man nicht der Willkür und dem Relativismus verfallen.

Das führt zu einer dritten und letzten Ebene, der kosmisch-religiösen Ordnung. Mircea Eliade zeigt in seiner Phänomenologie der Religion, daß seit den frühesten mythischen Zeiten der Mann immer mit dem Himmels-Gott, dem Geist, dem Logos verbunden wurde. In der Abfolge der Generationen repräsentiert er die Stimme der Tradition, das Gesetz und das Gewissen. Dagegen ist die Frau das Symbol der Mutter Natur, der geheiligten Erde, der Urwasser, aus denen alles entsteht. Sie repräsentiert den heiligen Sinngrund des Lebens, und ihre eigentliche Aufgabe ist die Einbindung der Kinder in die Gesellschaft, womit auch die Ausbildung des religiösen Sinnes verbunden ist. Das wird hier sehr absolut ausgedrückt. Die Wirklichkeit kennt jedoch je nach Personen fließende Übergänge, viele Züge, die beiden Geschlechtern gemeinsam sind, die aber in der Polarisation der Geschlechter verschieden akzentuiert sind. Und schließlich gibt es auch ein durch die jeweiligen Umstände bedingtes psychosoziales Verhalten. Wie dem auch sei,

6 Frank Goble, The third force. New York 1970.

in den indischen Upanishaden umarmt der Mann die Frau mit den Worten: »Ich bin der Himmel, du bist die Erde.« So tritt die Gemeinschaft von Mann und Frau in die heilige Ordnung der Schöpfung ein. Ihre Ehe wird als Symbol des schöpferischen Handelns gesehen, der kosmischen Ehe zwischen dem Himmels-Gott und der Mutter Erde, als Hierogamie, aus der alles hervorgeht.[7]

Die jüdisch-christliche Tradition kennt eine ähnliche Symbolik, wenn sie unter dem Bild von Bräutigam und Braut die Einheit zwischen Jahve und seinem Volk Israel schildert, im Neuen Testament von der Gemeinschaft Christi mit seiner Braut, der Kirche, spricht. Darum haben die Eltern eine heilige Sendung, in der die Stellung des Vaters von Gott, dem Vater, her legitimiert wird, »von dessen Vaterschaft alles im Himmel und auf Erden benannt ist« (Eph 3,15).

Aus welcher Quelle man immer die Werte schöpft, die innere Kraft und die Charakteristik einer Gesellschaft sind letztlich von jenen Werten bestimmt, die ihre Glieder zu verteidigen und weiterzugeben bereit sind, auch unter Einsatz ihres Lebens. Dies und nichts anderes macht das Wesen der Vaterschaft aus. Da es jedoch, davon bin ich überzeugt, die Frauen und Mütter sind, die eine Gesellschaft hüten und tragen und dem Mann das Selbstvertrauen schenken, kann man nur hoffen, daß sie die Weisheit und Redlichkeit aufbringen, dem Mann seine Verantwortlichkeit ins Gedächtnis zu rufen und ihn in seiner Entscheidung zu stärken.

7 Mircea Eliade. Le sacré et le profane. Paris 1965.

Mutter und Tochter

Von Barbara von Wulffen

Ein blau und schwarz quergestreiftes Meer von einem Pullover trägst Du über einem hellgrünen Spitzengebilde, das ich für eine Nachtjacke hielt, als Du es im Sommer heimgebracht hast. Es ist noch länger als der Pullover, darauf kommt es offenbar an. Ein lila gemustertes indisches Tuch und einige Ketten betonen am Hals den erwünschten Effekt allgemeiner Unübersichtlichkeit.

Das alles passe nicht zusammen? Wäre ja langweilig, wenn es das täte, stellst Du fest. Du fändest es schön. Ich schweige und bin dankbar, daß Du – wohl rein aus Versehen – statt der violetten die schwarze Cordhose aus dem Kleiderhaufen gefischt hast, auf den Deine Katze nachts ihre Jungen zu betten pflegt.

An Deinen Haaren leide ich. Als du nach Monaten unter Gestrüpp wieder einmal Lust zeigtest, sie schneiden zu lassen, geizte ich nicht mit den nötigen Scheinen für die Meisterin am Marienplatz. Sie und ich, wir halten einander die Treue seit unserer Mädchenzeit, als sie eine elegante aufstrebende Kraft in Schwabing war, ich eine unansehnliche schüchterne Studentin, nicht fähig, beim Friseur auch nur die dürftigste Konversation anzuknüpfen. Jetzt führt sie einen vielbesuchten Frisiersalon im Stadtzentrum.

Du brachtest sie dazu, Dein schönes lockiges Haar den Federn eines jungen naßgeregneten Sperlings ähnlich zu machen. Gegen die Fransen vor den Augen bist Du nicht mit der Schere vorgegangen, sondern mit einer Brille. Eine geringfügige Übersichtigkeit stellte ein junger Optiker tatsächlich fest. Er war sehr jung, trotzdem aber bereit, bei der Auswahl des Brillengestells auf meinen Augenwink hin das kleine goldgefaßte Modell mit den runden Eulenaugen – von Brecht kannst Du's nicht haben, er bedeutet Dir noch nichts – unauffällig wegzuräumen. Es wurde dann eine etwas größere, blaugefaßte, auch eine runde. Wir waren beide zufrieden. Doch ich hütete mich, das zu zeigen, um Dir die Brille nicht gleich von Anfang an zu verleiden.

Kürzlich wolltest Du wieder zum Friseur gehen. Ich spendete freudig und ohne Argwohn. Eigentlich hätte ich mir aber denken können, daß Du Dich nicht mit zwei Freundinnen bei einem Friseur Eurer Wahl verabreden würdest, um Deinen Eltern zu gefallen. Dieser mir fremde junge Mann steht offenbar auf der Höhe

unserer Zeit. Er schafft Antikunstwerke, Absagen an weibliche Schönheit, und er nimmt fast so viel Geld wie der Mann mit dem Hut für seine Fettplastiken und Ofenrohre. Auch darin steht er auf der Höhe.

So kurz, daß es steht, müsse das Haar sein, mit einer langen Spitze über der Nase und mit den derzeit vorgeschriebenen Fransen im Genick. Aber es will nicht stehen bei Dir, möchte auch jetzt noch in wohlgeformten Locken Dein Gesicht umrahmen. Schon Brecht soll sich um seine Antifrisur ziemlich gemüht haben – mit Zuckerwasser. Aber wie gesagt, der interessiert Dich gar nicht. Du wütest. Mit Wasser zuerst, dann mit Niveacreme. »Wo soll ich denn die 27 Mark für Pomade hernehmen?« wirfst du mir zornig vor.

Ich habe den lachenden Funken in Deinen Augen aber doch bemerkt. Seit der letzten Haarwäsche ist die Niveacreme aus dem Spiel geblieben. Du beschränkst Dich darauf, durch eine Strubbelbewegung mit den Fingern das angestrebte Krähennest auf den Kopf wiederherzustellen. Wir gewöhnen uns auch an diesen Anblick und wissen es zu schätzen, daß Deine Haare weder grün noch rosa gefärbt sind.

Offenbar genügt Dir das, um die Distanz zu den Eltern darzustellen. Wir halten uns, so gut wir können, an die Spielregeln: Mißfallen regelmäßig auszudrücken, ohne das Gespräch abreißen zu lassen. Du fühlst Dich so sicher in Deiner Verkleidung, daß Du unlängst vorsichtig auf dem äußersten Eck eines Knies Deines Vaters Platz nehmen konntest, den Arm an seine Schulter gelegt, um ihn mit der These zu provozieren, Gott sei nur eine Projektion der Menschen. Er sei müde am Abend, meinte der Vater schwach, er wolle jetzt Zeitung lesen und nicht mit Dir über Gott und die Welt diskutieren. »Ich will aber jetzt mit Dir über Gott diskutieren«, hast Du beharrt.

Ich habe den weiteren Gang der Verhandlung nicht gehört. Aber Ihr seid offenbar zu einer ausreichenden Übereinstimmung gelangt. Er hat Dir eines seiner älteren Hemden vermacht. Du hast Dir von mir Geld für hellblaue Spitzen erbeten, hast das Hemd grün gefärbt. Irgendwann willst Du die Spitzen darannähen. Vorerst steht der Eimer mit der grünen Farbe in der Küche und der Hund möchte ihn austrinken. Die Spitzen hängen in der Garderobe.

Wir haben beide im Augenblick wenig Zeit, denn die Katzenmutter – und damit auch die vier Katzenkinder – leiden an einer Darmerkrankung. Tierarzt, Medikamente einflößen und was

sonst noch damit einhergeht, füllt Deine, vor allem aber meine übrige Zeit gnadenlos. Euer Badezimmer ist nicht mehr zu gebrauchen. Noch zwei Wochen müssen wir durchhalten. Dann können wir die bewährte Annonce in den »Info« setzen: »Junge Katzen zu verschenken.«

Schon jetzt machst Du Dir große Sorgen, ob Du gute Plätze für die Kinder finden wirst. Was gut sei für junge Katzen, darin sind wir uns vollkommen einig. Was gut sei für eine fünfzehnjährige Tochter, ist Ursache täglicher Kriegserklärungen. Diskussionen gehen wir möglichst aus dem Weg. Deine Argumente sind nicht gut, aber gerade deshalb besonders schwer zu widerlegen. Was wir wissen vom Leben, interessiere Dich nicht.

Doch als Ihr unlängst im Religionsunterricht über Sterbehilfe sprechen solltet, hast Du Dir bei mir Argumente geholt. Ich kämpfte gerade mit dem Quittengelee. Es war wieder einmal flüssig geblieben. Eure entschiedenen Fragen kommen immer so unerwartet: Keine Chance, auszuweichen, nicht einmal Zeit zum Nachdenken. Hier! Jetzt spring! Ich kann nicht behaupten, daß aus meinem eigenen Religionsunterricht viel an mir hängengeblieben wäre. Aber den Begriff der Standesgnade habe ich mir gemerkt. Als ob ich geahnt hätte, wie bitter nötig ich diese Gnade – in den Stand der Elternschaft geraten – einmal haben würde: um in solchen Momenten, ohne Vorbereitung, ohne ausreichendes eigenes Wissen und ohne jede Eignung vielleicht doch, rein aus Versehen, das richtige Wort zu finden. Denn was Du dann hören willst, steht in genauem Widerspruch zur verbissenen oder heiteren Beliebigkeit Deiner Kleidung und Haartracht.

Verkleidet Euch nur, als Landstreicher, Gaukler, fahrende Scholaren! Wer Augen im Kopf hat, sieht dennoch, auf was für Antworten Ihr wartet. Nur – mit welchen Zungen müßte man reden, um zu Euch durchzudringen?

Die Wahrheit, ein Dröhnen mitten im Metapherngestöber, die sagt sich nicht so leicht. Aber in der Geduld für das Finden schwieriger Wörter könnten wir uns ja vielleicht zusammen üben. Am Ende sind es ganz alte Wörter, nach denen Du gesucht hast.

Ich will einstweilen nach einem riesengroßen, langen, weiten Pullover für Dich Ausschau halten. Oder soll ich Deinem Vater einen neuen schenken, damit er Dir einen alten vererben kann? Es müßte ja nicht wieder ein blau-schwarzgestreifter sein.

Frau und Familie in der Bundesrepublik Deutschland

Von Franz Greiner

Wie immer man Familie definiert – religionsgeschichtlich oder sozialwissenschaftlich –: sie besteht aus Vater, Mutter und Kind(ern), wobei das Elternpaar in der Regel durch die Institution Ehe verbunden ist. Fehlt ein Elternteil, so spricht man von unvollständiger Familie; haben die Kinder Haus und Familie verlassen, von Gattenfamilie. Kernfamilie, Kleinfamilie, Großfamilie, generationale Familie, Gefährtenfamilie – immer ruht die Familie auf drei Säulen. Eine kinderlose Ehe ist keine Familie. Im Gegensatz zur Ehe bildet die Familie keine Rechtsgemeinschaft, sondern eine natürliche Gemeinschaft, deren Mitglieder zueinander und zu dritten in selbständigen Rechtsbeziehungen stehen. Der Staat bzw. das Gesetz greift nur ein, wenn die familiale Ordnung gestört ist.

Das Herkommen der beiden familiengründenden Personen, Mann und Frau, bestimmt weitgehend die Ausprägung der Familienrealität und deren Struktur. Sie wird darüber hinaus beeinflußt durch tradierte Vorbilder, Rechtsvorstellungen und -bestimmungen sowie wirtschaftliche Einflüsse. Jeder Außeneinfluß hat Folgen für die Familienstruktur, auch dann, wenn die vorherrschenden Leitbildvorstellungen von Ehe und Familie nicht davon berührt sein müssen. Außeneinwirkung trifft jeden in der Familiengemeinschaft, unterschiedlich zu unterschiedlichen Zeiten: mit der nachhaltigsten Wirkung für die Stabilität der Familie die Frau und Mutter, traditionell »Herz der Familie« genannt.

Bewußtseinsveränderungen

Wir möchten solcherlei Außeneinwirkung auf die Bewußtseinslage der Frau in der Bundesrepublik Deutschland kurz skizzieren. Wir tun das anhand der Befragungsergebnisse, die Gerhard Schmidtchen 1984 der Öffentlichkeit vorgelegt hat.[1]

1. Berufstätigkeit der Frau: Zwischen 1950 und 1980 haben sich die

1 Das Buch ist erschienen unter dem Titel: Die Situation der Frau. Trendbeobachtungen über Rollen- und Bewußtseinsänderungen in der Bundesrepublik Deutschland. Duncker & Humblot. Berlin 1984. 257 S. Das Material sowie das Grundkonzept der Studie stammt vom 1981 verstorbenen Karl Forster, der zusammen mit dem Allensbacher Institut für Demoskopie die Daten unter dem Gesichtspunkt der Veränderung der Situation der Frauen auswertete. Schmidtchen hat dann 1983 darüber hinaus eine Mehrthemenumfrage auf repräsentativer Basis (2000 Personen) durchführen lassen.

Erwerbsquoten der Frauen rein zahlenmäßig nicht wesentlich verändert (rund 30-40). Wohl aber unter Altersgesichtspunkten. Während in den fünfziger Jahren die ganz jungen Frauen arbeiten gingen, stehen sie heute meist in der Berufsausbildung. Dagegen ist der Anteil der Frauen über 25 Jahre am Erwerbsleben erheblich gestiegen (40 v. H.). Frauen über 45 Jahre neigen mehr zu Teilzeitarbeiten. Dies ist in der Doppelrolle der Frauen, Beruf und Familie, begründet: Die Frauen wollen neben dem Beruf ausreichend Zeit für Familie und persönliche Beziehungen haben. Frauen mit akademischer Bildung sind wesentlich öfter und länger berufstätig. Das hat Auswirkungen auf das Rollenverständnis der Frau in Gesellschaft und Politik.

Die berufstätigen Frauen sind mit der außerhäuslichen Berufstätigkeit zufrieden. Sie schätzen diese Tätigkeit höher ein als Haushaltsarbeit. Das galt 1963 für 60 v. H. und 1979 für 73 v. H. Auch die über 60 Jahre alten berufstätigen Frauen zeigen wenig Neigung für den Haushalt. – Die Frauen, die nur den Haushalt versorgen, finden diese Tätigkeit gut, sie identifizieren sich freilich nicht so stark mit der Hausfrauenrolle wie die Berufstätigen mit ihrem Beruf. Noch Anfang der siebziger Jahre waren berufstätige und nichtberufstätige Frauen gleicherweise mit ihren Tätigkeiten zufrieden. Innerhalb der folgenden sechs Jahre kommt es zu unterschiedlichen Bewertungen: Die Fraktion der im Haushalt zufriedenen Frauen nimmt ab.

Die Attraktivität der außerhäuslichen Berufsarbeit beruht für die Frauen auf den Möglichkeiten des Arbeitsplatzes zu »Interaktivität« und »Kommunikation«. Die Zahl der Frauen, die Verantwortung übernehmen wollen (Karrierefrauen), steigt. Die Zahl der Frauen, die glaubt, aus finanziellen Gründen arbeiten gehen zu müssen, sinkt. Diese Tendenzen gelten für alle Altersgruppen und beide Konfessionen. Die Berufsorientierung der Frauen schließt Familie und Kinder nicht aus. Aber das Ideal der vollständigen Familie hat keine Priorität mehr: »Die gesamte Motivenergie ist darauf nicht mehr gerichtet. Somit wird für die berufsorientierten Frauen Familie zu einer Angelegenheit der Kontingenzen. Man entschließt sich dazu, wenn sich alles recht zusammenfügt« (20).

2. Ehe und Familie. – Bis zur »Revolte« von 1968 war die Institution Ehe unbestritten. Auf die Frage »Halten Sie die Einrichtung der Ehe grundsätzlich für notwendig oder für überholt?« antworteten 1963 ca. 90 v. H. »für notwendig«. Fünfzehn Jahre später waren es nur mehr 60 v. H., die die Ehe für notwendig hielten. (37 v. H. der Frauen unter dreißig hielten die Ehe für überholt.) Dagegen hält die große Mehrzahl (mehr als 70 v. H.) daran fest, daß der Mensch die Familie brauche und man allein schwer glücklich sein könne. Trotzdem gilt: »Die Form der Ehe wird realistisch eingeschätzt, auch gewürdigt, die Funktion für die Entstehung von Familien durchaus geschätzt, aber die Glücksproduktion wird skeptisch beurteilt, und das Eintreten in die

Institution Ehe wird vorbehalten, insbesondere angesichts der nunmehr durchaus gangbaren Alternative, sich als Single zu arrangieren, wenigstens phasenweise« (25). Das voreheliche Hinleben auf die Ehe, sich dem künftigen Partner vorzubehalten, wird abgelehnt. »Es gibt kaum noch Frauen, die der Auffassung sind, es sei unerläßlich, daß eine Frau unberührt in die Ehe geht« (25). Bemerkenswert ist, in welchem Ausmaß dieser Standpunkt auch unter Katholiken verbreitet ist. Für die Bewertung der Ehe als Glücksvermittler und -spender spricht die negative Erfahrung der befragten Männer und Frauen mit: 55 v. H. der Frauen sind davon überzeugt, daß die meisten Ehen in Deutschland gleichgültig oder unglücklich verlaufen. Nur 27 v. H. stellen fest, daß es auch glückliche Ehen gibt.

Wo und wie wird dann das Glück gesucht? Hier kommt die Untersuchung zu einer für unsere Thematik (Frau und Stabilität der Familie) wichtigen Teilantwort: »Für die meisten jungen Frauen ist die Partnersuche selbst das Ziel des Glücksstrebens. Die Partnerverbindung in der Ehe verliert somit ihren sakramentalen Charakter der Einmaligkeit. Mit diesem biographischen Organisationskonzept sind die Enttäuschungen vorprogrammiert, und es ist eines der Hauptthemen junger Frauen, wie man damit fertig wird. Für viele Frauen, insbesondere in Großstädten, hört die unverbindliche Phase der Partnersuche nie mehr auf. Dabei geht zunächst einmal Vertrauen zu Bruch« (26). Bei allen Varianten in der Beurteilung der Männer durch Frauen wird doch deutlich, daß die Partnersuche unter Bedingungen stattfindet, die zur Enttäuschung führen muß. Gleichsam als Kompensation dazu hält die Mehrheit der Frauen am Modell der vollständigen Familie als Ideal fest.

Bei »Familie« wird immer das Eltern-Kind-Verhältnis mitgedacht. Wenn das Glück zweier Partner nicht die Form der Ehe braucht, benötigen die Kinder doch eine vollständige Familie, um glücklich zu sein. 88 v. H. der Bevölkerung erklären, Kinder brauchen Vater und Mutter, um glücklich aufzuwachsen. »Die Ehe wird also primär als eine kinderorientierte Institution gesehen . . . Sie wird von einer Lebensaufgabe her verstanden« (29). Anderseits ist eindeutig erkennbar, »daß die junge Generation Ehe und Familie nicht mehr notwendigerweise miteinander verbunden sieht« (30).

Was die Erwünschbarkeit von Kindern angeht, so zeigen die Befragungsergebnisse eine hohe Ambivalenz. Man ist kinderfreundlich, aber mit Reserven, wenn es an die eigene Kinderzahl geht. »Je mehr Kinder vorhanden sind, desto positiver wird die Bilanz der Erwägungen« (34). Das gilt freilich nicht für Eltern mit mehr als vier Kindern.

3. Rollenbilder und Partnererwartungen. – Eine für unser Thema (Frau und Stabilität der Familie) wichtige Antwort ist die auf die Frage nach der sog. großen Liebe. 1980 glaubten mehr Menschen in der Bundesrepublik an die große Liebe als 1963. Aber es wird darunter nicht mehr dasselbe verstanden wie 17 Jahre zuvor. 1963 erklärte die Mehrzahl der Frauen, die große Liebe

gäbe es nur einmal, 1980 erklärten vor allem die jüngeren und schulisch besser ausgebildeten Frauen, es gäbe sie öfters. »Was zunächst so wirkte, als breite sich die große Liebe im klassischen Sinne aus, entpuppt sich als Pseudotrend . . . Die Bedeutung dessen, was große Liebe heißt, hat sich gewandelt . . . Der Begriff dient dazu, auch Episodenhaftes mit dem Gefühl des Erhabenen zu legitimieren« (44).

Dies hat Folgen für die innerehelichen Beziehungen der Partner. »Die Frage an Verheiratete lautete, ob man es billige oder verurteile, wenn verheiratete Menschen neben ihrer Ehe intime Beziehungen unterhalten. Bestand 1963 noch ein weitgehender Konsens in der Verurteilung eines solchen Verhaltens, so hatte er sich bis 1976 aufgelöst« (45). Die Studie fügt hinzu: »Die negativen Veränderungsraten sind von erstaunlicher Größe, insbesondere in den mittleren Jahrgängen. Die kirchennahen Frauen jedoch, Katholikinnen wie Protestantinnen, erwiesen sich gegenüber dem Zeittrend als relativ immun« (45). Trotz allem bleibt Treue die am meisten geschätzte Partnereigenschaft.

4. Personsein. – Der Wandel der Wertvorstellungen macht sich in allen Generationen bemerkbar, er läßt sich ablesen an der Änderung der Erziehungsgrundsätze. Zwischen 1963 und 1978 bauten sich folgende Grundsätze ab: Höflichkeit und gutes Benehmen, Sich-in-eine-Ordnung-Einfügen, Sich-Anpassen, Bescheidenheit, Zurückhaltung. Steigende Bedeutung gewannen Toleranz, Durchsetzungsvermögen, Souveränität durch Wissen, Horizonterweiterung, Menschenkenntnis, Interesse für Politik. Dies gilt sowohl für Männer wie für Frauen. Frauen beginnen jedoch zunehmend Reserve zu zeigen gegenüber dem Abbau der Bescheidenheit, des Sich-in-eine-Ordnung-Einfügens.

Bemerkenswert sind auch die Unterschiede bei den verschiedenen Bildungsschichten. »Besonders drastisch ist bei gebildeten Frauen der Rückgang der Erziehungsmaximen: Höflichkeit und gutes Benehmen, Sich-in-eine-Ordnung-Einfügen, Sich-Anpassen. Wesentlich stärker werden in den gebildeten Schichten die Grundsätze der Selbstdurchsetzung betont und das Interesse für Politik . . . Die Moral der Ziele unterwirft sich der Moral der Verfahrensweisen. Der Erfolg, die persönliche Durchsetzung zählen, illegitimes, aber durch Erfolg belohntes Verhalten ist ›clever‹. Die zweifelhafte Moral der Mittel beschädigt jedoch den ethischen Wert der Ziele . . . Tendenzen zur Neutralisierung der Moral«, heißt es in der Studie weiter, »sind immer Ausdruck einer Tendenz der Regelverletzung. Mithin müßten wir die Diagnose stellen, daß insbesondere die Oberschichten, die Bildungsschichten, anomische Tendenzen aufweisen. Das kann nur bedeuten, daß sie über ihren Status, über ihre Rolle in der Gesellschaft tief verunsichert sind. Wir haben der Tendenz nach in der neuen Zusammenstellung der Erziehungsprinzipien nicht die Vorboten eines neuen und humanen Zeitalters vor

uns, sondern den unmittelbaren Ausdruck der Neurotisierung eines nicht unbeträchtlichen Teiles der oberen Bildungsschicht . . .« (54f.).[2]

5. Politik, Medien. – Lange Zeit nahm man an, daß Frauen grundsätzlich weniger an Politik interessiert seien, auch wenn seit Anfang der sechziger Jahre das Interesse der Bevölkerung in der Bundesrepublik an Politik zugenommen hat. Es ist freilich zu fragen, welcher Art dieses Interesse ist. So darf man gewiß feststellen, daß sowohl Theoriefragen der Politik wie Organisationsfragen (z. B. solche der Europäischen Gemeinschaft) wenig oder mit der Zeit immer weniger Aufmerksamkeit finden. Konkurrenzen hingegen zweier Parteien und deren Repräsentanten dürfen des Interesses sicher sein: Je nach Aufbereitung durch die Medien bekommen solcherlei Auftritte in der Öffentlichkeit und für die Öffentlichkeit Unterhaltungscharakter. Das heißt: auch politische Sachfragen werden instrumentalisiert zum Zwecke der Unterhaltung. Sofern dies stimmt, muß gefragt werden, ob der Konsum der Bevölkerung an Politik wirklich einem gesteigerten Interesse an Politik entspringt.

Anhand der drei klassischen Indikatoren für die Teilnahme am politischen Leben, so unsere Studie: Interesse für Politik, Parteimitgliedschaft, politische Gespräche, bleiben die Frauen, auch bei gleicher Bildungsstufe, hinter den Männern zurück.

Untersucht man jedoch neue Formen politischer Tätigkeiten: Bürgerinitiativen, Demos, alternative Gruppen, dann zeigt sich, daß Frauen zahlenmäßig genauso aktiv sind wie Männer. Ihr Interesse an Politik ist nur dann geringer, wenn ihnen Politik in den klassischen hergebrachten Organisationsformen begegnet. Thematisch engagieren sich Frauen in der Politik für Fragen zwischenmenschlicher Beziehungen: Wohnlichkeit der Städte, verständnisvolle Erziehung, Humanisierung der Arbeit, Energie, Umwelt, Friede. »Die Wanderung politischer Probleme in Richtung auf ›Frauenthemen‹ und neue Organisationsformen ermöglichen es den Frauen, am politischen Leben in genauso großer Zahl teilzunehmen wie die Männer. Das politische Interesse, die politische Sozialisation der Frauen sind also nicht generell schwächer als die der Männer, nur die Struktur ihrer Motive ist anders« (68).

6. Wertwandel und Normenverschiebung. – Erstaunlicherweise ist in den letzten 26 Jahren eine kräftige Steigerung des Vertrauens von Mensch zu

2 Das Urteil ist nicht nur hart, sondern auch ungerecht. Ein Nicht-sich-Anpassen, Nicht-höflich-Sein muß nicht unmoralisch sein. Sich-Durchsetzen, Konkurrenzieren bestimmt unsere Welt nicht erst seit gestern. Warum hier eine »Doppelmoral« neu einführen wollen? Neurotisiert? Verunsichert? Es ist die alte Herrenmentalität, der es nicht paßt, daß Frauen Dinge zur Sprache bringen, die von allgemeiner Bedeutung sind und die von Männern nicht gesehen werden, weil sie mehr oder weniger Funktionäre und daher Interessenvertreter sind.

Mensch in der Bundesrepublik zu verzeichnen. Sie ist schwer erklärbar. Es gibt hierbei keine Unterschiede zwischen den Altersgruppen und Bildungsschichten. Auch die katholischen kirchentreuen Männer sind vertrauensvoller geworden, heißt es in der Studie. »Nur bei katholischen Frauen scheint sich von der alten Skepsis noch etwas erhalten zu haben« (95).

Was »Freiheit und Gerechtigkeit« als Grundprinzipien sozialer Organisation angeht, so wuchs die Zahl derer, die der Freiheit den Vorrang vor der Gerechtigkeit einräumen, mit den Jahren stetig. Das gilt vor allem für die Gruppe der jungen Frauen.

Die Bevölkerung wurde auch gefragt, wie sie sich ihre Zukunft vorstelle. 39 v. H. gestalten das Leben in einer bewußten Zeitperspektive. Knapp 50 v. H. leben gegenwartsbezogen, Frauen stärker als Männer. Mit zunehmender Bildung schwindet bei Frauen die rein gegenwartsbezogene Haltung. Trotzdem bleibt eine gewisse Spannung zwischen der fast vorgegebenen Gegenwartsnähe der Frauen und der planerischen, zukunftsorientierten Denkweise der Männer. Sie führt nicht selten zu familiären Konflikten.

In den fünfziger und sechziger Jahren sahen 60 v. H. der Bevölkerung ihr Leben unter dem Gesichtspunkt der Bewährung. Knapp 30 v. H. sprachen sich hingegen für das Leben-Genießen aus. Die Zahl derer, die sich einer »Aufgabe« verschrieben, ist stetig zurückgegangen. Doch ist dadurch die Zahl derer, die das Leben vor allem genießen wollen, nicht gewachsen. Vielmehr hat die Zahl der Nachdenklichen zugenommen. Auch wenn man feststellt, daß unter den Jüngeren die Zahl der »Lebensgenießer« stieg, schließt das nicht aus, daß gerade in dieser Gruppe viele Engagierte sind, vor allem politisch.

Ähnliches gilt für das Verhältnis zu Freizeit und Arbeit. Die Zahl derer, die sich in der Freizeit wohler fühlen, nimmt in allen Altersgruppen leicht zu. Das heißt aber nicht, daß Arbeit abgewertet wird. Freizeit bedeutet für die, die sie mehr schätzen als die berufliche Arbeit, Tätigkeiten auszuüben, die in sich lohnend sind und Freude machen.

7. Zufriedenheit und Belastungen. – Die Zufriedenheit ist seit 1958 in der Bundesrepublik laufend gestiegen, zumindest ist die Gruppe der Unglücklichen kleiner geworden. Eine Quelle der Zufriedenheit für die Frauen ist neben der Ehe der Beruf. Zugenommen hat in allen Jahrgangsgruppen die Zahl der Frauen mit gemischten Gefühlen: »Halb glücklich, halb nicht. Das ist überall Ende der siebziger Jahre die Mehrheitsstimmung« (107).

Eine gehobene und fortschreitende Zivilisation bringt freilich auch Belastungen mit sich. Man ist wohl glücklich und zufrieden, aber auch geschäftiger geworden. »Die Frage, ob einem die Arbeit über den Kopf wachse, wurde 1979 etwas kritischer beantwortet als 1967« (108). Kann auch Erfreuliches belasten? Etwa das Streben nach mehr Bekanntschaften, persönlicher Begegnung, politischer Aktivierung, religiöser Sensibilisierung? In allen diesen

Fragen gibt es 1979 mehr Meinungsverschiedenheiten zwischen den Ehepartnern als 25 Jahre zuvor, besonders über berufliche Fragen: »Einigkeit wird kaum noch gemeldet« (111).

8. Emanzipation und Immobilismus. – Obgleich in den letzten Jahrzehnten viel für die Gleichstellung der Frau in Beruf und Öffentlichkeit getan worden ist, ist die Überzeugung gewachsen, die Männer würden bevorzugt. Sprachen sich 1967 noch 41 v. H. dafür aus, die Frauen hätten bei uns gleiche Chancen, so waren es 1983 nur noch 14 v. H. »Wenn sich etwas zu bessern beginnt«, so die Studie, »dann kann es passieren, daß die Erwartungen, plötzlich angespornt, sehr viel schneller wachsen als die Realisierungen. Die Bewertungsmaßstäbe laufen der Entwicklung davon« (113). Die Männer unterscheiden sich hierin nicht von den Frauen. Wie diese glauben auch sie, etwas abgeschwächt, daß Frauen nicht weniger als Männer für leitende Stellungen geeignet seien.

Insgesamt gesehen sind die Frauen selbstbewußter geworden. »Die Bewußtseinsänderung ist wahrscheinlich umfassender als die Änderung der realen Situation. Von diesen Bewußtseinsänderungen wird Weiteres ausgehen. Die Geschlechterbeziehungen werden sich ändern, die Akzeptanz der Frau in Beruf und öffentlichem Leben . . .« (115).

Was soll durch Emanzipation erstritten werden? Die Studie nennt in erster Linie soziale und wirtschaftliche Ziele: gleiche Bezahlung für gleiche Leistung, Gleichheit der Bildungschancen, der Aufstiegschancen, der Altersversorgung und das Eherecht.

Abgelehnt, von wachsenen Mehrheiten, werden die Abschaffung reiner Männer- und Frauenvereine, 50prozentige Übernahme von Hausarbeit und Kinderbetreuung durch Männer, Abschaffung typischer Männer- und Frauenberufe, Verzicht auf die Höflichkeitsformeln gegenüber Frauen.

Da Emanzipation ohne Mobilität nicht möglich ist, stellt sich die Frage, in welchem Ausmaß die Generation der jüngeren Frauen zu einer solchen Mobilität bereit ist. Hier meldet unsere Studie Fehlanzeige. »Aufstieg und Karriere gelten als bloße Anpassung an eine bestehende Gesellschaftsstruktur und insofern als Fehlbestimmung. Die räumliche Mobilität wird als Reiselust verbraucht. Wenn es um die ernsthafte Frage geht, ob man gern oder ungern von dem Ort, an dem man lebt, wegziehen würde, so ist seit 1953 eine steigende Zahl von Mobilitätsunwilligen zu verzeichnen. Besonders stark ist der Anstieg der Frauen von 49 auf 60 Prozent. Diese Tendenzen haben sich in allen Altersgruppen ausgebreitet und in erschreckendem Maße geradezu eben auch bei den Jüngeren, die es früher nicht lange zu Hause hielt . . . Die Emanzipationsepoche hat reiselustige Nesthocker erzeugt . . . Für Frauen scheint dies in noch prägnanterem Maße zuzutreffen als für Männer. Eingebettet in einem Bekanntenkreis, versehen mit einer Stammkneipe oder mehreren Stammkneipen, geht mit großer Ideengebärde die

Emanzipation vonstatten, wird lokal diskutiert, aber wenn möglich unter Einschluß der Dritten Welt . . . Die Umsetzung der Ideen geschieht strukturgerecht durch zeitweiligen Demonstrationstourismus, von dem man zurückkehrt in der Erwartung, daß alles um die Sozialidylle herum sich zu arrangieren habe. Diese Mischung von Emanzipationsstreben und Mobilitätswiderstand spiegelt wahrscheinlich etwas Strukturelles: die Kombination von hoher Erwartung und Angst« (118f.).[3]

Familienrelevante Verhaltensdaten

Die hier in Auswahl wiedergegebenen Daten der Studie betreffen Einstellungen der bundesdeutschen Bevölkerung von heute zur Situation der Frau, sie lassen klare Trends über deren Rollen- und Bewußtseinsänderungen erkennen.

Die Frage ist nun, in welchem Ausmaß diese Bewußtseinsänderungen das Verhalten, soweit es die Familie direkt oder mittelbar betrifft, bestimmen. Um diese Frage abzuklären, bedienen wir uns dreier Maßstäbe: der Entwicklung der Eheschließungszahlen, der Entwicklung der Geburtenzahlen und der Entwicklung der Scheidungszahlen. Das Ergebnis ist allgemein bekannt: die Zahlen der Eheschließungen und Geburten nehmen ab, die Scheidungszahl steigt.

Dieses Globalergebnis verdient jedoch eine nähere Betrachtung. Wir haben in der Bundesrepublik Deutschland von 1951 bis 1984 bei in etwa gleichbleibender Anzahl von jährlich ins heiratsfähige Alter Eintretenden eine Reduktion der Eheschließungen von 503 000 (1951) auf 364 000 (1984).[4] Von diesem Rückgang sind sowohl die rein katholischen wie die rein evangelischen Ehen betroffen, letztere freilich wesentlich stärker.[5] (Die rein konfessionellen Eheschließungen sind von 73 v. H. auf 56 v. H. zurückgegangen.) Schwach zugenommen haben die gemischten Eheschließungen (von 25 v. H. auf 37 v. H.). Massiv zugenommen, nämlich verachtfacht, haben sich die Eheschließungen zwischen Partnern, die keiner der beiden großen Konfessionen angehören. Die Bruchlinie für diese Entwicklung liegt in den

3 Man kann die Unwilligkeit zur Mobilität auch anders sehen: als Entlastungsversuch. Umzug von einem Ort in einen anderen ist aufwendig, nicht nur finanziell. Das war in den fünfziger Jahren noch anders, einfacher. Anstelle der räumlichen Mobilität grassiert heute eine besondere Form von sozialer. Das zeigen die Zahlen von Scheidungen und Zweit- bzw. Drittehen eindrücklich.

4 1985 ist die Zahl sowohl der Eheschließungen als auch der Geburten wieder leicht gestiegen. Dies wird mit dem Eintreten der geburtenstarken Jahrgänge ins heiratsfähige Alter begründet. Die Anzahl der Kinder pro verheiratetes Paar hat aber nicht zugenommen.

5 Rein evangelische Eheschließungen: 1951: 38,5 v. H.; 1984: 25,6 v. H. Rein katholische Eheschließungen: 1951: 35,2 v. H.; 1984: 30,4 v. H.

Jahren 1968/69. (Bis zu diesem Zeitpunkt sind die Zahlen der Eheschließungen jährlich in etwa konstant.)

Was die Geburtenzahlen angeht, so halbieren sie sich innerhalb von noch nicht 25 Jahren. 1965 betrug die Zahl in der Bundesrepublik 1 044 000, 1983 594 000. Diese Relation gilt auch für die Geburtenzahlen rein katholisch geschlossener Ehen.[6] Relativ – nicht absolut – leicht zugenommen haben die Geburtenzahlen in Mischehen. Versechsfacht haben sich hingegen die Geburtenzahlen in Ehen, deren Partner keiner der beiden großen Glaubensgemeinschaften angehören.[7]

Die Zahl der Ehelösungen (Scheidungen) ist von 1951 bis 1984 Jahr für Jahr gestiegen. Erst 1985 fiel diese Zahl gegenüber dem Vorjahr um knapp 2 000. Die Scheidungszahl ist zwischen 1951 und 1968 relativ konstant. Danach steigt sie steil an, mit Ausnahme der Jahre 1977/78, in welchen Jahren das neue Scheidungsrecht beschlossen und verbindlich wurde. Zwischen 1956 und 1984 hat sich die Zahl der Scheidungen verdreifacht. Wird in den USA zur Zeit jede zweite Ehe geschieden, so bewegt sich das Verhältnis in der Bundesrepublik auf 1 zu 2,5 hin. Am auffallendsten an den Scheidungsdaten ist die außerordentliche Zunahme der Scheidungen von Langehen (zwanzig Jahre und älter) seit 1980.[8]

Sozialer Wandel und Sexualität

Um den Hintergrund zwischenmenschlicher Beziehungen in Ehe und Familie noch stärker auszuleuchten, bedienen wir uns einiger Ergebnisse der jüngsten Sexualforschung. Wir benutzen dazu die Studie von Ulrich Clement »Sexualität im sozialen Wandel«.[9] Es handelt sich bei dieser Arbeit um einen

6 Geburtenzahlen katholisch: 1965: 404 000; 1983: 206 000. Geburtenzahlen evangelisch: 1965: 413 000; 1983: 159 000.

7 Hermann Schubnell hat in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« (3. 9. 86) unter dem Titel »Das Lamento um den Geburtenrückgang« die Ursachen für den Geburtenrückgang in der Bundesrepublik zusammengestellt: »Solche Faktoren sind die Zunahme des Anteils außerhäuslich erwerbstätiger verheirateter Frauen . . .; die Wohnraumsituation vor allem in den Ballungsgebieten. Dieser Einfluß muß aber relativiert werden, weil sich gezeigt hat, daß in Zeiten großer Wohnraumnot die Geburtenzahl hoch war und der Geburtenrückgang in der neueren Zeit ziemlich genau zusammenfällt mit der Verbesserung der Wohnverhältnisse; unzureichende oder regional fehlende Infrastruktur an sozialen Diensten, insbesondere zur Betreuung von Kindern erwerbstätiger Frauen . . .; Ansteigen der Kosten und der Zeitaufwendungen für Kinder im Zusammenhang mit einer allgemeinen Steigerung des Anspruchsniveaus . . .« Schubnell wiegelt den Bevölkerungsrückgang der Bundesrepublik ab. Sicher gilt sein Hinweis, daß es in der Geschichte viele zahlenmäßig große Staaten gegeben hat, die über wenig Macht verfügten. Doch in der Gegenwart dürfte unbestritten sein, daß Staaten mit Populationen von 270 Millionen wie die UdSSR politisch einflußreicher sind als kleinere wie z. B. die Niederlande mit 14 Millionen.

8 1980: 9 022; 1984: 19 191. – Alle statistischen Daten wurden dankenswerterweise vom Statistischen Bundesamt Wiesbaden zur Verfügung gestellt.

9 In: Beiträge zur Sexualforschung. Bd. 61. Enke, Stuttgart 1986.

Vergleich zweier Studentengenerationen in bezug auf deren sexuelles Verhalten. Vergleichsmaßstab ist die Untersuchung von Giese/Schmidt aus dem Jahre 1966. Wie bei Schmidtchen/Forster werden bei Clement Einstellung und Verhalten der Bevölkerung bzw. der Studenten Mitte der sechziger und Anfang der achtziger Jahre miteinander verglichen.

Clements Ergebnisse bestätigen, was allgemein bekannt ist: das Alter, in dem erste sexuelle Erfahrungen gemacht werden, sinkt; die Doppelmoral betr. Männer und Frauen baut sich ab; vorehelicher Verkehr wird akzeptiert. Differenzierungen nach Stand, Ausbildung, Konfession, Stadt/Land schwinden. »Es entwickelt sich sozusagen eine sexuelle Monokultur« (Cécile Ernst).[10] Einige Ergebnisse verdienen in unserem Zusammenhang besondere Beachtung: die außerordentliche Zunahme der Selbstbefriedigung bei Frauen (1966: 43 v. H., 1981: 73 v. H.), wobei im Gegensatz zu früher Selbstbefriedigung nicht mehr Ersatzfunktion hat, sondern eine sexuelle Aktivität eigenen Wertes geworden ist, und eine ähnliche Steigerungsrate für den Geschlechtsverkehr, wobei Ledige wie Verheiratete die gleiche monatliche Häufigkeit angeben. Von 1961 bis 1981 stieg er bei den Männern von 65 v. H. auf 81 v. H. und bei den Frauen von 56 v. H. auf 91 v. H. Auch die Zahl der Partner (Partnerwechsel) nahm zu. Auffallend ist, daß verheiratete Frauen sich weniger bereit zum Kind erklärten als verheiratete Männer und daß eine Anzahl sexueller Praktiken, wiewohl regelmäßig geübt, problematisiert werden, das heißt keineswegs selbstverständlich sind (60).[11]

Das wichtigste Ergebnis der Clement-Studie ist wohl, daß Sexualität (hier: vor allem vorehelicher Verkehr) im Gegensatz zu den Befunden der Studie der sechziger Jahre nicht als »sexuelle Revolution« begriffen, sondern als »Psychologisierung des sexuellen Diskurses« (Clement) verstanden wird. Mit anderen Worten: Man distanziert sich vom Moralischen (erlaubt oder nicht erlaubt) auf diesem Felde. »Es vollzieht sich ein Wandel von einer sozial bezogenen Verbotsorientierung auf eine individuelle und paarbezogene Gefühls-Orientierung. Die Norm wird verprivatisiert, verpaart, emotionalisiert. Der sexuelle Diskurs wird psychologisch: Es gewinnt Bedeutung, daß Sexualität befriedigend ist, daß sie eine Gefühlslage, eine partnerschaftliche Situation, ein Erleben ausdrückt« (81). Im Anschluß an Roussel, der die Begriffe »Bündnis-Ehe« und »Verschmelzungs-Ehe« eingeführt hat, schreibt Clement weiter: »In der Bündnis-Ehe oder Bündnis-Beziehung, in der das Glück zu zweit, das Zusammengehören die Leitidee ist, wird die partner-

10 In: »Neue Zürcher Zeitung«, 15. 7. 86.

11 Ob sich hier etwas ankündigt, was Hilton Kremer in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« vom 3. 9. 86 unter dem Titel »Angst vor dem Sex« aus den Vereinigten Staaten berichtet, läßt sich nicht ausmachen. Sicher ist, daß die Angst vor Aids Auswirkungen auf das außereheliche sexuelle Verhalten auch dieser Gruppen hat.

schaftliche Sexualität auch zum Ausdruck und ›Instrument‹ dieses Glücks, ist also moralisch, d. h. für einen höheren Wert eingebunden. Sexualität ist so ein Bindemittel der Beziehung . . .« Hingegen dient »in der Verschmelzungsbeziehung die Sexualität dem emotionalen Wohlbefinden der einzelnen Partner. Sie drückt also nicht mehr das Gemeinsame, das Bündnis aus, sondern den Grad der Verschmelzung bzw. die Distanz, den die Partner zueinander empfinden. Jeder Partner bezieht sich also primär auf seine individuellen Gefühle, Wünsche oder Abneigungen, zu denen die symmetrischen oder komplementären Emotionen des Partners mehr oder weniger gut passen. Das Ideal dieser Beziehung ist nicht das Zusammenpassen oder Zusammenhalten im Interesse des gemeinsamen Bündnisses, sondern das Verstehen und Verstandenwerden im Interesse des individuellen Wohlbefindens, der narzißtischen Balance . . . Sexuelle Treue, ein ideelles Kernstück der Bündnisbeziehung, verflüchtigt sich zur Orientierung am momentan gefühlsmäßig Richtigen. Der Reiz einer ›Außenbeziehung‹ wird also höher bewertet als die absolute sexuelle Treue« (81f.).

Falls diese Interpretation oder Deutung sexuellen Verhaltens Gültigkeit hat – Clement betont, daß es sich hier um eine Trendaussage handelt –, werden eine Reihe von Sozialphänomenen der Gegenwart verständlich: Zunahme der Scheidung, Reduzierung der Fruchtbarkeit, Reduzierung der Eheschließungen. Ob es sich bei dem veränderten sexuellen Verhalten der Frauen um Durchsetzen von Chancengleichheit handelt, bleibt dahingestellt. Chancengleichheit, schreibt C. Ernst[12], »deckt auch die Grenzen der Umweltabhängigkeit von Verhalten auf (wie jede Chancengleichheit). Frauen entdecken in viel höherer Zahl die Selbstbefriedigung, sie werden sexuell viel aktiver, aber der Triebdruck, unter dem sie stehen – um das altmodische Wort zu gebrauchen – und der sich am deutlichsten äußert, wenn sie ›bei sich selber‹ bleiben, ist nach wie vor geringer als bei den Männern. Ist die frappante Veränderung im Verhalten der Frauen die Emanzipation eines vorher kulturell unterdrückten Bedürfnisses? Oder hat diese Entwicklung für Frauen vielleicht eine ganz andere Bedeutung als für Männer?«

Umweltbedeutung

Es wäre falsch, wollte man bei der Beurteilung des hier skizzierten sexuellen Verhaltens der befragten Studierenden es bei einer einseitigen Psychologisierung belassen. Clement selbst betont, welche außerordentliche Bedeutung Umweltfaktoren für die Veränderung in Einstellung und Verhalten haben. So weist er darauf hin, daß die veränderten Wohnformen der Studenten heute,

12 A.a.o.

verglichen mit den Zuständen der sechziger Jahre, Auswirkungen auf das Intimleben der Studenten haben.[13]

Er nennt auch die gesetzlichen Maßnahmen in den sechziger Jahren, die diese Entwicklung förderten (Abschaffung der schweren Kuppelei, Liberalisierung der Homosexualität und der Pornographie), wertet sie allerdings als ein Symptom für die um sich greifende »sexuelle Liberalisierung«.[14]

Clement läßt die Frage offen, welches die Gründe sind für den Wandel, für die Destabilisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen, für den Rekurs auf den Narzißmus. Er folgt vielmehr M. Foucault[15], wenn er auf eine Diskursivierung der Sexualität aus ist. Nicht die Repressionshypothese interessiert ihn, derzufolge die bürgerliche Gesellschaft die sexuelle Repression verschärft, sondern daß man über Sexualität spricht. Und aus dieser Sicht heraus kann er feststellen, daß es die sechziger Jahre gewesen sind, die den normativen Umbruch gebracht haben: nicht mehr heimliche Übertretung von Normen, sondern Bejahung der Übertretung und die Herausbildung einer neuen Moral, »die auf eine Relativierung der Ehe als einzigem legitimen Ort sexueller Betätigung hinausläuft« (11).

»Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart«

Sieht man diesen Zusammenhang zwischen »Innen-« und »Außenfaktoren« klarer, die zur Destabilisierung von Ehe und Familie bei der jüngeren und mittleren Generation der Bundesrepublik geführt haben, so bleibt doch die Frage nach dem Grund oder den Gründen, die das Einspielen der Faktoren ermöglicht haben. So unbestritten es ist, daß die Emanzipation des modernen

---

13 1966 lebten 70 v. H. der Studenten in »abhängigen Wohnformen«. 1981 lebten zwei Drittel aller Studierenden in einer eigenen Wohnung. Die meisten dieser Studierenden leben mit einem Partner zusammen. Davon sind mehr als die Hälfte unverheiratet. C. Ernst spricht demzufolge vom studentischen »Konkubinat«. »Die beiden Wohnformen, die am häufigsten, je etwa von einem Drittel, gewünscht werden, sind Wohngemeinschaften und das Zusammenleben mit einem Partner. Beide Formen bieten die Möglichkeit des Austausches mit Menschen in einer ähnlichen Lebenssituation« (26). »Daß diese Wohnform von vielen als Ideal angesehen wird, liegt vor allem in der Möglichkeit der interdisziplinären Kommunikation und wird oft als Gegengewicht zur ›Entpersönlichung‹ des Lehr- und Lernbetriebs an der Universität empfunden« (G. Kath, Das soziale Bild der Studentenschaft in der Bundesrepublik Deutschland. 1980, zitiert v. C. Clement, S. 27).

14 Die Studentenbewegung begriff Sexualität als Mittel politischer Befreiung mit der Vorstellung, eine »freie« Sexualität würde den gesellschaftlichen Fortschritt vorantreiben. So gesehen hatten die Studenten und später die politisierten Schüler (sog. Sexualerziehungskampagne) auch eine Protagonistenfunktion für die »sexuelle Liberalisierung«. Ihre subversiv gemeinten sexualpolitischen Vorstellungen wurden freilich vereinnahmt und umgemünzt in die stillschweigende Auflösung sexualmoralischer Vorstellungen, die für die Konsumgesellschaft (die bekämpfte) selbst längst dysfunktional geworden waren« (2).

15 Sexualität und Wahrheit. Frankfurt 1977.

Geistes seit der Aufklärung oder der Neuzeit, seine Abwendung von der gesunden Lehre der Kirche, der Abfall von den immer geltenden Ordnungen Gottes und ein hybrider Glaube an unbegrenzten Fortschritt, in Verbindung mit einem Freiheitspathos, das jeglicher natürlich gewachsener Institution abwehrend gegenübersteht, für die derzeitige geistige Situation mitverantwortlich ist, so bleibt doch zu bedenken, daß bei annähernd gleichen geistigen Rahmenbedingungen – in diesem Jahrhundert – Ehe und Familie keineswegs immer in Frage gestellt und unterlaufen wurden wie in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts.

Vergleicht man die Daten vollzogener Emanzipation heute mit denen vor dreißig Jahren, wie sie Helmut Schelsky in »Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart[16] beschrieben hat, so kann sich niemand des Eindrucks entziehen, daß die innerfamiliale Autorität der Frau damals wesentlich größer war als heute.

Sie, die Frau und Mutter, war es gewesen, die in Kriegs- und Nachkriegswirren die Familie zusammengehalten hatte, die sie zu der Institution gemacht hatte, die ganz allein das nackte Überleben ihrer Mitglieder gesichert hatte. Überlebt hatten Krieg und Nachkriegszeit – wenn auch mit schweren Schädigungen – nur die Kirchen und die Familie. Es gab weder einen Staat noch ein »soziales Netz«. Damals war das physische Existieren für den einzelnen wichtiger als alles andere. Schelsky erinnert auch daran, daß es das totalitäre System des Nazismus gewesen ist, welches – trotz »Mutterkult« – Mädchen und Frauen aus den Familien in die Öffentlichkeit gezogen und sie in partnerschaftliche Kameraderie geführt hat (306).

Er betont weiter, daß die außerhäusliche Berufstätigkeit der verheirateten Frau diese gewiß durch die Hausarbeit zusätzlich belastet habe. Die Doppelarbeit in Familie und Beruf sei aber nicht der Grund für die scharfe Reduzierung der Familie auf reine Solidaritätsfunktionen gewesen, was nichts anderes heißt als auf Dauer eine Familie ohne kulturelle und geistige Austauschformen und -inhalte, eine weithin »entleerte« Familie also, in die Langeweile einkehrt, sobald die physischen Bedürfnisse gestillt und gesichert sind, sondern es sei der Zwang für die Frau und Mutter, in zwei Arbeitswelten leben zu müssen, der häuslichen und der außerfamiliären, deren »Autorität« gegensätzlich ist: der natürlichen im Binnenbereich der Familie und der »bürokratisch-industriellen« am außerhäuslichen Arbeitsplatz, wobei diese mehr und mehr jene außer Kraft setzt oder zumindest zurückdrängt. Es ist nicht die Doppelarbeit von Mann und Frau an verschiedenen Arbeitsplätzen an sich, was Familie gefährdet. In der klassischen proletarischen Familie, in unserem Jahrhundert weitgehend identisch mit der Arbeiterfamilie, haben

16 Stuttgart ^{2}1954.

fast immer beide Ehepartner arbeiten müssen, freilich innerhalb einer relativ bescheidenen bürokratischen Apparatur.[17] So schwer damals – noch in diesem Jahrhundert – die Belastungen waren, so früh verbraucht die Partner, die Familie wurde dadurch nicht destabilisiert.[18] Es ist die schwer aushaltbare Spannung zweier unterschiedlicher Ordnungssysteme, des natürlichen (Familie) und des »sekundär-abstrakten« (Betrieb).[19]

Ein weiterer Kernsatz Schelskys lautet: »Der Anonymisierung der gesamtgesellschaftlichen Autorität entspricht ihre Elementarisierung innerhalb der kleinen Gruppe« (333) – man darf hinzufügen: bis zu ihrer Auflösung.

Schelsky stellte schon Anfang der fünfziger Jahre ein steigendes Mißtrauen der Klein- und Intimgruppen gegen Bürokratien und anonyme Apparate fest (140), nicht so sehr, weil sie belasten, sofern man mit ihnen zu tun hat, Zeit und Nervenkraft kosten, sondern weil sie alles dem Gesetz der Funktion und des Funktionierens unterwerfen, alles Außerzweckliche zerstören.[20]

---

17 Daten dazu für die Weimarer Zeit auf der Grundlage der Volks-, Berufs- und Betriebszählung vom 16. Juni 1925. In: Heinrich August Winkler, Der Schein der Normalität. Arbeiter und Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik 1924 bis 1930. Berlin/Bonn 1985, S. 13ff.

18 Zu Auswirkungen der Frauenarbeit in der Weimarer Republik Marie Juchacz und Käte Fröhbrodt. In ebd., S. 352ff.

19 »Die Problematik der Autorität in der gegenwärtigen deutschen Familie liegt keineswegs mehr in einem unangemessenen und überspannten institutionellen Patriarchalismus, sondern in dem Dilemma zwischen den natürlichen Formen der familiären Autorität und den abstrakten Herrschaftsformen der unverhüllt und durchgängig bürokratisierten Gesamtgesellschaft« (327). – Und weiter: »In ihrer Auswirkung wendet sich die antiautoritäre Familienideologie heute gar nicht mehr gegen den . . . Patriarchalismus und die aus der Gesamtgesellschaftsstruktur stammenden Autoritätsformen in der Familie, sondern gegen die fundamentalen natürlichen Autoritätsquellen und -verfassungen der kleinen intimen Gruppe . . . Diese dogmatisch antiautoritäre Familienideologie wird damit bewußt oder unbewußt zum Parteigänger der bürokratischen Herrschaftsgewalten und ihrer abstrakten Autorität gegen die Intimität der Familie und die natürliche Autorität der Person in ihr« (327).

20 Auch Arnold Gehlen hat auf diese Zusammenhänge hingewiesen: »Die Institutionen der modernen Gesellschaft haben sich auf das Zweckmäßige reduziert oder besser auf das, was man für zweckmäßig hält, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil unübersehbare Verhältnisse vereinfacht werden müssen, um sie zu verändern. Was beim Studium der vergangenen Kulturen, auch der antiken, so überzeugend zu uns spricht, ist das Bedeutungsvolle, nach vielen Hinsichten Symbolische der Institutionen: sie waren Mehr-Zweck-Institute, und wahrscheinlich gerade deswegen Mehr-als-Zweck-Institute. Das Wesentliche einer dauerhaften Institution ist ihre Überdeterminiertheit: sie muß nicht nur im nächsten, praktischen Sinne zweckmäßig und nützlich sein, sie muß auch ›Anknüpfungspunkt‹ und ›Verhaltens-Unterstützung‹ . . . höherer Interessen, ja den anspruchsvollsten und edelsten Motivationen noch Daseinsrecht und Realitätschancen geben; dann erfüllt sie die tiefen, vitalen, aber auch geistigen Bedürfnisse der Menschen nach Dauer, Gemeinsamkeit und Sicherheit, sie kann sogar etwas Glück erreichbar machen, wenn dieses darin besteht, im Übersichhinauswachsen nicht allein zu bleiben . . . Die Folge des Zerfalls der Gesellschaft ist der Ersatz der Institutionen durch Organisationen, die allgemeine Enthemmung des Zwecksetzens und damit eine ungemeine Ausdehnung der willkürlichen Usurpation von Vollmachten: jeder variiert alles in Gedanken nach Gutdünken, und wer die Macht hat, setzt seinen Einfall durch mit einer unwahrscheinlichen Wirksamkeit der Willkür, daher das Zickzack bei gesteigertem Tempo.« In: Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Tübingen 1949, S. 43f.

Institution und Organisation, wenn sie nach dem Muster zweckgerichteter Apparaturen gebaut sind, brauchen wohl die Familie und deren Wertkanon für die Erziehung und Entwicklung bestimmter Tugenden und Eigenschaften, als da sind Bereitschaft, Ehrlichkeit, Redlichkeit, Fleiß usw. »Aber die Organisationen der modernen Gesellschaft verhalten sich dieser Leistung der Familie gegenüber rein ausbeuterisch.«[21] »Ja, der Widersinn dieser Entwicklung führt geradezu da hin, daß diese Handlungen innerhalb der bürokratisch-industriellen Organisation als ausgesprochen unangemessen oder gar korrupt erscheinen und gewertet werden. Es wird immer schwieriger, sich als ›natürlicher‹ oder ›anständiger‹ Mensch im Bereiche der Wirtschaft oder Öffentlichkeit überhaupt zu behaupten . . . Auf diese Weise expropriieren die modernen Organisationen die alten Institutionen, indem sie diese vernichten oder im sozialen Gesamtgefüge in die Bedeutungs- und Funktionslosigkeit drängen, aber die in diesen kleinen Gruppen entwickelten Verhaltensweisen der Menschen eine Zeitlang auf sich zu ziehen vermögen. Die Verelendung des Menschen in der Spannung zwischen diesen beiden sozialen Horizonten des Verhaltens ist das Gesetz dieser Entwicklung, die nur mit einem Zusammenbruch dieses Verhältnisses enden kann« (154/155).

Diese Situations- und Gesellschaftsanalyse wurde vor mehr als dreißig Jahren geschrieben, und es ist erstaunlich, wieviel von ihr – trotz sozialer Tempoverschärfung – gültig geblieben ist. Bemerkenswert bleibt freilich auch, daß diejenigen, die für das Wohl und Wehe der bundesdeutschen Gesellschaft verantwortlich zeichnen, wohl um den von Schelsky beschriebenen Zustand wissen, aber keine Remedia besitzen, die Wandel, in unserem Zusammenhang: Stabilisierung der Kleingruppen und Familien, bewirken. Das ist ohne Vorwurf gesagt. Denn die hier punktuell am Beispiel der deutschen Bevölkerung aufgezeigten Erscheinungen sind nicht an Grenzen gebunden, sondern – gewiß mit Varianten – weit verbreitet innerhalb sog. fortschrittlicher Industriegesellschaften; nicht anders als die achtundsechziger Turbulenzen, die von Kalifornien ausgingen und ihren Höhepunkt an der Pariser Sorbonne fanden: Durchbruch einer neuen Bewußtseinslage.

Trotzdem sind Aufmerksamkeit und Konzentration auf die hier skizzierten Erscheinungen geboten sowie der Wille, auch die geringste Chance für das

21 Schelsky verweist hier auf die Staatsbürokratie: »Die Verläßlichkeit und Sachlichkeit der guten Beamtenschaft beruhte darauf, daß ein intimes Gruppenethos ihr Verhalten stützte, daß sich Treue- und Dienstpflichten, also person-, nicht zweckgebundene Verhaltensweisen, gegenüber der Sache entwickelten, daß die rein rational ersonnenen Organisationsschemata von persönlichen Autoritäts- und Geltungsbedürfnissen verkörpert und getragen wurden, kurz, daß sich primäre Verhaltensweisen gegenüber sekundären Objekten, persönlich-überzweckhafte Bindungen gegenüber zweckbestimmten Sachlagen der bürokratischen Ordnungen erhielten. Je mehr sich aber der Zweckcharakter der Staatsbürokratie durchsetzte und ihre Funktionäre unpersönlicher und vertauschbar wurden, um so deutlicher wurde auch für die Bürokraten ihre Tätigkeit zu einem einseitig zu Verdienstzwecken betriebenen Job« (154).

Gewinnen neuer Horizonte wahrzunehmen. Dies scheint uns freilich nur möglich zu sein, wenn der Ausbruch aus der tradierten Institutionengesellschaft durch die junge Generation zunächst einmal als der Versuch einer Selbstrettung vor dem Anspruch und Zugriff von Institutionen begriffen wird, die durch Bürokratisierung und Anonymität die menschliche Dimension in unserer Gesellschaft radikal verkürzt haben; ferner daß die heute verbreiteten Partnerschaften auf Zeit wie auch die zeitlich befristeten Ehen ein Reflex sind auf die Kurzfristigkeit der meisten sozialen Vorgänge: Es übersteigt nicht selten die Vorstellungskraft junger Menschen, eine Ehe über 40 oder 50 Jahre miteinander führen zu können. Die ständige Überreizung der Sinne, dazu Hektik und Streß erzeugen Unrast: Die Suche nach dem Glück, die wichtiger ist als das Finden und Haben, hat ihre Gründe. Verstünde man die Feststellung nicht falsch, sie müßte hier gemacht werden: Die Täter sind auch Opfer. Schließlich ist zu bedenken, daß, wenn während der letzten zwei Jahrzehnte immer wieder und verstärkt von Menschenrechten in der Öffentlichkeit gesprochen wird, eine nachwachsende Generation glaubt, diese Grundrechte sich positiv auffüllen zu können, was unweigerlich zu Fehldeutungen, Übertreibung und Anmaßung führt.

Wie gesagt, diese Entwicklung zu beenden, liegt nicht im Vermögen der Politiker, sie übersteigt deren Fähigkeiten, zumal da sie nicht an Grenzen gebunden ist. Dazu kommt der »Demonstrationseffekt«: Beispiele machen Schule. Auch er läßt sich nicht hindern. Wenn neue Trends in absehbarer Zeit eingeleitet oder ausgelöst werden, kommen sie nicht von den politischen und sozialen Großorganisationen, Verbänden oder Gruppen, sondern von Menschen und Institutionen, die anders eingebettet, gesichert und geführt werden als die vom Geist der Zeit Gezeichneten.

Theologie und Kirche*

Von Joseph Kardinal Ratzinger

»Es wird wohl kein verständiger Christ bestreiten wollen, daß die Fürsorge für das Wort Gottes unter den Menschen allein der Kirche anvertraut ist.«[1] Dieser Satz stammt nicht etwa von einem in seiner Lehramtsroutine festgefahrenen kurialen Funktionär, der nur noch seine Amtsbefugnisse vor Augen hat und nicht mehr imstande ist, die Fülle der Probleme wahrzunehmen. Er wurde vielmehr im Jahre 1935 auf dem Höhepunkt des nationalsozialistischen Kirchenkampfes von einem Schüler Rudolf Bultmanns formuliert, der in der vordersten Linie der bekennenden evangelischen Kirche stand und in einer beschwörenden Rede die Kirche an ihre Verantwortung für den theologischen Unterricht erinnerte. Es war Heinrich Schlier, der mit diesen Worten alles andere als bloß akademische Theorien oder bürokratische Belehrungen äußert. Der Versuch des Staates, das lutherische Christentum in ein deutsches Christentum umzuwandeln und es dadurch für den Totalitarismus der Partei nutzbar zu machen, hatte ihm wie vielen seiner Weggefährten die Augen dafür geöffnet, daß Theologie entweder in und aus der Kirche ist oder nicht ist. So trägt dieser Satz ein Schicksal in sich: den Verzicht auf das Lehramt an der Universität, das von einer ängstlich und ratlos gewordenen Kirche nicht mehr getragen wurde, sondern sich in seine scheinbare akademische Freiheit zurückgezogen, sich damit aber zum Spielball der herrschenden Mächte gemacht hatte und nun dem Zugriff der Parteimacht offenstand.[2] In dieser Lage wurde klar, daß die Bindung an die Kirche die Freiheit der Theologie ist und daß sie mit jeder anderen Freiheit sich selbst und die ihr anvertraute

---

* Vortrag im Rahmen der »President's lecture« des St. Michel College, Toronto (14. 4. 1986); in italienischer Sprache vorgetragen in Brescia (22. 3. 1986) und in Bologna (30. 4. 1986).

1 H. Schlier, Die Verantwortung der Kirche für den theologischen Unterricht. In: ders., Der Geist und die Kirche. hg. von V. Kubina u. K. Lehmann. Freiburg 1980, S. 241-250; Zitat S. 241. Erstveröffentlichung Wuppertal-Barmen 1935.

2 Vgl. dazu die biographische Zeittafel zu Schliers Lebensweg, a.a.O., S. 304. Schlier gab 1935 die *Venia legendi* zurück, nachdem eine Beurlaubung an die Kirchliche Hochschule nicht genehmigt worden war. Zuvor schon war eine Berufung an die Universität Halle ebenso abgelehnt worden wie Schliers Ernennung zum außerordentlichen Professor in Marburg; beides wegen seiner Zugehörigkeit zur Bekennenden Kirche. Als Einführung in Schliers theologisches Denken kann dienen A. Schneider, Wort Gottes und Kirche im theologischen Denken von H. Schlier. Frankfurt 1981; sachkundige Rezension dazu von P. Kuhn. In: »Theologische Revue« 82 (1986), S. 31-34. Beachtenswert auch J. Junttila, Corpus Christi Pneumaticum. Heinrich Schlier in käsitys kirkosta. Helsinki 1981; finnisch mit ausführlichem Resümee in deutsch.

Sache verrät. Es wurde klar, daß es theologisches Lehramt nicht geben kann, wenn es ein kirchliches Lehramt nicht gibt, weil dann ja Theologie keine andere Gewißheit hätte als die einer jeden Geisteswissenschaft, d. h. die Gewißheit der Hypothese, über die man streiten, aber auf die man nicht sein Leben stellen kann. Wäre es so, dann wäre es Anmaßung, wenn Theologie irgend etwas anderes sein wollte als Geschichte und eventuell Psychologie oder Soziologie oder auch Philosophie des Christentums.

Diese Einsicht drängte sich damals mit brennender Schärfe auf, obgleich sie keineswegs von der Mehrheit der Theologen als evident anerkannt wurde. Sie wurde zur Grenzlinie zwischen liberaler Anpassung, die allerdings aus Liberalität schnell in Dienstbarkeit des Totalitarismus umschlug, und der Entscheidung für die bekennende Kirche, die zugleich Entscheidung für die Theologie in der Bindung an das Bekenntnis und damit an die lehrende Kirche war. Heute, in äußerlich friedlicher Zeit, sind die Konturen nicht ohne weiteres so scharf zu sehen. Gewiß werden katholische Theologen das Lehramt im allgemeinen grundsätzlich in seiner Existenz nicht bestreiten.[3] Die Vorgabe der kirchlichen Überlieferung und ihrer Ordnung ist – anders als in der reformatorischen Tradition – für den Katholiken in diesem Punkt unzweideutig. Aber das von innen her Notwendige und Positive des Lehramts hat heute auch im allgemeinen Bewußtsein der katholischen Theologie seine Evidenz verloren. Die kirchliche Autorität erscheint als eine wissenschaftsfremde Instanz, die es eigentlich aus der Logik der Wissenschaft heraus nicht geben dürfte. Wissenschaft – so scheint es – kann nur ihrer eigenen Gesetzlichkeit folgen; ihre Gesetzlichkeit aber ist es, daß in ihr nichts anderes als das vernünftige, das sachliche Argument zählt. Daß anstelle des Arguments und der durch Argumente erzielten Einsicht eine Autorität entscheide, was zu lehren oder nicht zu lehren sei, das gilt als wissenschaftswidrig: Es diskreditiert die Theologie im Organismus der Universität. Nicht Autorität entscheidet, sondern Argumente, und wenn dennoch Autorität zu entscheiden versucht, kann dies nur Anmaßung von Macht sein, gegen die man sich zur Wehr setzen muß.[4]

Daß auch katholische Theologie heute weithin so denkt, hat sie in eine widersprüchliche Lage gebracht. Für sie gilt nun wieder und verstärkt das, was Romano Guardini an seinen theologischen Lehrern in der Zeit der

---

3 Der heutige Diskussionsstand der deutschsprachigen Theologie wird gut sichtbar in dem von W. Kern herausgegebenen Sammelband: Die Theologie und das Lehramt. Freiburg 1982. Wichtig besonders der materialreiche und ausgewogene Beitrag von M. Seckler, Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente, S. 17-62.

4 Vgl. die freilich noch einmal anders gewendete Lehramtskritik von P. Eicher, Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen. In: W. Kern, a. a. O. (s. Anm. 3), S. 116-151.

modernistischen Krise und kurz danach feststellte, daß nämlich ihr Katholizismus nur ein »durch Gehorsam gegen das Dogma eingeschränkter Liberalismus« war.[5] So hinkte ihr Denken nach beiden Seiten hin: Es konnte als Liberalismus nicht überzeugen, weil der widerwillig ertragene Dogmengehorsam es begrenzte. Es konnte aber ebenso wenig den Katholizismus empfehlen, der nur Fessel, nichts Eigenes, Positives, Lebendiges und Großes war. In einer solchen Zwiespältigkeit kann man auf die Dauer nicht stehenbleiben. Wenn Kirche und kirchliche Autorität für Theologie ein wissenschaftsfremder Faktor ist, dann sind Theologie und Kirche gleichermaßen gefährdet. Denn eine Kirche ohne Theologie verarmt und erblindet; eine Theologie ohne Kirche aber löst sich ins Beliebige auf. Deswegen muß die Frage nach dem inneren Zusammenhang beider von Grund auf neu bedacht und zur Evidenz geführt werden: nicht um Interessensphären abzugrenzen; nicht um Macht zu erhalten oder zu beseitigen, sondern um der Redlichkeit der Theologie und schließlich um der Redlichkeit unseres Glaubens selber willen.

Das Thema ist unermeßlich; es kann in einer Vorlesung auch nicht annähernd vollständig behandelt werden. Ich kann nur versuchen, einige Gesichtspunkte herauszugreifen, die zum Weiterdenken führen sollen. Dabei möchte ich bewußt die Frage des Lehramts zwar nicht ausklammern, aber doch eher am Rande berühren, weil sie ungenügend gestellt wird, wenn nicht vorher das eigentlich Grundlegende geklärt ist: der innere Wesenszusammenhang, der Kirche und Theologie miteinander verbindet. Ihn darzustellen, gibt es viele Wege. Beim Zusammenbruch des klassisch-liberalen Modells in der Zeit zwischen den Kriegen und dann erst recht in der Zeit des Kirchenkampfes im Dritten Reich ist dieser Zusammenhang von den bedeutendsten theologischen Denkern der Epoche neu erfaßt und von jedem auf seine Weise dargestellt worden. Vielleicht der erste, der hier die Tür aufstieß, war der damalige Privatdozent Romano Guardini, bei dem zwei geistesgeschichtliche Vorgänge persönliche Erfahrung geworden waren: Der Kantianismus hatte den Glauben seiner Kindheit zerbrochen; die Bekehrung wurde zur Überwindung Kants, und die Überwindung Kants war Neuanfang des Denkens im Gehorsam gegen ein Wort, das aus dem lebendigen und verbindlichen Gegenüber der Kirche kommt.[6] Nach dem Ersten Weltkrieg war es dann der

5 R. Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Düsseldorf 1984, über den Bonner Moraltheologen F. Tillmann: ». . . kritische Haltung aber war, wie die später hervortretende ›Bonner Richtung‹ zeigte, im Grunde ein durch Gehorsam gegen das Dogma eingeschränkter Liberalismus« (S. 33).

6 R. Guardini, a. a. O., S. 32ff.; 68-72; 83-87. Vgl. meinen Versuch: Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft. In: J. Ratzinger, Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini. Düsseldorf 1985, S. 128-133; H. B. Gerl, Romano Guardini. Mainz 1985, S. 52-76.

große evangelische Exeget und Historiker Erich Peterson, der im Disput mit Harnack und mit Barth das Ungenügen der Dialektik und ihres nur scheinbaren Ernstes wie das Ungenügen des Liberalismus aufdeckte, zum Dogma und schließlich zur katholischen Kirche fand.[7] Auf seine Weise erkannte aber auch Karl Barth, wiederum im Streit mit Harnack, daß Theologie kirchlich ist oder nicht ist; daß er sein großes Werk »Kirchliche Dogmatik« nannte, war und bleibt ein Bekenntnis, ohne dessen Entscheid dieses Werk nicht existieren würde.[8] Und schließlich ist der Name Heinrich Schlier zu nennen, der im Streit mit dem Nationalsozialismus und im Entscheid gegen eine hinkende akademische Theologie neu erfaßte, daß Theologie eben deshalb Kirche und kirchliche Lehrentscheidung braucht, weil sie ganz und gar für nichts anderes da ist als dafür, das Wort Gottes »in einer geordneten und ausdrücklichen Weise erkennen zu lernen«.[9] Auch dieser Entscheid war wie die anderen – wir haben es schon gesehen – mit Schicksal befrachtet: zunächst mit dem Inkaufnehmen des Amtsverzichts unter der politischen Verfolgung, später führte ihn der so eingeschlagene Weg in die katholische Kirche. Es wäre reizvoll, am Denken dieser vier großen Gestalten, an ihrem Gegensätzlichen und an ihrem Gemeinsamen, das Thema Kirchlichkeit der Theologie zu beleuchten und zu bedenken.[10]

Das neue Subjekt als Voraussetzung und Grund aller Theologie

Aber das würde hier viel zu weit führen. So möchte ich es mit einem Ausgangspunkt versuchen, der auf den ersten Blick ohne Zusammenhang mit unserem Thema zu sein scheint, in Wirklichkeit aber meiner Überzeugung nach an den Grund heranführt, ohne dessen Bedenken hier nichts zu verstehen ist. Ich meine das Wort des Galater-Briefes, in dem Paulus das unterscheidend Christliche zugleich als umstürzende persönliche Erfahrung und als objektive Realität beschreibt: »Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Der Satz steht am Ende jener kurzen geistlichen Autobiographie, die Paulus vor seinen Lesern entwirft – nicht um sich selbst zu rühmen, sondern um im Verweis auf seine eigene Geschichte mit Christus und mit der Kirche die Botschaft klarzumachen, die ihm aufgetragen ist. Diese Apologie seines Weges führt ihn sozusagen immer weiter von außen

7 Die entscheidenden Zeugnisse dieses Weges sind gesammelt in: E. Peterson, Theologische Traktate. München 1951.

8 Vgl. H. U. von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln 1951.

9 H. Schlier, a. a. O. (s. Anm. 1), S. 227.

10 Aus dem französischen Sprachraum müßte mit gleichem Gewicht noch hinzugefügt werden L. Bouyer. Vgl. den faszinierenden Rückblick auf seinen Weg und die umfassende Darstellung seiner Sicht von Theologie in dem aus Gesprächen mit G. Daix entstandenen Buch: L. Bouyer, Das Handwerk des Theologen. Einsiedeln 1980.

nach innen: Zuerst werden die äußeren Ereignisse seiner Berufung und seines Weges dargestellt, aber dann wird schließlich in diesem einen Satz das innere Ereignis blitzartig sichtbar, das in alledem geschah und alledem zugrunde liegt. Dieses innere Ereignis ist zugleich ganz persönlich und ganz objektiv. Es ist eigenste Erfahrung, und es sagt doch aus, was das Wesen des Christentums für einen jeden ist. Es wäre noch viel zu schwach ausgedrückt, wenn man es so erklären würde: Christ werden und Christ sein beruht auf Bekehrung, obwohl man mit einer solchen Aussage durchaus in die richtige Richtung zielt. Aber Bekehrung ist im paulinischen Sinn etwas sehr viel Radikaleres als etwa die Revision einiger Meinungen und Einstellungen. Sie ist ein Todesvorgang. Anders ausgedrückt: Sie ist ein Subjektwechsel. Das Ich hört auf, autonomes, in sich selbst stehendes Subjekt zu sein. Es wird sich selbst entrissen und in ein neues Subjekt eingefügt. Das Ich geht nicht einfach unter, aber es muß sich in der Tat einmal ganz fallen lassen, um sich dann in einem größeren Ich und zusammen mit diesem neu zu empfangen.

Der Grundgedanke, daß Bekehrung ein Preisgeben der alten isolierten Subjektivität des Ich und das Sichfinden in einer neuen Subjekteinheit ist, in der die Grenzen des Ich gesprengt sind und so die Berührung mit dem Grund aller Wirklichkeit möglich wird – dieser Grundgedanke kehrt in einem anderen Zusammenhang im Galaterbrief noch einmal mit neuen Akzenten wieder. Paulus verfolgt das Thema, ob der Mensch sich sozusagen selbst zu sich selber machen kann oder ob er sich sich schenken lassen muß, mit Hilfe des Gegensatzpaares von Gesetz und Verheißung. Dabei betont er sehr nachdrücklich, daß die Verheißung nur im Singular ergangen ist. Sie gilt nicht einer Menge nebeneinanderstehender Subjekte, sondern sie gilt »*dem* Samen Abrahams« in der Einzahl (Gal 3,16). Es gibt nur *einen* Verheißungsträger, und außerhalb davon ist die verworrene Welt der Selbstverwirklichung, in der die Menschen sich gegenseitig konkurrieren und Gott konkurrieren wollen, dabei aber nur an ihrer eigentlichen Hoffnung vorbeiarbeiten. Aber wie soll Verheißung Hoffnung sein, wenn sie nur für einen einzigen gilt? Die Antwort des Apostels lautet: »Ihr seid in Christus hineingetauft, ihr seid mit Christus umkleidet worden. Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, weder Knecht noch Freier, weder Mann noch Frau – denn ihr seid alle ein einziger in Christus Jesus. Wenn ihr aber Christi seid, so seid ihr Abrahams Same, Erben gemäß der Verheißung« (Gal 3,28). Es ist wichtig zu beachten, daß Paulus nicht etwa sagt: ihr seid eins, sondern er betont: ihr seid *einer*. Ihr seid ein neues, einziges Subjekt mit Christus geworden und so – durch die Subjektverschmelzung – im Raum der Verheißung.[11]

11 Zur Auslegung von Gal 2,20 H. Schlier, Der Brief an die Galater. Göttingen 1962, S. 101-104; F. Mußner, Der Galaterbrief. Freiburg 1974, S. 182-187. Beide Kommentare auch zu den übrigen hier angesprochenen Galater-Texten.

Dieser zweite Text ist wichtig, weil er den objektiven Gehalt deutlich macht, der in der ersten Formel »Ich, doch nicht mehr ich« zwar auch zugrunde liegt, aber für den Leser nicht so deutlich sichtbar ist. Den Subjektwechsel, um den es hier geht, kann jemand nicht aus eigenem vornehmen. Das wäre unlogisch und widersinnig. Dann bliebe er ja gerade wieder im »Werk«, in der unübersteiglichen Verschlossenheit des eigenen Subjekts. Der Subjektwechsel schließt ein Passivum ein, das Paulus mit Recht als Tod, als Beteiligung am Kreuzesgeschehen bezeichnet. Er kann einem nur von außen her, vom anderen her widerfahren. Weil die christliche Bekehrung die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich aufbricht, darum kann sie einem nur vom Nicht-Ich her gegeben werden und sich niemals in der bloßen Innerlichkeit des eigenen Entschlusses vollenden. Sie hat sakramentale Struktur. Das »Ich lebe, doch nicht mehr ich« beschreibt nicht eine private mystische Erfahrung, sondern umschreibt das Wesen der Taufe.[12] Es geht um einen sakramentalen, d. h. um einen ekklesialen Vorgang. Das Passiv des Christwerdens verlangt das Aktiv der handelnden Kirche, in der sich die Subjekteinheit der Glaubenden leibhaft und geschichtlich darstellt. Nur von hier aus kann man das paulinische Wort von der Kirche als dem »Leib Christi« angemessen begreifen. Es ist mit dem Christus-Anziehen bzw. Mit-Christus-überkleidet-Werden identisch, wobei dies neue Kleid, das die Christen zugleich verhüllt und freimacht, die neue Leiblichkeit, der Leib des auferstandenen Christus ist.

Wer von dieser Einsicht her Paulus liest, stößt immer wieder von den verschiedensten Seiten her auf die gleiche Grundeinsicht. In der Tauftheologie des Römerbriefes wird sie mit dem Gedanken der Überlieferung, d. h. mit den Inhalten des christlichen Erkennens und Bekennens verbunden. Taufe wird hier beschrieben als ein Übereignetwerden in den Typus der Lehre hinein; die subjektive Entsprechung zu diesem Vorgang der Übergabe in einen gemeinsamen Erkennensraum hinein ist ein vom Herzen her kommender Gehorsam (Röm 6,17).[13] Von einer nochmals anderen Seite her begegnet uns derselbe Gedanke im ersten Korintherbrief. Paulus entwickelt den der antiken Sozialphilosophie geläufigen Vergleich vom Leib und seinen Gliedern. Bei der Übertragung auf die Kirche folgt eine überraschende Wendung, die meist übersehen wird. Das führt dann zwangsläufig zu einer Mißdeutung der Grundlagen der paulinischen Ekklesiologie, die zwar Anleihen aus der damaligen Soziologie durchaus nicht verschmäht, aber von einer völlig anderen Grundkonzeption geleitet ist. Paulus sagt nämlich nicht: Wie es im Organismus viele zusammenwirkende Glieder gibt, so ist es auch in der Kirche. Das wäre ein rein soziologisches Kirchenmodell. In dem Augenblick, in dem er das antike

12 H. Schlier, a. a. O., S. 102.

13 H. Schlier, Der Römerbrief. Freiburg 1977, S. 207-210; E. Käsemann, An die Römer. Tübingen 1973, S. 171f.

Bild verläßt, verlegt er vielmehr den Gedanken auf eine ganz andere Ebene, indem er sagt: Wie es mit Leib und Gliedern ist, »so ist der Christus« (1 Kor 12,12). Das gegenübergestellte Subjekt ist nicht die Kirche, denn die ist nach Paulus überhaupt kein getrenntes und in sich selbst stehendes Subjekt. Das neue Subjekt ist vielmehr »der Christus« selbst, und die Kirche ist nichts anderes als der Raum dieser neuen Subjekteinheit, die damit viel mehr ist als bloße soziale Interaktion. Es handelt sich also um denselben christologischen Singular wie im Galaterbrief, der auch hier auf das Sakrament verweist, diesmal allerdings auf die Eucharistie, deren Wesen Paulus zwei Kapitel zuvor in dem kühnen Satz umschreibt: »Weil es ein Brot ist, darum sind die vielen ein Leib« (10,17). »Ein Leib« – das dürfen wir gemäß der biblischen Bedeutung von *Soma* sehr wohl auch mit »ein Subjekt« übersetzen, wenn wir dabei die Leiblichkeit und die Geschichtlichkeit dieses Subjekts mithören.

Bevor wir uns der Frage stellen, was denn dies alles nun eigentlich mit der Theologie zu tun habe, möchte ich wenigstens im Vorbeigehen andeuten, wie sich derselbe Sachverhalt im Johannes-Evangelium spiegelt. Wenn nämlich Paulus vor allem von der Frage nach dem Glauben und dem ihm zugehörenden Bekenntnis bewegt ist, so stellt Johannes sehr nachdrücklich die Frage des rechten Verstehens. Beiden geht es freilich dabei zuletzt um die Wahrheit unseres Seins. Johannes sieht sich der Tatsache ausgesetzt, daß alles bloß empirische – wir würden sagen: bloß historische – Reden von Jesus in einem geradezu absurden Knäuel von Mißverständnissen haften bleibt. Die Frage, wer Jesus sei, reduziert sich dabei auf die Frage, woher er denn eigentlich komme. Wir stehen hier schon vor dem typisch historistischen Mißverständnis, welches glaubt, einen Sachverhalt dadurch erklärt zu haben, daß man seinen Entstehungsprozeß analysiert. Für Johannes ist dies ein grober Irrtum. Wenn man aber Jesus nicht durch die Klärung seiner Herkunft, durch die Rückführung auf Historie wirklich kennenlernen kann, wie dann? Johannes gibt darauf eine Antwort, die dem modernen Denken zunächst mythologisch erscheinen muß. Er sagt: Nur der Paraklet kann ihn bekanntmachen, der Geist, der der Geist des Vaters und des Sohnes selber ist. Man kann jemand nur durch sich selbst verstehen. Wenn man näher zuhört, sieht man bald, daß der Verweis auf die Pneumatologie Einweisung in die Ekklesiologie ist und daß es sich dabei um einen genau umschriebenen Verstehensvorgang handelt. Denn wie wirkt der Geist? Zunächst einmal dadurch, daß er Erinnern gibt, ein Erinnern, in dem sich das einzelne zusammenfügt zur Ganzheit, die dem vorher unverstandenen einzelnen seine rechte Bedeutung verleiht. Des weiteren kennzeichnet ihn das Hören: Er spricht nicht aus sich selbst, er hört und lehrt hören; d. h., er fügt nicht hinzu, sondern er führt in das Wort hinein, das im Hören Licht wird. Er vergewaltigt nicht, sondern er läßt das Gegenüber zur Sprache kommen und in mich hereintreten. Und darin liegt dann schon das Weitere: Er wirkt einen Raum des Hörens und des Erinnerns, ein »Wir«, das bei Johannes Kirche als

Stätte der Erkenntnis umschreibt. Nur in diesem Wir der Teilhabe am Ursprung, nur durch Teilhabe überhaupt geschieht Verstehen. Bultmann hat das sehr schön verdeutlicht, wenn er über das Zeugnis des Geistes nach Johannes sagt: »Es ist ›Wiederholung‹, Erinnerung im Licht der gegenwärtigen Gemeinschaft mit ihm.«[14]

Bekehrung, Glauben und Denken

Obgleich dies Ganze zunächst von unseren gängigen Fragen nach dem Begriff und nach den Methoden der Theologie ziemlich weit entfernt ist, beginnen sich doch wohl die Zusammenhänge allmählich abzuzeichnen. Fangen wir mit einer scheinbaren Banalität an: Theologie setzt Glauben voraus. Sie lebt von dem Paradox einer Verbindung von Glaube und Wissenschaft. Wer dieses Paradox aufheben will, hebt die Theologie auf und sollte den Mut haben, dies auch zu sagen. Wer es aber grundsätzlich annimmt, muß auch die Spannungen annehmen, die in dieser Paradoxie liegen. In ihr kommt die besondere Art des christlichen Anspruchs auf Wahrheit, das eigentliche Wesen des Christentums im Ganzen der Religionsgeschichte zum Vorschein. Denn das Phänomen Theologie im strengen Sinn des Wortes ist ein ausschließlich christliches Phänomen, das es anderwärts so nicht gibt. Darin wird vorausgesetzt, daß es im Glauben um Wahrheit geht, d. h. um Erkenntnis, die sich nicht nur auf das Funktionieren irgendwelcher Dinge bezieht, sondern auf die Wahrheit unseres Seins selbst; also darum geht, wie wir sein müssen, damit wir recht sind. Es wird vorausgesetzt, daß diese Wahrheit erst im Glauben zugänglich werde; daß der Glaube ein uns geschenkter neuer Anfang des Denkens ist, den wir nicht aus uns selbst setzen oder ersetzen können. Aber es wird zugleich vorausgesetzt, daß diese Wahrheit dann unser ganzes Sein erhellt und darum auch unseren Intellekt anspricht, von ihm verstanden werden will. Es wird vorausgesetzt, daß diese Wahrheit sich als Wahrheit an die Vernunft richtet, von ihr gedacht werden muß, um dem Menschen zu eigen zu werden und ihre volle Kraft zu entfalten. Während der Mythos in Griechenland wie in Indien nur vielfältige Bilder des immer ungreifbar bleibenden Wahren ausbreiten will, ist der Glaube an Christus in seinen grundlegenden Aussagen nicht austauschbar. Er hebt zwar die grundsätzliche Grenze des Menschen gegenüber der Wahrheit nicht auf, d. h., er beseitigt nicht das Gesetz der Analogie, aber die Analogie ist etwas anderes als die Metapher. Sie steht immer der Erweiterung und der Vertiefung offen, aber sie sagt in der Grenze

14 R. Bultmann, Das Evangelium nach Johannes. Göttingen 1957[15], S. 427; vgl. zu dem über Johannes hier Ausgeführten den schönen Beitrag von H. Schlier, Der Heilige Geist als Interpret nach dem Johannesevangelium. In: Der Geist und die Kirche (s. o. Anm. 1), S. 165-178.

des Menschlichen die Wahrheit selber aus. Insofern gehört Rationalität zum Wesen des Christentums, und zwar in einer Weise, wie sie von anderen Religionen nicht beansprucht wird. Wer ihren Gang unterdrückte, würde sich einer unverzichtbaren Dimension des Glaubens entgegenstellen. Darin liegt die Grenze, die das Lehramt der Kirche in seiner Zuordnung zur Theologie beachten muß.

Aber zunächst müssen wir den Gedanken zu Ende führen, der sich von Paulus und von Johannes her abzeichnete. Wir können jetzt sagen: Zur Theologie gehört Glauben, und zur Theologie gehört Denken. Das Fehlen des einen wie des anderen würde sie auflösen. Das bedeutet: Theologie setzt einen neuen Anfang im Denken voraus, der nicht Produkt unserer eigenen Reflexion ist, sondern aus der Begegnung mit einem Wort kommt, das uns immer vorangeht.[15] Diesen neuen Anfang anzunehmen, nennen wir »Bekehrung«. Weil es Theologie ohne Glaube nicht gibt, gibt es sie nicht ohne Bekehrung. Bekehrung kann viele Formen haben. Sie muß nicht immer in einem punktuellen Ereignis geschehen wie bei Augustinus oder bei Pascal, bei Newman oder bei Guardini. Aber in irgendeiner Form muß dieses Ja zu diesem neuen Anfang bewußt übernommen, muß die Wende vom Ich zum Nicht-mehr-Ich vollzogen sein. Es leuchtet von daher wohl ohne weiteres ein, daß die Chance zu schöpferischer Theologie um so größer ist, je mehr Glaube wirklich zur Erfahrung wurde; je mehr die Bekehrung in einem schmerzhaften Prozeß der Verwandlung innere Evidenz erhielt; je mehr sie als der unerläßliche Weg erkannt wurde, in die Wahrheit des eigenen Seins vorzudringen. Deswegen kann sich an den Bekehrten immer wieder der Weg zum Glauben orientieren; deswegen helfen sie uns am meisten darin, die Vernunft der Hoffnung zu erkennen und zu bezeugen, die in uns ist (vgl. 1 Petr 3,15). Der Zusammenhang von Theologie und Heiligkeit ist daher nicht irgendein sentimentales oder pietistisches Gerede, sondern folgt aus der Logik der Sache und bestätigt sich die ganze Geschichte hindurch. Athanasius ist nicht denkbar ohne die neue Christuserfahrung des Mönchsvaters Antonius;[16] Augustinus nicht ohne die Passion seines Weges zur christlichen Radikalität; Bonaventura und die franziskanische Theologie des 13. Jahrhunderts nicht ohne die ungeheure neue Vergegenwärtigung Christi in der Gestalt des heiligen Franz von Assisi; Thomas von Aquin nicht ohne den Durchbruch zum Evangelium und zur Evangelisation bei Dominikus, und so könnte man

15 Dies hat R. Guardini sehr nachdrücklich herausgestellt in seinem kleinen Buch: Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament (Herderbücherei 1962), S. 138-141.

16 Sehr erhellend dazu J. Roldanus. Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius. In: Theol. Phil. 58 (1983), S. 194-216.

fortfahren, die ganze Geschichte der Theologie hindurch. Die bloße Rationalität reicht noch nicht aus, um große christliche Theologie hervorzubringen: Im Grunde bleiben selbst so herausragende Gestalten, wie Ritschl, Jülicher, Harnack, aus dem Abstand späterer Generationen gelesen, theologisch seltsam leer. Umgekehrt kann natürlich eine ängstlich in sich verschlossene Frömmigkeit nicht zu einer Aussage führen, in der Glaube neue Evidenz empfängt und so wieder Botschaft über seine Grenzen hinaus an die nach Wahrheit suchenden Menschen wird.

Der ekklesiale Charakter der Bekehrung und seine Konsequenzen für die Theologie

In diesen Überlegungen ist ein weiterer Schritt schon angelegt. Glaube verlangt Bekehrung, so sagten wir. Bekehrung aber ist ein Akt des Gehorsams gegenüber dem, was mir vorausgeht und was nicht aus mir selber kommt. Und dieser Gehorsam bleibt, weil dieses Vorausgehende nicht durch Erkenntnis zu einem Bestandteil meines eigenen Denkens wird, sondern umgekehrt ich mich ihm zueigne, es immer über mir bleibt. Für den Christen ist dieses Vorausgehende kein »Es«, sondern ein »Er«, besser: ein Du. Es ist Christus, das fleischgewordene Wort. Er ist der neue Anfang, von dem her wir denken. Er ist das neue Ich, in dem die Grenze der Subjektivität, die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt aufgesprengt werden, so daß ich sagen kann: ich, doch nicht mehr ich.

Von diesem Punkt aus eröffnen sich nun Ausblicke nach verschiedenen Seiten. Ich versuche nur, sie ganz kurz anzudeuten. Zunächst ist der Wir-Charakter dieses Vorgangs evident. Die Bekehrung führt nicht in ein Privatverhältnis mit Jesus, das dann im Grunde wieder nur ein Selbstgespräch bliebe. Sie ist Übereignung an den Typus der Lehre, wie Paulus sagt; Eintreten in das Wir der Kirche, das wir bei Johannes gefunden haben. Nur so ist der Gehorsam konkret, der der Wahrheit gebührt. Vor allem Guardini hat diesen Kern seiner Bekehrungserfahrung immer wieder dargestellt, der die Mitte seiner Theologie und ein Neuanfang in der Theologie nach dem Scheitern des liberalen Modells geworden ist. Sein Bekehrungswort, das ihm zur Wende des Lebens wurde, war Mt 10,39 gewesen: »Wer sein Leben finden will (wer sich selbst verwirklichen will), wird es verlieren, und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden.« Nach allen Vergeblichkeiten der Selbstverwirklichung hatte sich ihm dieses Wort mit einer untrüglichen menschlichen Evidenz in seine Seele gebrannt. Man muß sich verlieren, um zu sich zu kommen. Aber wohin? Gewiß nicht ins Irgendwo. Ein solches Verlieren kann nur *einen* angemessenen Adressaten haben: Gott. Aber wo ist Gott? Guardinis Erfahrung lautet: »Den ›frei zugänglichen Gott‹ gibt es nicht. Gegenüber dem Anspruch des autonomen Gott-Suchens . . . ist Er der Unbe-

kannte, der ›in unzugänglichem Lichte wohnt‹ (1 Tim 6,16).«[17] Nur der konkrete Gott kann anderes sein als eine neue Projektion des eigenen Selbst. Nur die Nachfolge Christi ist der Weg des Sich-Verlierens, der ans Ziel führt. Aber auch hier steht nochmals eine Frage auf: Welches Jesusbild ist mehr als Bild? Wo finde ich ihn wirklich, ihn und nicht nur Gedanken über ihn? Guardini weist auf die Vielzahl der Christusbilder hin und stellt fest: »Eine eindringendere Beschäftigung aber sieht wieder jene beunruhigende Ähnlichkeit der verschiedenen Christusbilder mit jeweils dem, der sie entworfen hat. Oft ist es, als seien diese Christusgestalten die idealisierten Selbstporträts derer, die sie gedacht haben.«[18] Und die Antwort? Der, der Fleisch geworden ist, ist Fleisch geblieben. Er ist konkret. »Von der Kirche Christi her ergeht an den einzelnen immer aufs neue die Aufforderung, die eigene Seele zu geben, damit sie in ihrer Neuheit und Eigentlichkeit wieder empfangen werde.«[19] Der Gehorsam gegen die Kirche ist die Konkretheit unseres Gehorsams. Die Kirche ist das neue und größere Subjekt, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart, Subjekt und Objekt berühren. Sie ist unsere Gleichzeitigkeit mit Christus: Eine andere gibt es nicht.[20]

Das Stichwort Inkarnation eröffnet weitere Einsichten, die Heinrich Schlier in seinem Konversionsbericht eingehend entfaltet hat.[21] Ich kann sie hier nur noch andeuten: Da ist zunächst der Zusammenhang von Tradition und lebendiger Überlieferung. Da ist im Zusammenhang damit die apostolische Vollmacht, die das Wort der Überlieferung deutet und ihm seine Eindeutigkeit gibt. Da ist schließlich die endgültige Entschiedenheit Gottes für uns. Von ihr her gibt es »nach dem Neuen Testament . . . das Faktum, daß der Glaube sich in konkreten Sätzen fixiert, die vom Glauben konkrete Anerkennung ihrer Wahrheit verlangen«.[22] Weil es so ist, konnte Schlier sagen, daß er auf einem streng protestantischen Weg – nämlich *sola scriptura* – katholisch geworden sei. Wer ihm Freund sein durfte, weiß, daß er nichts von der Größe des protestantischen Erbes verloren, sondern es nur zu seiner ganzen Konsequenz gebracht hatte.

---

17 Das Bekehrungserlebnis ist geschildert in: Berichte über mein Leben (s. o. Anm. 5), S. 71ff. Auf die Stelle Mt 10,39 kam Guardini immer wieder zurück, wie H. B. Gerl, a. a. O. (s. o. Anm. 6), gezeigt hat (44f.); er hat sie in seinem letzten Buch: Die Kirche des Herrn (Würzburg 1965) noch einmal beeindruckend ausgelegt; dort S. 62 das hier angeführte Zitat.

18 Die Kirche des Herrn, S. 63.

19 Ebd., S. 64.

20 Vgl. ebd., S. 67-70.

21 H. Schlier, Kurze Rechenschaft, wieder veröffentlicht in: Der Geist und die Kirche (s. Anm. 1), S. 270-289.

22 Ebd., S. 279.

Ich breche an dieser Stelle den Gang meiner Überlegungen ab, weil das Entscheidende wohl deutlich geworden ist: Kirche ist für die Theologie keine wissenschaftsfremde Instanz, sondern ihr Existenzgrund und die Bedingung ihrer Möglichkeit. Und Kirche wiederum ist nicht ein abstraktes Prinzip, sondern ein lebendiges Subjekt und konkreter Inhalt. Dieses Subjekt ist seinem Wesen nach größer als jede einzelne Person, ja als jede einzelne Generation. Glaube ist immer Teilhabe an einem Ganzen und gerade darin Führung ins Weite. Aber die Kirche ist auch nicht ein ungreifbarer geistiger Raum, in dem sich jeder das Seinige aussuchen könnte. Sie ist konkret, im verbindlichen Wort des Glaubens. Und sie ist lebendige Stimme, die in den Organen des Glaubens spricht.[23]

Glaube, Verkündigung und Theologie

Es ist nicht notwendig, die daraus folgende Theorie des Lehramts und seiner Formen hier im einzelnen zu entfalten; darüber ist oft genug gesprochen worden. Aber einigen konkreten Fragen müssen wir uns noch stellen, die in diesem Zusammenhang immer wieder auftreten. Denn die Probleme liegen im Konkreten. Es ist gar nicht schwer, in der Theorie anzuerkennen, daß Theologie von ihrem Wesen her kirchlich ist; daß Kirche nicht nur ein organisatorischer Rahmen, sondern ihr innerer Grund und ihre unmittelbare Quelle ist; daß Kirche folglich nicht inhaltlich inkompetent und theologisch stumm sein kann, sondern eine lebendige Stimme haben muß: die Fähigkeit, in einer Weise zu sprechen, die auch für den Theologen verbindlich ist. Freilich drängt sich hier noch einmal ein Fluchtweg aus solcher Konkretheit auf, der heute zusehends Fürsprecher findet. Der Kirche, so sagt man, ist das Hirtenamt gegeben; sie verkündigt für die Gläubigen, aber sie lehrt nicht für die Theologen. Aber eine solche Trennung von Verkündigung und Lehre ist dem Wesen des biblischen Wortes zutiefst entgegengesetzt. Sie wiederholt nur jene Teilung von Psychikern und Gnostikern, mit der schon die sogenannte Gnosis des Altertums sich einen Freiraum zu verschaffen gesucht hatte, der sie in Wirklichkeit aus der Kirche und aus dem Glauben hinausführte. Denn diese Teilung setzt das heidnische Verhältnis von Mythos und Philosophie, von religiösem Symbolismus und aufgeklärter Vernunft voraus, der die christliche Religionskritik entgegengetreten war, die als solche gerade auch Kritik eines religiösen Klassendenkens gewesen ist. Sie hat die Emanzipation der Einfachen vollzogen und auch ihnen die Fähigkeit zugesprochen, im wahren Sinn des Wortes Philosophen zu sein, d.h. das Eigentliche des

23 Den Gedanken der Kirche als Subjekt der Theologie hat R. Guardini eingehend in seiner Bonner Antrittsvorlesung entfaltet: Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie. In: Auf dem Wege. Versuche. Mainz 1923.

Menschseins zu begreifen, so gut oder sogar besser als die Gelehrten. Die Worte Jesu über den Unverstand der Weisen und das Verstehen der Kleinen (besonders Mt 11,25 par) sind genau diesem Sachverhalt zugeordnet: Sie begründen das Christentum als eine Volksreligion, als einen Glauben, in dem es kein Zweiklassensystem gibt.

Und in der Tat: Die Verkündigung in der Predigt lehrt verbindlich; das ist ihr Wesen. Denn sie schlägt nicht irgendwelche Freizeitbeschäftigungen oder eine Art von religiöser Unterhaltung vor. Sie will dem Menschen sagen, wer er ist und was er tun muß, um er selbst zu sein. Sie will ihm die Wahrheit seiner selbst erschließen, d. h. das, worauf er leben und wofür er sterben kann. Für austauschbare Mythen stirbt man nicht; wenn der eine aus irgendeinem Grund zu Schwierigkeiten führt, kann man statt dessen einen anderen wählen. Und von Hypothesen kann man nicht leben; denn das Leben selbst ist keine Hypothese, sondern unwiederholbare Wirklichkeit, auf der das Schicksal einer Ewigkeit steht.[24] Wie aber sollte die Kirche verbindlich lehren, wenn diese Lehre gleichzeitig für die Theologen unverbindlich bliebe? Das Wesen des Lehramtes besteht eben darin, daß die Verkündigung des Glaubens auch für die Theologie der gültige Maßstab ist: Gerade diese Verkündigung ist ja der Gegenstand ihrer Reflexion. Insofern ist der Glaube der Einfachen nicht so etwas wie eine auf Laienmaße heruntergeschraubte Theologie, nicht so etwas wie »Platonismus für das Volk«, sondern die Verhältnisbestimmung ist genau umgekehrt: Die Verkündigung ist das Maß der Theologie und nicht die Theologie das Maß der Verkündigung. Dieser Vorrang des einfachen Glaubens entspricht übrigens durchaus auch einer grundlegenden anthropologischen Ordnung: Die großen Dinge des Menschseins werden in einer einfachen Wahrnehmung erfaßt, die grundsätzlich jedem zugänglich ist und die in der Reflexion nie ganz eingeholt wird. Man könnte – etwas salopp – sagen: Der Schöpfer ist sozusagen durchaus demokratisch vorgegangen. Zwar ist es nicht allen Menschen gegeben, theologische Wissenschaft zu betreiben; aber der Zugang zu den großen Grunderkenntnissen steht jedem offen. In diesem Sinn hat das Lehramt so etwas wie demokratischen Charakter: Es verteidigt den gemeinsamen Glauben, in dem es keinen Rangunterschied zwischen Gelehrten und Einfachen gibt. Es ist schon richtig, daß die Kirche in ihrem Hirtenamt zur Verkündigung ermächtigt ist und nicht zu theologisch-wissenschaftlicher Lehre. Aber eben das Verkündigungsamt ist das Lehramt auch für die Theologie.

Damit ist ein Teil der Frage schon abgefangen, die sich vorhin ankündigte. Wir hatten gesagt: Lehramt in der Theorie anzunehmen, ist nicht schwer.

---

24 Eine glänzende Analyse der Zivilisation der Hypothese bietet R. Spaemann, Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins. In dieser Zeitschrift 3/79, S. 251-270, bes. 264 bis 268.

Aber sobald es praktisch wird, erhebt sich eine schwerwiegende Befürchtung: Wird da nicht die Bewegungsfreiheit des Denkens in ungebührlicher Weise eingeengt? Entsteht da nicht notwendig eine kleinliche Überwachung, die großem Denken den Atemraum nimmt? Muß man nicht fürchten, daß die Kirche über den Verkündigungsrahmen hinaus auch in das eigentlich wissenschaftliche Geschäft eingreift und so sich vergreift? Diese Fragen sind ernst zu nehmen. Deswegen ist es richtig, nach Ordnungen im Verhältnis zwischen Theologie und Lehramt zu suchen, die der eigenen Verantwortung der Theologie ihren gebührenden Raum sichern. Aber so berechtigt das ist, so muß man auch die Grenze solcher Fragestellungen im Auge behalten. Man arbeitet eigentlich schon an einer falschen Konstruktion der Theologie, wenn man Kirchlichkeit nur als Fessel sieht. Das war die Einsicht, die Guardini in der Begegnung mit seinen persönlich orthodoxen, wissenschaftlich dem Liberalismus nacheifernden Lehrern aufgegangen war und die ihn zu einem radikal neuen Anfang führte: Wenn Theologie ihr Eigentliches nur als Hindernis ansieht, wie soll sie dann fruchtbar werden können? Man muß Kirche und Dogma als gebende Kraft, nicht als Fessel ins theologische Kalkül setzen. Und in der Tat, erst diese »gebende Kraft« eröffnet der Theologie ihre großen Perspektiven.[25] Sehen wir es uns am Beispiel der Exegese an, die noch heute als das klassische Exempel dafür gilt, daß Kirche für den Theologen nur hinderlich sei. Aber was erreicht eine Exegese, die sich von der Kirche emanzipiert, eigentlich? In welcher Freiheit steht sie dann? Sie wird zum Antiquariat. Sie erforscht nur Gewesenes und stellt wechselnde Hypothesen über die Herkunft der einzelnen Texte wie über deren Verhältnis zur historischen Wirklichkeit auf. Diese Hypothesen interessieren uns nur deshalb mehr als andere literarische Theorien, weil noch immer die Kirche da ist und behauptet, daß diese Bücher nicht nur Gewesenes bezeugen, sondern von dem sprechen, was wahr *ist*. Die Sache wird übrigens auch dann nicht besser, wenn man die Bibel mit Privatphilosophien zu aktualisieren versucht, denn da gibt es bessere Philosophen, die uns trotzdem kaltlassen. Aber wie spannend wird Exegese, wenn sie wagt, Bibel als Ganzheit und als Einheit zu lesen. Wenn sie dem einigen Subjekt des Gottesvolkes und durch es hindurch gar dem Subjekt Gott selbst entstammt, dann spricht sie von Gegenwart. Und dann werden auch die Erkenntnisse über die Verschiedenheit ihrer historischen Konstellationen fruchtbar: Die Einheit muß dann in dieser Verschiedenheit entdeckt werden; die Verschiedenheit wird zum Reichtum der Einheit. Hier ist den Hypothesen, der Anstrengung historischen Erkennens ein weiter Spielraum geboten mit der einzigen Grenze, daß dabei nicht die Einheit des Ganzen zerstört werde, die auf einer anderen Ebene liegt als das sozusagen Handwerkli-

25 Vgl. Berichte über mein Leben, S. 86 u. ö.

che der verschiedenen Texte. Sie liegt auf einer anderen Ebene, aber sie gehört doch zur literarischen Wirklichkeit der Bibel selbst.

Und noch ein Beispiel möchte ich kurz andeuten: Als die neutestamentliche Kritik anfing, uns die verschiedenen Schichten des Christuszeugnisses aufzudecken, öffneten sich Perspektiven, aus denen wir Jesus neu sehen und bisher Unbedachtes von ihm erfahren konnten. Aber wo man beginnt, diese Schichten voneinander zu trennen und die Wahrheit mit dem hypothetischen Entstehungsalter zu identifizieren, wird das Christusbild immer ärmer, und am Ende bleiben nur noch ein paar Hypothesen übrig. Wie aufregend und schön wäre es, einmal wieder den Jesus zu suchen, den nicht diese oder jene vermutete Quelle beschreibt, sondern das wirkliche Neue Testament selbst. Und hier tritt etwas Unerwartetes in Erscheinung: Das Zerteilen der Bibel hat zu einer neuen Art von Allegorese geführt. Man liest nicht mehr den Text, sondern die vermuteten Erfahrungen vermuteter Gemeinden und schafft so eine oft höchst abenteuerliche allegorische Auslegung, mit der man am Ende lediglich sich selbst bestätigt. Lange Zeit schien es, als zwinge das Lehramt, d. h. die Glaubensverkündigung der Kirche, zu einer dogmatischen Überlagerung des biblischen Textes und hindere seine ruhige historische Auslegung. Heute zeigt sich, daß nur die Verankerung im Glauben der Kirche den historischen Ernst des Textes schützt und eine Wörtlichkeit ermöglicht, die nicht Fundamentalismus ist. Denn ohne das lebendige Subjekt muß man entweder den Buchstaben verabsolutieren, oder er entschwindet ins Unbestimmte.

So bestätigt sich hier noch einmal, was wir vorhin schon sahen, als wir den Zusammenhang von Bekehrung, Glaube und Theologie bedachten: Die fruchtbaren Neuanfänge der Theologie sind nie aus der Loslösung von der Kirche, sondern immer aus einer neuen Zuwendung zu ihr erwachsen. Die Abwendung von ihr hat stets das theologische Denken verarmt und verflacht. Der große Aufbruch der Theologie zwischen den Weltkriegen, der das Zweite Vatikanum ermöglicht hat, bezeugt diesen Zusammenhang in unserem Jahrhundert noch einmal eindringlich. Das soll nun keineswegs auf eine Art Apotheose des Lehramtes hinauslaufen. Die Gefahr engherziger und kleinlicher Überwachung ist kein Fantasiegebilde: Die Geschichte des modernistischen Streites zeigt das, auch wenn die gegenwärtig verbreiteten Pauschalurteile einseitig sind und dem Ernst der Frage nicht gerecht werden können. Eine Abdankung des Lehramtes und der Lehrzucht wäre freilich genauso wenig eine Antwort auf diese Frage wie das Bestreiten der Probleme.

Lassen Sie mich in diesem Zusammenhang noch einmal auf Heinrich Schlier zurückkommen, dessen theologische Reden aus den Jahren 1935 und 1936 zunächst stellvertretend stehen für das gläubige Ringen evangelischer Christen um die Wahrung der christlichen Identität gegen den Zugriff der totalitären Macht. Sie markieren aber darüber hinaus jenen Mut des Theologen, der die Pseudo-Theologie ihrer Unwahrheit überführt und den falschen

Mut der häretischen Verfremdung des Glaubens in die Schranken weist. Angesichts einer Situation, in der die amtlichen Organe der Kirche noch weitgehend schwiegen und in ihrer Furcht und Halbherzigkeit dem Mißbrauch des Christlichen offene Bahn ließen, wandte er sich direkt an die Studenten der Theologie und sagte zu ihnen: ». . . Überlegen Sie einen Augenblick, was besser ist: daß die Kirche in geordneter Weise und nach reifer Überlegung einem Theologen das Lehramt wegen falscher Lehre wieder abnimmt oder daß der einzelne in unverbindlicher Weise diesen oder jenen einen falschen Lehrer nennt und vor ihm warnt. Man darf ja doch nicht meinen, daß das Verurteilen aufhöre, wenn man jeden nach Gutdünken urteilen läßt. Hier ist konsequent nur die liberale Ansicht, daß es so etwas wie eine Entscheidung über die Wahrheit einer Lehre überhaupt nicht gibt, und deshalb jede Lehre ein bißchen wahr und alle Lehre in der Kirche zu dulden sei. Aber diese Ansicht teilen wir nicht. Denn sie leugnet, daß Gott wirklich unter uns entschieden hat.«[26]

Von heute aus gesehen ist es leicht zu sagen, daß es damals wirklich um die Frage ging, ob Kirche weiterhin das Evangelium Christi verkünde oder zum Werkzeug des Antichrist werde. Es ist leicht zu sagen, daß auch scheinbare Liberalität in Wirklichkeit der Sache des Antichrist diente. Aber im geschichtlichen Augenblick, in dem der Mensch handeln muß, gibt es immer tausenderlei Für und Wider. Es gibt keinen geometrischen Beweis, der die Entscheidung überflüssig machen würde. Die Evidenz des Glaubens ist nicht diejenige der Geometrie; sie kann immer wieder dialektisch überspielt werden. Gerade weil es so ist, gibt es den Auftrag des apostolischen Amtes, das nach sorgfältiger Überprüfung die eigene Evidenz des Glaubens in die Form der Entscheidung bringt. Es ist zweifellos wichtig, Rechtsformen zu finden, die die sachgemäße Autonomie des wissenschaftlichen Denkens in ihren Grenzen schützen und den nötigen Freiraum des wissenschaftlichen Disputs sicherstellen. Aber die Freiheit des einzelnen Lehrenden ist nicht das einzige und auch nicht das höchste Rechtsgut, das hier zu wahren ist. Zu der Frage nach der Ordnung der Güter in der neutestamentlichen Gemeinde gibt es ein unerbittliches Herrenwort, dessen Ernst sich die Kirche nicht entziehen kann: »Wer einem von den Kleinen, die da glauben, Ärgernis gibt, für den wäre es besser, wenn er mit einem Mühlstein um den Hals ins Meer geworfen

26 So in dem 1936 auf der Tagung der rheinischen Theologiestudenten gehaltenen Referat: Die Kirchliche Verantwortung des Theologiestudenten. In: Der Geist und die Kirche, S. 225-240; Zitat 232. Schlier hat den hier zuerst geäußerten Gedanken der Entschiedenheit im Streit der Nachkonzilszeit wieder aufgenommen und systematisch entfaltet in seinem grundlegenden Beitrag: Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen (1970). In: ders., Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III. Freiburg 1971, S. 297-320.

würde« (Mk 9,42). Bei den »Kleinen« dieses Verses geht es nicht um Kinder, sondern dies ist der Name, unter dem in der Sprache Jesu seine Jünger, die künftigen Christen erscheinen. Und mit dem Ärgernis, das sie bedroht, sind nicht sexuelle Verführungen gemeint, sondern der Anstoß, der zum Verlust des Glaubens führt. »Ärgernis geben« heißt nach der Erkenntnis der heutigen Exegese »irremachen am Glauben« und damit »um das ewige Heil bringen«.[27] Das erstrangige Gut, für das die Kirche Verantwortung trägt, ist der Glaube der Einfachen. Die Ehrfurcht davor muß innerer Maßstab auch aller theologischen Lehre sein. Dessen muß sich bewußt sein, wer nicht bloß private Forschung treibt, sondern im Namen der Kirche lehrt. Diesen Auftrag zu übernehmen und nicht im eigenen Namen, sondern im Namen des gemeinsamen Subjekts Kirche zu sprechen, schließt eine Verpflichtung ein, mit der der einzelne sich selbst Grenzen auferlegt. Denn ihm wird damit ja auch eine Autorität übertragen, die er als privater Gelehrter und ohne das Vertrauen der Menschen zum Wort der Kirche nicht hätte. Mit der Autorität ist ihm eine Macht gegeben, die Verantwortung ist, weil sie nicht aus eigenem kommt, sondern auf der Sendung beruht – auf dem Namen der Kirche, in dem einer nun sprechen darf. Wer im Zusammenhang kirchlicher Lehrzucht von Machtmißbrauch spricht, denkt heute im allgemeinen nur an den Machtmißbrauch durch das kirchliche Amt, den es zweifellos geben kann. Aber man vergißt meistens, daß es auch den Mißbrauch der durch die Sendung übertragenen Macht gibt, bei dem für ein bloß privates Wort die Bereitschaft des Hörens und Vertrauens ausgenutzt wird, die auch heute noch dem Wort der Kirche entgegengebracht wird. Die kirchliche Autorität tritt in den Dienst des Mißbrauches der Macht, wo sie ihn ruhig gewähren läßt und damit ihre Autorität dort zur Verfügung stellt, wo sie ihr gar nicht gegeben ist. Die Sorge um den Glauben der Kleinen muß für sie wichtiger sein als die Furcht vor dem Widerspruch der Großen.

An dieser Stelle will ich abbrechen, weil die Einzelfragen, wie nun die Sicherung der verschiedenen Rechtsgüter praktisch am besten ins Werk zu setzen sei, in Anwendungsprobleme hineinführen, die hier nicht diskutiert werden können. Wo aber alle sich vom Gewissen leiten lassen und aus dem gemeinsamen Grundakt der Bekehrung zum Herrn handeln, kann es keine unlösbaren Schwierigkeiten geben, auch wenn Konflikte nie ganz fehlen werden. Um Theologie und Kirche wird es um so besser stehen, je mehr alle Seiten aus ihrer Bindung an den Herrn heraus denken und handeln; je mehr jeder einzelne wie Paulus sagen kann: ich, doch nicht mehr ich . . .

27 Siehe R. Pesch, Das Markusevangelium II. Freiburg 1977, S. 114, mit Hinweis auf G. Stählin, ThWNT VII, Sp. 351 (σκάνδαλον κτλ.).

Versuchung und Größe der Theologie

Lassen Sie mich mit einem kleinen Erlebnis schließen, in dem diese Fragen für mich anschauliche Gestalt gewonnen haben. Anläßlich eines Vortrags, den ich in Süditalien zu halten hatte, konnte ich im vergangenen Herbst die herrliche romanische Kathedrale des kleinen apulischen Städtchens Troia besuchen. In ihr fesselte mich vor allem ein aus dem Jahr 1158 datiertes, etwas rätselhaftes Relief auf der Kanzel. Ein Freund hatte schon lange zuvor meine Aufmerksamkeit dafür geweckt, weil sich nach seiner Auslegung darauf eine allegorische Darstellung der Theologie befinde, die eine wahre *laus theologiae* – eine Rühmung der Theologie in der Kirche und für die Kirche bedeute. Dieses Relief zeigt drei Tiere, in deren gegenseitiger Zuordnung der Künstler offenbar die Lage der Kirche seiner Zeit darstellen wollte. Zuunterst sieht man ein Lamm, auf das sich gierig ein gewaltiger Löwe gestürzt hat. Er hält es in seinen mächtigen Pranken und mit seinen Zähnen fest. Der Körper des Lämmchens ist schon aufgerissen. Man sieht die Knochen und sieht, daß schon Stücke weggefressen sind. Nur der unendlich traurige Blick des Tieres vergewissert den Zuschauer, daß das halbzerfetzte Lamm noch lebt. Gegenüber der Ohnmacht des Lammes ist der Löwe Ausdruck brutaler Gewalt, der das Lamm nichts entgegensetzen kann als seine hilflose Angst. Es ist klar, daß das Lamm die Kirche oder besser: den Glauben der Kirche und in der Kirche bedeutet. So haben wir es in der Skulptur mit einer Art von »Bericht über die Lage des Glaubens« zu tun, der höchst pessimistisch zu sein scheint: Die eigentliche Kirche, die Kirche des Glaubens, die scheint schon halb aufgefressen von dem Löwen der Macht, in dessen Pranken sie steckt. Sie kann nur noch in wehrloser Trauer ihr Schicksal erleiden. Aber die Skulptur, die das menschlich Aussichtslose der Lage der Kirche mit dem gebührenden Realismus schildert, ist auch Ausdruck der Hoffnung, die um die Unbesiegbarkeit des Glaubens weiß. Diese Hoffnung stellt sich auf merkwürdige Weise dar: Auf den Löwen stürzt sich ein drittes Tier, ein kleiner weißer Hund. Von seinen Kräften her scheint er dem Löwen gegenüber ganz unproportioniert, aber mit Zähnen und Klauen wirft er sich dennoch auf das Ungeheuer. Er wird vielleicht selbst Opfer des Löwen werden, aber sein Zugreifen wird die Bestie nötigen, das Lamm zu lassen.

Wenn die Bedeutung des Lammes einigermaßen klar ist, so bleibt die Frage offen: Wer ist der Löwe? Wer ist der kleine weiße Hund? Ich habe noch kein kunstgeschichtliches Werk darüber konsultieren können; ich weiß auch nicht, aus welchen Quellen mein vorhin erwähnter Freund seine Deutung des Bildes schöpfte, und muß daher die Frage nach seiner richtigen historischen Interpretation offenlassen. Da das Werk aus der staufischen Zeit stammt, könnte der Gedanke naheliegen, in irgendeiner Weise den Kampf zwischen Kaisermacht und Kirche dargestellt zu sehen. Aber wahrscheinlich ist es doch

richtiger, das Ganze von der klassischen Symbolsprache der christlichen Ikonographie her zu verstehen.[28] In ihr kann der Löwe den Teufel darstellen oder aber – konkreter – die Häresie, die der Kirche das Fleisch herausreißt, sie zerfetzt und auffrißt. Der weiße Hund ist Sinnbild der Treue; er ist der Hirtenhund, der für den Hirten selber steht: »Der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe« (Joh 10,11). Da bleibt nun die Frage: Wo findet sich die Theologie in dieser dramatischen Auseinandersetzung dreier Wesen? Nach Meinung des Freundes ist der kleine, tapfere Hund, der den Glauben vor dem Zugriff des Löwen rettet, Bildnis der heiligen Wissenschaft. Aber je mehr ich nachdenke, desto mehr scheint mir, daß die Skulptur – wenn man sie schon auf dieser Linie deuten darf – diese Frage eher offenläßt. Das Bild ist nicht einfach Rühmung der Theologie, sondern Anruf, Gewissenserforschung, offene Frage. Klar umschrieben ist nur die Bedeutung des Lammes. Aber die beiden anderen Tiere, der Löwe und der Hund – stehen sie nicht für die *zwei* Möglichkeiten der Theologie, für ihre gegensätzlichen Wege? Der Löwe – verkörpert er nicht die geschichtliche Versuchung der Theologie, sich zum Herrn über den Glauben zu machen? Verkörpert er nicht jene *violentia rationis* – jene eigenmächtige und gewalttätige Vernunft, von der ein Jahrhundert später Bonaventura als Fehlform theologischen Denkens sprechen sollte?[29] Und der tapfere Hund – er steht dann für den entgegengesetzten Weg, für eine Theologie, die sich im Dienst des Glaubens weiß und es darum auf sich nimmt, sich lächerlich zu machen, indem sie die Maßlosigkeit und die Selbstherrlichkeit der bloßen Vernunft in ihre Schranken weist. Wenn es aber so ist, welche Anfrage ist dann das Relief auf der Kanzel von Troia an Verkündiger und Theologen aller Zeiten! Dem, der spricht, wie dem, der hört, hält es den Spiegel vor. Es ist Gewissenserforschung für Hirten und für Theologen. Denn beide können Fresser oder Hüter sein. Und so, als solche nie beendete Frage, geht dieses Bild uns alle an.[30]

28 Vgl. J. Seibert, Lexikon christlicher Kunst. Freiburg 1980, Art. Hund (149) und Löwe (207f.).

29 Bonaventura, Sent Prooem. q 2 ad 6.

30 Von einer ähnlichen Analogie ausgehend hat den Zusammenhang von Theologie und Kirche geistvoll dargestellt G. Biffi, La bella, la bestia e il cavaliere. Saggio di teologia inattuale. Milano 1984.

Goethes religiöse Entwicklung

Von Curt Hohoff

Im siebenten Buch von Dichtung und Wahrheit, wo Goethe die neuere deutsche Kultur und Literatur schildert, und zwar vom eigenen Standpunkt aus, bemerkt er, daß der Deutsche »seit beinahe zwei Jahrhunderten in einem unglücklichen Zustande verwildert« sei. Er meint die Jahrhunderte nach der Reformation. Und mit der Dringlichkeit autobiographischer Stilisierung gibt er zu verstehen, in ihm, Goethe, hätten die Deutschen zum ersten Mal wieder eine Integrationsgestalt gefunden. Undankbar, wie sie seien, hätten sie ihn freilich nicht angenommen, widerständen ihm und verstünden seine Werke nicht, und so sei es zu den bekannten Vorurteilen gekommen, er sei ein Heide, ein schlechter Deutscher, ein politischer Ignorant, ein Fürstendiener, sympathisiere mit der alten Religion, lehne die Demokratie ab, habe im Werther den Selbstmord und in den Wahlverwandtschaften den Ehebruch verteidigt, ganz zu schweigen von der Unmoral in den Römischen Elegien und in dem Gedicht Das Tagebuch. Diese Urteile und Vorurteile hat das liberale neunzehnte Jahrhundert gepflegt und Goethe, als dem Idol der Bildung und des Humanismus, entgegengehalten. Hier lagen die Grenzen von Goethes Wirkung; auch das katholische Deutschland hat sich an sie gehalten, zumal er sich über Papst und Kirche, Zölibat und geistliche Bevormundung gelegentlich kritisch zu äußern wußte.

Die Stadt Frankfurt war durchdrungen von altlutherischem Geist. Über die religiösen Ansichten von Goethes Vater wissen wir nichts Genaues, die Mutter war pietistisch beeinflußt. In Goethes Elternhaus las man die Bibel Martin Luthers. Das Leben wurde von Gebeten, Katechismus, Kirchenlied und Kirchgang reguliert. Vor allem die Geschichten des Alten Testaments haben großen Eindruck auf Goethe gemacht. Die Schöpfung, die Geschichte der Patriarchen und Könige prägten sich tief ein als Zeugnisse menschlicher Urform. Schule und Unterricht richteten sich nach biblischen Vorbildern und Exempeln. Der Kindergarten, den Goethe mit drei Jahren besuchte, war katechetisch ausgerichtet. Die Liebe zu Gott und den Eltern, der Gehorsam als kindliche Tugend, der Glaube an den Heiland und die Erlösung standen als Leitbilder hinter der Erziehung. Weihnachten 1753 erhielt Goethe ein Marionettentheater geschenkt. Die Puppen sahen wohl so aus, wie Wilhelm Meister sie seiner Freundin Mariane beschreibt: König Saul in schwarzem Samtrock mit goldener Krone, Jonathan glatt rasiert, gelb und rot gewandet, und der Riese Goliat in blecherner Rüstung. Das Repertoire bestand aus deren Auftritten.

Die meisten Lehrer Goethes waren Theologen. Die Schulbücher brachten religiöse Bilder und Gleichnisse. Ihre Texte sprachen von Gott und seiner Schöpfung, den Zehn Geboten und dem Einzug der Kinder Israels ins Gelobte Land, von Joseph und seinen Brüdern, dem Pharao und dem Zug durchs Rote Meer. Man weiß sich unter den

Augen des allwissenden Vaters, »und die heiligen Engel umgeben uns«. Diese Worte wird Gretchen im Urfaust wiederholen.

Mit dreizehn Jahren verfertigte Goethe für seinen Vater eine Sammlung geistlicher Gedichte nach zeitgenössischen Vorbildern. Auch schrieb er ein Epos über Joseph von Ägypten, das nicht erhalten ist. Klopstocks Messias wurde von einem Bekannten ins Haus geschmuggelt, begeistert gelesen und stellenweise auswendig gelernt. Der Vater hielt allerdings nicht viel von Klopstock, weil er dessen Hexameter für Prosa und buchstäblich für »ungereimt« hielt. Den Kindern aber gefielen die »schön veredelten frommen Gefühle« – wie sich Goethe im Alter mit kunstvoller Ironie ausdrückte. Goethe erzählt, wie intensiv er sich mit dem Alten Testament beschäftigte, Hebräisch lernte und sich für die Juden und ihr Deutsch, das Jiddische, interessierte. Er will die theologischen Probleme des doppelten Schöpfungsberichts, des verscherzten Paradieses, des Bösen, Luzifers, den Umgang Abrahams mit den Engeln im Hain von Mamre und die Ehen der Erzväter verfolgt haben – aber das ist doch wohl mehr Dichtung als Wahrheit. Die Faszination ging vielmehr von dem patriarchalischen Leben der Nomaden aus – und das erneuerte sich bis ins Alter immer wieder, wo er »Patriarchenluft zu kosten« mit dem Westöstlichen Divan nach Persien kam. Auch bei Homer und Vergil genoß er den dichterischen Reiz ursprünglicher Verhältnisse. Er beschrieb sie in Alexis und Dora und Hermann und Dorothea. In Italien hat er diese Welt gesucht und wenn nicht stets gefunden, so erdichtet, wie in den Römischen Elegien.

Alle Stellen Frankfurts waren Lutheranern vorbehalten. Katholiken gab es nur wenige, ihnen gehörte der Kaiserdom. Die Calvinisten waren geduldet. Die reichen Geschäftsleute dieses Bekenntnisses ließen sich sonntags in ihren Equipagen zum Gottesdienst nach Bockenheim fahren. Eine Ehe Goethes mit Lili Schönemann scheiterte, unter anderem, am konfessionellen Gegensatz. Das geistliche Klima und die Bildung trugen spätbarocke Züge. Goethe las Commenius' Orbis Pictus, Laurembergs Acerra philologica, J. L. Gottfrieds historisches Theatrum Europeum und Arnolds berühmte Kirchen- und Ketzergeschichte, lauter Werke aus reformatorischem Geist. Die wichtigste Auflockerung war der Pietismus. Der aus dem Elsaß stammende Pfarrer Jakob Spener hatte in den Jahren 1674-1695 eine Verinnerlichung der Frankfurter Orthodoxie eingeleitet. Persönliche Andachtsübungen ergänzten den Kirchenbetrieb. 1736-1737 hatte sich Graf Zinzendorf, Gründer der Herrnhuter Brüdergemeine, nachdem er aus Schlesien vertrieben war, in Frankfurt aufgehalten und mit charismatischem Eifer im nahen Herrnhag eine Gemeinde gegründet, die nach Frankfurt übergriff. Neben Spener und Zinzendorf wirkten die »Hallischen«, die Schüler von August Hermann Francke, der seit seiner Bekehrung, 1687, zur Gottesgewißheit gelangt war und vor allem Studenten und Frauen zu überzeugen verstand. Er war Befürworter eines Christentums nach urchristlichem Modell. Alle Pietisten waren undogmatisch und schwärmerisch. Die Gewißheit des eigenen Heils machte sie freundlich gegen andere. Seit 1747 hatte der Pastor Fresenius eine Gemeinde von Erweckten um sich geschart. Zu ihnen gehörten die vierundzwanzigjährige Arzttochter Susanna Katharina von Klettenberg und deren sechzehnjährige weitläufige Verwandte und Freundin Katharina Elisabeth Textor, seine Konfirmandin.

Im Jahre 1748 heiratete das Fräulein Textor, Tochter des Stadtschultheißen, den reichen Privatier, Doktor utriusque juris und kaiserlichen Rat Johann Kaspar Goethe und gebar ihm am 28. August des folgenden Jahres ihren Sohn Johann Wolfgang. Im

Hause Goethe hielten die Damen pietistische Zusammenkünfte: Diese Luft hat Goethe als junger Mensch geatmet. Er erzählte später, die Separatisten, Pietisten und Herrnhuter seien die »Stillen im Lande« genannt worden. Das war lobend gemeint. Sie hatten, wie Goethe sagt, die Absicht, »sich der Gottheit, besonders durch Christum, mehr zu nähern, als es ihnen unter der Form der öffentlichen Religion möglich zu sein schien. Der Knabe (das ist Goethe) hörte von diesen Meinungen und Gesinnungen unaufhörlich sprechen, denn die Geistlichkeit sowohl als auch die Laien teilten sich in das Für und Wider.« So erklärt sich, daß der junge Goethe nicht nur von der Bibel und Homer, sondern auch von Fenelons Telemach eine »gar süße und wohltätige Wirkung« empfing. Es war die erste Berührung Goethes mit einem katholischen Klassiker. Er stellt dessen sittlich-frömmere Wirkung den Ovidschen Metamorphosen gegenüber.

Ostern 1763 wurde Goethe von einem alten Pastor konfirmiert. Fünfzig Jahre später, als Goethe Dichtung und Wahrheit schrieb, streifte er die damit verbundene pubertäre Krise. Der Spruch, daß man sich das Gericht esse und trinke, wenn man das Sakrament unwürdig empfange, hat den Knaben verstört und lange beschäftigt. Der von geistlicher Seite gespendete Trost erschien ihm kahl und schwach. Auch die Beichte, damals noch üblich, enttäuschte ihn. Er wollte ein persönliches Bekenntnis ablegen, aber der Mann im Beichtstuhl akzeptierte nur die schematische Formel. Hier liegen die Voraussetzungen für die Lösung Goethes aus dem kirchlichen Leben in Leipzig. Der Versuch, sich in Frankfurt einer pseudogeheimen Gesellschaft anzuschließen, mißlang. Die Lektüre von Bayles skeptischem Dictionnaire führte ihn in ein Labyrinth, aus dem er nicht herausfand. Sie vertiefte den religiösen Schock.

Im November 1755 machte die Nachricht vom Lissabonner Erdbeben die Runde in Deutschland. Goethe berichtet von dem erschreckenden Eindruck auf sein Vertrauen zu Gottes Güte. Aber die Niederschrift, sechzig Jahre später, läßt Voltaireschen Einfluß erkennen. Von einem Erlebnis des Sechsjährigen wird man da kaum sprechen dürfen. Überhaupt ist, unter dem Einfluß von Dichtung und Wahrheit, der Anteil der Aufklärung und des französischen Geistes für Goethes frühe Jugend übertrieben worden. Die französische Einquartierung Frankfurts, 1759 bis Anfang 1763, vermittelte zwar französisches Theater, aber es waren vor allem Klassiker wie Corneille und Racine. Die flotten französischen Lebensformen konnten im Frankfurter Milieu nicht durchdringen; obendrein war man »fritzisch« gesinnt, hielt es also mit Friedrich, dem Preußenkönig.

Als Goethe im Oktober 1765, sechzehn Jahre alt, zum Studium der Jurisprudenz nach Leipzig ging, war er froh, dem Druck Frankfurts entkommen zu sein, und stürzte sich in das schöngeistige und pariserisch-elegante Leben. Trotz seiner Briefe und der späteren autobiographischen Berichte wissen wir nicht viel über die Vorgänge in seinem Innern. Das Studium wurde beiseite geschoben. Er lernte sich kleiden und benehmen. Der frivole Ton des Rokoko taucht in spielerischen Gedichten auf. Seine Freunde sind viel älter als er. Von Oeser, dem Jugendfreund Winckelmanns, wird er in die Kunst der edlen Einfalt und stillen Größe eingeführt, lernt zeichnen, malen und in Kupfer stechen. Die erste große Liebe, Käthchen Schönkopf, begeistert und verwirrt ihn. Er verläßt die Welt der Professoren, fühlt sich wohl im Milieu der Gasthäuser und Weinkneipen (Auerbachs Keller im Faust), mit Studenten, Offizieren und Kleinbürgern. In Dresden wohnt er zehn Tage bei einem Schuster. Er beschäftigt sich mit

Chemie, Druckwesen, Klavierspiel, Musik und wirkt auf die Freunde hochmütig, zynisch, geistreich, feurig, störrisch. Da ist die Rede von zuviel Anhänglichkeit an die Welt. Ein Graf Lindenau warnt den Erzieher seines Sohnes und verbietet ihm den Umgang mit dem flatterhaften Goethe.

Dieser Erzieher, der Nachfolger Behrischs, Ernst Theodor Langer, fünf Jahre älter als Goethe, wird sein neuer Freund – ein Pietist, ein frommer Mann, unkirchlich, ein Partner, dem sich Goethe auf endlosen Gesprächen in der Natur, beim Wein oder beim Essen seelisch öffnet. Was dem berühmten Gellert mit seinen weinerlichen Mahnreden zu christlicher Lebensführung nicht gelang, hat Langer offenbar fertiggebracht: Er erinnerte Goethe an die Liebe des »Allwaltenden« und die Notwendigkeit einer Ergebung in den Willen der Vorsehung. Erst 1922 hat man Goethes Briefe aus Frankfurt und Straßburg an den Leipziger Freund wiederentdeckt. Sie lassen ahnen, was beide gedacht und besprochen haben. Terminologie und Stil sind weit entfernt von lutherischer Orthodoxie; sie zeigen, daß Langer kein naiver Pietist war. Die Frommen pflegten auf einer gewissen Bildungsstufe so zu reden, wie Goethe 1769 aus Straßburg an Langer schrieb: »Mich hat der Heiland endlich erhascht, ich lief ihm zu lang und zu geschwind, da kriegt' er mich bei den Haaren. Ihnen jagt er gewiß auch nach, und ich will erleben, daß er Sie einholt, für die Art nur möchte ich nicht gut sagen. Ich bin manchmal hübsch ruhig darüber, manchmal, wenn ich stille, ganz stille bin und alles Gute fühle, was aus der ewigen Quelle auf mich geflossen ist.« Im gleichen Brief ist die Rede von einem neuen Jerusalem, das in Erfüllung geht, »wenn die Kreuzkirche zur Geistkirche geworden ist«. Es ist der Lieblingsgedanke der Pietisten; er wendet sich gegen die Amtskirche.

Nach drei Jahren kam Goethe krank und erschöpft ins Elternhaus zurück. Die großen Hoffnungen des Vaters auf den begabten Sohn waren nicht in Erfüllung gegangen. Die Krankheit, eine Tuberkulose mit Blutstürzen und fast tödlichen Krisen des Drüsen- und Verdauungssystems, war eine Überwindung pubertärer Stufen. Die anderthalb Jahre in Frankfurt brachten eine langsame Genesung und die weiblich liebevolle Hinwendung der Mutter und ihrer seelenkundigen Freundin, der Klettenberg, zu dem jungen Goethe. Deren still-gefaßtes Wesen, die geistliche Gewißheit von einer Verbindung mit ihrem Heiland – durch eine Vision bestätigt – und nicht zuletzt die Anleitung zu chemisch-alchimistischen Versuchen fesselten Goethe: Wenn der Mensch ein Mikrokosmos ist und die materielle Seite der Natur teilhaben muß an den Geheimnissen der Schöpfung, dann müssen die Formen der Materie durchlässig sein und den Charakter von Metamorphosen haben.

Man wollte freilich kein Gold machen. Goethe griff auf spätbarocke Bestände der Bibliotheken zurück, etwa Herrn Georgii von Wellings »Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum, darinnen der Ursprung, Natur, Eigenschaften und Gebrauch des Saltzes, Schwefels und Mercurii . . . beschrieben wird«, Homburg v. d. H. 1735, ferner Schriften von Paracelsus, Andreae, Jakob Böhme und des gelehrten Jesuiten Athanasius Kirchner. Sie wollten in den Geheimnissen der Natur die Gesetze des Kosmos wiederfinden oder entdecken. Wellings barocke Pansophie, alchimistisch begründet, wollte zeigen, »wie die Natur aus Gott und wie Gott in derselben möge gesehen und erkannt werden, und wie ferner aus dieser Erkenntnis der wahre reine Dienst der Kreatur als ein schuldiges Dankopfer gegen den Schöpfer fließe.« So hieß es in der Vorrede. Allgemeine Prinzipien, sagt Welling, bestimmen die Natur; in einer

umständlich-gelehrten Operation werden sie der kosmischen Mythologie zugrunde gelegt: Aus der Lichtwelt Gottes entsteht Luzifer, das herrlichste aller Geschöpfe. Sein Abfall gebiert den Raum der Finsternis und Schwere, und aus diesem erschafft Gott das Sonnensystem, wo Adam, der strahlende Erstling, Luzifers Fall wiederholt. In der kosmisch-feurigen Verwandlung des Endgerichts wird dann der ursprüngliche Zustand der Schöpfung wiederhergestellt. Es handelt sich um eine späte Form der Emanationslehre Plotins. Diese Ideen nahm der junge Goethe um so lieber auf, weil sie sich mit seinen Spekulationen anhand der Genesis verbinden ließen. Die Natur ist Erscheinung des göttlichen Lebens – eine Grundidee Goethes. Sie hat ihn nie verlassen, sollte in den Monologen des Urfaust ihre größte Darstellung finden, aber auch den Prolog im Himmel und den katholisierenden Schluß des zweiten Teils bestimmen: Das Leben wurzelt nicht in Abstraktionen und Lehren, sondern in den Urgründen des Seins. Das ist Goethes religiöser Grundgedanke. Bei Spinoza wird er ihn wiederfinden.

Die Spekulationen haben den pietistischen Rahmen gesprengt. Zwar zeigen die Straßburger Briefe an Langer und Fräulein von Klettenberg, daß Goethe den Kontakt mit ihnen zu halten suchte, aber im August 1770 schrieb er der Seelenfreundin: »Mein Umgang mit denen frommen Leuten hier ist gar nicht stark. Ich hatte mich im Anfange sehr stark an sie gewendet; aber es ist als wenn es nicht sein sollte. Sie sind so von Herzen langweilig, wenn sie anfangen, daß es meine Lebhaftigkeit nicht aushalten konnte. Lauter Leute von mäßigem Verstande, die mit der ersten Religionsempfindung auch den ersten vernünftigen Gedanken dachten und nun meinen, das wäre alles, weil sie sonst von nichts wissen; dabei so hällisch und meinem Grafen so feind, und so kirchlich und pünktlich, daß – ich Ihnen eben nichts weiter zu sagen brauche.« Mit »hällisch« meint er die Pietisten von Halle, mit »meinem Grafen« den Herrn von Zinzendorf.

In Straßburg hatte Goethe gebildetere und männlichere Theologen kennengelernt, Lavater und Herder. Sie gaben ihm das Bewußtsein von Freiheit; man war frei von Höllenangst, frei von Sündenfurcht, frei von Todesangst. Es war die Wende zur Neuzeit. Der Sinn, der Grund, das Innere der Bibel liegen im Göttlichen, Wirksamen, Unantastbaren. »Die Evangelien mögen sich widersprechen, wenn nur das Evangelium sich nicht widerspricht.« Das war Herdersche Lehre. Aus diesem Gefühl heraus schrieb Goethe den »Brief des Pastors zu +++ an den neuen Pastor zu +++« unter der Maske eines Landgeistlichen. Der Brief ist das bedeutendste Zeugnis für Goethes Festhalten am Christentum und an der Bibel, im Widerstand gegen die Banalaufklärung und den Spott Voltaires. Er widerspricht der Verdammung der Heiden oder gar der anderen Christen. Die Katholiken werden in Schutz genommen: »Warum lästert ihr die Messe? Sie (die Katholiken) tun zuviel, das weiß ich, aber laßt sie tun, was sie wollen; verflucht sei der, der einen Dienst Abgötterei nennt, dessen Gegenstand Christus ist.« Der Glaube war Goethe durch Hamanns Schriften vermittelt. Er wurde später durch Amalie von Gallitzin aufgefrischt – hier im katholischen, dort im lutherischen Sinn. Goethe vertritt die Lehre von der Wiederbringung, der Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands der Welt. Das sei das wahre Reich Gottes. Der Gedanke der Apokatastasis war bei Hamann allerdings nicht zu finden. Aber das innige Vertrauen auf Gottes Wort, das unverfälschte Evangelium und die Erlösung der sündigen Menschheit durch Jesus Christus – das sind Hamannsche Anliegen.

Den Widerwillen gegen das Kreuz, den »blutrünstigen« Charakter der Erlösung, hat Goethe nicht von Hamann empfangen, sondern durch den Genieglauben der Zeit. Im freien schöpferischen Individuum entdeckte man den Gegensatz zur gesellschaftlich gebundenen und geknechteten Natur des alten Menschen, das Genie. Herder sagte: »Genies ... sind Ebenbilder der Gottheit an Ordnung, Schöne und unsichtbaren Schöpferkräften, Schätze ihres Zeitalters, Sterne im Dunkeln ...« Hier kündigt sich die Vergöttlichung des Menschen an. Wozu braucht er das Kreuz? Shakespeare ist das Muster des genialen Schöpfers. Die Bibel ist ein »geniales« Buch. Prometheus und Mohammed offenbaren göttliche Urkräfte. Christus ist eine Gestalt unter vielen, er ist ein verehrungswürdiger Mittler, nicht aber Sohn der Trinität. Der Geist weht nicht aus ihm, sondern wo und wie er will. Darüber kommt es dann zum Bruch mit den christlichen Freunden, mit Lavater, Herder, M. Claudius und zuletzt Jacobi.

Die Leiden des jungen Werther sind das dichterische Zeugnis des Wandels. Mit diesem Buch traf Goethe die Meinung der Welt. Werther, unser aller Bruder, erlebt eine Passion; er muß wie Christus »den kalten schrecklichen Kelch des Todes fassen«. Aber im Gegensatz zu Christus ist er schuldig, ein tragisches Opfer. Deshalb ruft Goethe, der Dichter, in Umkehrung der Nachfolge Christi, dem Leser zu: »Sei ein Mann, und folge mir nicht nach.« Es folgt nun eine lange Zeit, da sich Goethe aus Trotz als Heiden bezeichnete. In Weimar verschwindet das christliche Motiv. Die höfische Welt und der Umgang mit indifferenten, von Banalaufklärung und konventioneller Kirchlichkeit geprägten Menschen können Goethe nicht befriedigen. Auch die italienische Reise hat ihn religiös nicht trösten und erbauen können: Er suchte nicht den Sitz des Kirchenstaats und des Papstes, sondern das Land der Antike, des Heidentums und der Winckelmannschen Begeisterung für die römisch-griechische Welt. Es war keine Bildungsreise aus pädagogischer Absicht; er wollte ein Volk von naiver Unbefangenheit kennenlernen. Dabei sparte er das Hauptelement des Volkslebens, die Kirche und ihre Bräuche, aus. Er unterlag dem reformatorischen Vorurteil, Italien sei ein ins Heidentum zurückgefallenes Land des Aberglaubens. Wie bezeichnend, daß er in Assisi nur *ein* Wort über Franziskus und seine »triste Basilika« verliert, dann aber dem eingemauerten armseligen Minervatempel enthusiastische Seiten widmet! Es war der erste antike Kultbau, den er sah.

Am 27. Oktober 1786 näherte er sich Rom: »Dem Mittelpunkte des Katholizismus mich nähernd, von Katholiken umgeben, mit einem Priester in eine Kutsche eingesperrt, indem ich mit reinstem Sinn die wahrhafte Natur und die edle Kunst zu beobachten und aufzufassen trachte, trat mir so lebhaft vor die Seele, daß vom ursprünglichen Christentum alle Spur verloschen ist; ja wenn ich es mir in seiner Reinheit vergegenwärtige, so wie wir es in der Apostelgeschichte sehen, so mußte mir schaudern, was nun auf jenen gemütlichen Anfängen ein unförmliches, ja berockes Heidentum lastet.«

Hier hat Goethe sich freimachen können von den Beschränkungen und Einschränkungen seiner Existenz in Weimar, vom Hofdienst, von der puritanischen Enge der Frau von Stein, von der sentimentalen Auffassung des Lebens, welche zwischen Wirklichkeit und Idee zu unterscheiden beliebte, vom bedrückenden Klima des »graulichen Tags hinten im Norden« und dem dadurch bedingten Trübsinn (»des unbefriedigten Geistes düstre Wege zu spähn«). Die Enge, auch des Geistes, in den deutschen Kleinstädten, das Elend des Philistertums und der Spießigkeit fielen von

ihm ab. Rom war eine Weltstadt; hier war die Überlieferung nicht muffig und modrig, sondern lebendig. Er bekam einen Eindruck von der Liturgie, als er sie Karfreitag und Ostern in St. Peter erlebte: »Ich hätte in dieser Stunde ein Kind oder ein Gläubiger sein mögen.« Zum ersten Mal atmete Goethe volle persönliche Freiheit. Die polizeistaatlichen Schikanen konnten das nicht verhindern.

In Rom hat Goethe die Liebe erlebt. Es war keine Leidenschaft, sondern eine Liebe ohne Furcht und Flucht, ohne mehr als schickliche Heimlichkeit. Die Frau, Witwe mit Kind, nennt er mit einem erfundenen Namen Faustine. Es war eine heitere Beziehung, den früher von ihm erlittenen oder erfundenen Qual-Lieben entgegengesetzt.Sie führte nicht in ein seelisches Labyrinth, sondern befreite ihn. Amor ist ihm der größte der Götter. Er bestimmt die poetische Kraft. Goethe war ein Freund der Antike, und was er von ihr in Rom sah, Steine und hohe Paläste, die Architektur der Antike und Renaissance, ist »alles beseelt in deinen heiligen Mauern, ewige Roma«. Es ist nicht das Rom der Elegiker Ovid, Properz und Tibull. Sie hatten in ihren Gedichten die zerstörerische, aussichtslose oder verzweifelte Liebe dargestellt. Er aber, Goethe, besingt ein holdes Geschöpf, mit dem er seine Zeit verbringt; unter allen Bauten Roms ist ihm jener der größte, wo die Liebe eine göttliche Weihe empfängt, Amors Tempel. Die Erotica Romana besingen die Liebe vor heroischem Hintergrund, eine Idylle im klassischen Raum. Auf den Körper der Frau fällt ein paradiesisches Licht – ohne die schuldhaften, wahnhaften und anklägerischen Hintergründe der Beziehungen zu Käthchen Schönkopf in Leipzig, Friederike Brion in Sesenheim und Lili Schönemann in Frankfurt. Ihnen hatte er sich durch Flucht entzogen, und auch Frau von Stein in Weimar hatte er mit schlechtem Gewissen zurückgelassen. In solcher Befreiung fehlt nicht, wie so oft bei Goethe, das biblische Zitat. In dem Vers »Und mir leuchtet der Mond heller als nordischer Tag« erkennt man Ps 139,12. Nach Luther: »Und die Nacht leuchtet wie ein Tag.«

Wenige Wochen nach der Rückkehr aus Italien hatte Goethe im Garten seines Hauses ein junges Mädchen kennengelernt, Christiane Vulpius, 23 Jahre alt, einfachen Herkommens. Seit jenem Tag, dem 12. Juli 1788, rechnete er seine Lebensgemeinschaft mit Christiane, die er später heiratete. Sie gebar ihm fünf Kinder, von denen nur der Sohn August überlebte. Christiane ist die Heldin der Erotica Romana, der Römischen Elegien, der schönsten Liebesgedichte deutscher Sprache. Sie sind nicht in Rom entstanden, sondern in den zwei Jahren nachher in Weimar, als Goethe mit und durch Christiane die Liebe als Geschenk Amors (des Gottes) erlebte. Psychologen, welche sich oft täuschen, haben gemeint, Goethe habe an sexuellen Störungen gelitten und sei erst in Rom davon befreit worden. Dafür gibt es keine Beweise. Auch ist es falsch, diese Gedichte als heidnisch zu bezeichnen. Ebenso wie das zu Goethes Zeiten ungedruckte Gedicht »Das Tagebuch« sind sie Verherrlichungen einer durch Treue gezähmten Sexualität.

Goethe wußte, daß der menschlichen Natur der Wunsch nach Reinheit und Verklärung der Sinne zugrunde liegt. Er kennt die Verkehrung des Triebes in Selbstverlust und Sünde. Kurz nach den Römischen Elegien hat er die Venezianischen Epigramme geschrieben. Ihre Stimmung ist bitter und polemisch. Unter anderem wenden sie sich gegen Lavaters sentimental christliche Aufschwünge, wie Goethe sie später auch bei Romantikern und Nazarenern ironisierte. In diesem Zyklus gibt es ein

1914 unter dem Deckmantel strenger Wissenschaft ans Licht gekommenes Gedicht, das in modernen Ausgaben oft unterdrückt wird. Es wendet sich an Christus:

> Komm noch einmal herab, du Gott der Schöpfung, und leide,
> Komm erlöse dein Volk von dem gedoppelten Weh!
> Tu ein Wunder und reinge die Quelle der Freud und des Lebens:
> Paulus will ich dir sein, Stephanus, wie dus gebeutst.

Goethe hat die Polarität von Sexualität und Ehe durchaus gekannt. Die Ottilie der Wahlverwandtschaften, eine Goethesche Heilige, geht daran zugrunde.

Goethe, der doch alle Stände seiner Zeit darstellt und würdigt, hat keinen protestantischen Geistlichen in seine Werke eingeführt. Wir erfahren nicht, ob der Pfarrer in Hermann und Dorothea katholisch oder evangelisch ist. Liest er die Messe oder hält er die Predigt? In jungen Jahren war er Betreuer eines Barons in Straßburg, ähnlich wie Herder und Lenz; das spräche für das lutherische Bekenntnis, denn im 18. Jahrhundert begannen die Pfarramtskandidaten ihre Laufbahn mit solchen Posten. Dann aber ertönt ein Tedeum, und dabei werden alle Glocken geläutet. Auch hören wir nicht, daß dieser Geistliche eine Familie hat, so daß man an einen Zölibatär denkt. Der Abbé in den Wanderjahren spielt eine führende Rolle bei der Turmgesellschaft. Er kommt aus Frankreich und war früher Jesuit. Das achtzehnte Jahrhundert war die Zeit der Geheimgesellschaften. Es gab Freimaurer, Rosenkreuzer und viele andere. Goethe stand ihnen mit freundlicher Ironie gegenüber. Viele Gebildete, auch Geistliche, waren Freimaurer. Durch Initiationsriten und exklusive Bräuche zogen sie ihre Mitglieder an. In der nichtkatholischen Welt standen auch die Jesuiten im Geruch einer Geheimgesellschaft. Solch ein Typus ist der Abbé. Er vollzieht die Liturgie bei Mignons Tod und liest Teile aus der Vorgeschichte des Harfners und Mignons vor, eine Erzählung, die im Stil des aufgeklärten Antiklerikalismus verläuft. Der Harfner ist ein entsprungener Ordensmann und Priester. Er war von seiner Familie zu diesem Beruf bestimmt worden. Seiner Liebe zu Sperata, die sich als seine Schwester herausstellt, entstammt, ohne daß er es weiß, das Mädchen Mignon. Er wird wahnsinnig und endet durch Selbstmord.

Die Erinnerungen Mignons an die Kindheit sind religiöser Art. Sie geht morgens heimlich zur Messe, träumt von der Verklärung im Himmel und wird, als sie tot ist, als Engel aufgebahrt. Man darf die Enthüllungen über Mignon und den Harfner nicht mit den Augen des Unglaubens sehen. Romane über entsprungene Mönche und Nonnen, die Verbrecher werden, ziehen sich durch die Weltliteratur. Beispiele findet man bei so strenggläubigen Schriftstellern wie dem Herzog von Saint Simon und Alessandro Manzoni (»Die Nonne von Monza«).

In der Italienischen Reise gibt es ein Porträt des heiligen Philippus Neri. Goethe hatte sich schon am 26. Mai 1787 in Neapel mit Neri beschäftigt. Er schätzte den »humoristischen Heiligen«, weil das Fromme weltlich war, nicht wunderbar und nicht erschreckend, sondern Steigerung der menschlichen Natur, eine spezifisch italienische Ausprägung des Lebens, in Parallele zu dem strengen Gouverneur von Messina und der Familie des Hochstaplers Cagliostro. Daß sich Neri widerspenstig zeigt gegenüber dem Papst, erhöht sein Ansehen in Goethes Augen – es ist der Widerstand des Geistes gegen die Institution. Ähnlich beschreibt Goethe später beim St.-Rochus-Fest in Bingen religiöses Weltleben, unbefangene Frömmigkeit der Winzer und Schiffer, das

Heilige als Erhöhung des Alltags. Den Gottesdienst in der Kirche spart er aus – das Geheimnis bleibt verborgen. Um so exakter zitiert er eine Predigt, wo die Liebe zum Wein als Beweis für Gottes Wohlwollen gilt. Die Weine von Aßmannshausen, Rüdesheim, von der Nahe und Ingelheim werden empfohlen nach dem Wort des Apostels »Prüfet alles und das Beste behaltet«. Diese Schilderungen fanden den Beifall der Romantiker; sie wurden als Zeichen und Anzeichen einer Annäherung Goethes an die alte Religion angesehen. In der Tat ist Goethe, lange vor der Romantik, der literarische Entdecker des Katholizismus geworden. Gretchen im Faust und Georg im Götz richten Gebete an die Heiligen. Der Hymnus des Dies irae, dies illae erfüllt den Dom. Faust empört sich gegen Gretchens gebundene Frömmigkeit. Mephisto spiegelt den Volksglauben an den Teufel. Ende und Anfang des Faust sind erfüllt von Engeln und Heiligen, von himmlischen Chören und einer marianisch getönten Erlösung. Die blaue Farbe im marianischen Hymnus des Faust entspricht dem §781 der Farbenlehre: »Wir sehen das Blaue gern an, nicht weil es auf uns dringt, sondern weil es uns nach sich zieht.« Deshalb heißt es also:

Höchste Herrscherin der Welt
Lasse mich im blauen
Ausgespannten Himmelszelt
Dein Geheimnis schauen.

Goethe hat den von der Aufklärung diffamierten Katholizismus in seiner religiösen und poetischen Wirkung wiederentdeckt: Die wandelnde Glocke, die Legende vom Hufeisen, die Verklärung von Ostern und Pfingsten und das Anbringen ausgesprochen christlicher Scharniere in seinen Prosadichtungen.

Den Stillen im Lande hat Goethe im sechsten Buch von Wilhelm Meisters Lehrjahren ein Denkmal gesetzt. Die Bekenntnisse einer Schönen Seele, des adligen Fräuleins von Klettenberg, stehen an der Wende des Romans von der Bohème zur sittlichen Verantwortung. Die Gestalt ist das Vor- und Urbild für Goethes große Frauen, für Natalie, Makarie und die Ottilie der Wahlverwandtschaften. Der Begriff der Schönen Seele stammt von Platon. Im Symposion heißt es, daß jemand, der »göttlicher Begeisterung voll« ist, vor allem dann erzieherisch wirkt, wenn er auf eine edle, begabte, schöne Seele trifft. Die Psychē kalē ist das Ziel des pädagogischen Eros. Augustinus griff das Motiv auf: Unde intellegitur, omnem animam participatione lucis dei, non per se ipsam esse pulchram (es leuchtet ein, daß jede Seele nur durch Teilnahme am göttlichen Licht, nicht durch sich selber, schön ist). Von hier ging der Begriff in die christliche Überlieferung ein und fand seinen vornehmsten Ausdruck in der spanischen und deutschen Mystik. Im achtzehnten Jahrhundert wurde die Schöne Seele mit Rousseaus Novelle Heloise (1759) ein Schlagwort. Goethe benützt es für seine Iphigenie, in den Briefen an Frau von Stein und für Johanna Sebus, welche unter Hingabe des Lebens Kinder vor dem Eisgang rettet. Der Begriff war verweltlicht und erhielt erst durch die Bekanntschaft Goethes mit der Fürstin Gallitzin in Münster wieder religiöse Akzente.

Goethe war durch seinen Freund Jacobi auf die Fürstin und ihren Kreis in Münster aufmerksam geworden. Im Jahre 1785 war sie mit ihrem geistlichen Mentor, dem Generalvikar Franz von Fürstenberg, dem Schöpfer einer neuen Schulordnung des

Hochstifts Münster, in Weimar und von Goethe empfangen worden. Man blieb brieflich in Verbindung. Ihren Höhepunkt bildete der Besuch Goethes in Münster im November 1792. Goethe hat ihn in der Campagne in Frankreich ausführlich geschildert. Unter dem Einfluß der Fürstin war Goethes Jugendfreund Friedrich Leopold Graf von Stolberg katholisch geworden. Die Konversion hatte religiös, literarisch und politisch großes Aufsehen erregt. Goethes Hervorhebung seines Besuchs in Münster richtete sich kulturpolitisch gegen die vom alten Voß entfaltete Polemik gegen Stolbergs Übertritt zur alten Kirche und diese selbst. In der Fürstin sah Goethe ein Vorbild tätiger christlicher Lebensführung, eine Parallele zu Fräulein von Klettenberg. Sie war für ihn eine »Heilige«, womit er die Überwindung der elementaren Kräfte und Triebe durch geistliche Läuterung bezeichnete. In ihrem Hause war der verehrte Hamann gestorben. Die Fürstin hatte bei Stolberg in Eutin ein Jugendgedicht Goethes aus der Zeit um 1775 gelesen, das sie behalten hatte, da es einen sonst bei Goethe seltenen Ton aus seinem Innern getroffen hatte. Das Gedicht (»Sehnsucht«) hängt mit dem Klettenbergschen Pietismus zusammen und schließt mit der Strophe

> Könnt ich doch ausgefüllt einmal
> Von dir, o Ewger, werden!
> Ach, diese lange tiefe Qual,
> Wie dauert sie auf Erden!

Die religiöse Strömung bricht sich in Dichtung und Wahrheit fast gewaltsam Bahn und muß kunstvoll bewältigt werden. Das ist der Sinn dieser hoch literarisch stilisierten Dichtung. Seit Straßburg hatte Goethe heidnische, panische und rebellische Protagonisten dargestellt, etwa in den Naturliedern, Balladen, den Xenien, in der Übersetzung von Benvenuto Cellinis skandalösen Lebenserinnerungen und den Biographien über Winckelmann und Philipp Hackert. Diese Epochen wurden jetzt überdacht.

Als Goethe am 18. Mai 1810 mit seinem Freund Riemer in der Kutsche von Hof nach Karlsbad fuhr, notierte er das Schema der Autobiographie. Am 25. Oktober 1810, wieder in Weimar, bat er Bettina von Arnim, niederzuschreiben, was sie bei der Frau Rat in Frankfurt über seine Jugend gehört hätte. Noch im November des gleichen Jahres berichtete er dem Verleger Cotta, seine Lebensbeschreibung stehe schematisch »ziemlich vollständig da«. Die europäische Autobiographik geht auf Augustins Bekenntnisse zurück. Ihren modernsten Ableger, Rousseaus »Confessions«, lernte Goethe 1782 kennen. Schon in der Italienischen Reise hatte er unter dem Einfluß der psychographischen Zeitmode eine Methode gesucht, das Ich, die Seele in einem geistig-geistlichen Selbstgespräch zu erfassen, und zwar mit allem, was von »göttlichen und menschlichen Dingen« in diesem Ich vorgegangen war. Schiller hatte ihn darin bestätigt. Goethe wollte ein Bild seiner Persönlichkeit entwerfen, nicht zuletzt, um Fehldeutungen entgegenzutreten. Er fühlte sich nicht nur als Lyriker, Erzähler und Dramatiker, sondern auch als Fachmann der Osteologie, Optik, Meteorologie und als Historiker dieser Wissenschaften. In Literatur, Kunst und Orientalistik war er Autor geworden und hatte nationales und übernationales Ansehen gewonnen. Zu seinen ältesten Neigungen gehörten die theologischen. Daher die liebevolle Schilderung der Jugend im lutherisch-pietistischen Frankfurt, seiner Erlebnisse in Leipzig und Straßburg mit der Gefahr, verschlungen zu werden vom areligiösen Zeitgeist und der dann

wieder durchbrechenden Anlage eines homo religiosus, gefördert von Hamann, Herder und Lavater, dem »sonderbaren Heiligen«, durch die Freundschaft mit Jacobi und dem Gallitzinkreis.

Es fehlt nicht an Winken, daß Goethe der alttestamentlichen und katholischen Religion eine Schlüsselrolle zuerkannte. In einem Fall ist das buchstäblich zu verstehen: Im zweiten Buch von Dichtung und Wahrheit erzählt Goethe seinen Gespielen das Knabenmärchen Der neue Paris, vom Eintritt in eine Traumwelt, hoch symbolisch wie alle Goetheschen Märchen. Der Pförtner dieses Paradieses »machte das Zeichen des heiligen Kreuzes, wodurch er mir zu erkennen gab, daß er ein guter katholischer Christ sei«. Goethe hat sein Leben lang an Dichtung und Wahrheit gearbeitet. Am Schluß stehen die Darlegungen über Entsagung und Dämonie unter dem tabuierenden Wort Nemo contra deum nisi deus ipse. Wie im Faust und Wilhelm Meister wird die Metamorphose des Ich bis in außer- und überirdische Regionen dargestellt. Nicht in einer Freiheitsvision endet das Leben des Titanen Faust, sondern mit dem Chorus mysticus.

Goethe hatte in Italien, später im Rheinland und Westfalen, mehrfach in Karlsbad, Umgang mit gebildeten Katholiken. Der Zeitströmung folgend hatte er sich anfangs widerwillig, dann um so begeisterter mit der christlichen Kunst des Mittelalters vertraut gemacht. Er dankte diese Kenntnis dem unwiderstehlichen Enthusiasmus der Brüder Boisserée. Für Goethe, den Schüler Winckelmanns und seines Glaubens an das Griechentum, den ersten und ewig vorbildlichen Gipfel künstlerischer Gestaltung, löste sich der Widerstand gegen die christlichen Motive der mittelalterlichen Kunst allmählich auf. In einem etwas holprigen Vers sprach er die Polarität aus:

> Wie aber kann sich Hans van Eyck
> Mit Phidias nur messen?
> Ihr müßt, so lehr ich, alsogleich
> Einen um den andern vergessen.

Von Lehrsystem und Dogma der Kirchen wollte er nichts wissen. Zeremonie und Liturgie des Mittelalters waren ihm aber schon bei der Kaiserkrönung Josephs II. in Frankfurt aufgegangen. Sie waren Jahrzehnte später, bei Schilderung dieser Erlebnisse, durch historische und emblematische Studien bestätigt worden. In Italien hatte er sie als Schauspiel für die Massen angesehen. Am 29. 7. 1782 hatte er an Lavater geschrieben, er sei »zwar kein Widerchrist, kein Unchrist, aber doch ein dezidierter Nichtchrist«. Er wollte von Lavaters rhetorischer Schwärmerei abrücken. An der Idee, die Reformation habe die Befreiung von geistlicher Vormundschaft gebracht, hat er immer festgehalten. Als er aber aufgefordert wurde, sich zur Dreihundertjahrfeier der Reformation zu äußern, schrieb er am 22. August 1817 an seinen Intimfreund Zelter: »Unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache nichts interessant als Luthers Charakter, und es ist auch das Einzige, was der Menge eigentlich imponiert.«

Dieser Goethe hat also die mittelalterliche Kunst Deutschlands, Burgunds und der Niederlande im Alter ähnlich empfunden wie in seiner Jugend die Griechen. Auch seine sonderbare Einstellung zu Dürer, eine Mischung von Kritik und Bewunderung, gehört in diesen Kreis: Goethe wußte nicht, daß Dürer eben das unternommen hatte, was er ihm als Fehler vorhielt, den Bildungsmangel einer Italienreise und die Auseinandersetzung mit den Italienern. Boisserée öffnete ihm die Augen für die

Symbolik der frommen Malerei, für den heilsgeschichtlichen Gehalt der Motive und für die Auffassung der Geschichte als Heilsgeschichte.

In Karlsbad traf Goethe seinen zur katholischen Kirche übergetretenen Jugendfreund Leopold von Stolberg, und in stundenlangen Gesprächen haben sich beide über religiöse Fragen unterhalten. Stolbergs Geschichte der Religion Jesu Christi, die erste moderne Kirchengeschichte, hat tiefen Eindruck auf ihn gemacht. Er sagte: »In Stolberg war die Fülle der Menschheit, das Gemüt des Großen.« Im einzelnen wissen wir nichts über die Gespräche, sie haben Goethe jeweils in eine sehr ernste Stimmung versetzt. Stolberg hat dem Freund nie verzeihen können, daß er Klopstock lobend eigentlich geschmäht und die patriotische Hochstimmung der Schweizer Reise verloren hatte; er sei steif, vornehm und stolz geworden.

Man darf nicht übersehen, daß Goethes Äußerungen und Unterhaltungen mehrdeutig waren, daß er kraft der Vielfalt seiner Neigungen und seiner überwältigenden Persönlichkeit Vertrauen erweckte. In der Fortsetzung seiner Biographie, der »Campagne in Frankreich«, erzählt er von seinen Gesprächen im Kreis der Familia sacra von Münster: »Glücklicher als in diesen Vorträgen (über Schädellehre und Physiognomik) war ich in Unterhaltungen größerer Gesellschaft; geistliche Männer von Sinn und Verstand, heranstrebende Jünglinge ... waren gegenwärtig. Hier wählte ich unaufgefordert die römischen Kirchenfeste, Karwoche und Ostern, Fronleichnam und Peter und Paul; sodann zur Erheiterung die Pferdeweihe, woran auch andere Haus- und Hoftiere teilnehmen. Diese Feste waren mir damals nach allen charakteristischen Einzelnheiten vollkommen gegenwärtig, denn ich ging darauf aus, ein ›Römisches Jahr‹ zu schreiben, den Verlauf geistlicher und weltlicher Öffentlichkeiten; daher ich denn auch, sogleich jene Feste nach dem reinen, direkten Eindruck darzustellen imstande, meinen katholischen frommen Zirkel mit meinen vorgeführten Bildern ebenso zufrieden sah als die Weltkinder mit dem (Römischen) Karneval. Ja einer von den Gegenwärtigen, mit den Gesamtverhältnissen nicht genau bekannt, hatte im stillen gefragt: ob ich denn wirklich katholisch sei? Als die Fürstin mir dieses erzählte, eröffnete sie mir noch ein anderes; man hatte ihr nämlich vor meiner Ankunft geschrieben, sie solle sich vor mir in acht nehmen, ich wisse mich so fromm zu stellen, daß man mich für religiös, ja für katholisch halten könne.« Im Anschluß an seinen Besuch schenkte Goethe der Fürstin sein Bild von J. H. Lips vom Jahre 1791. Riemer nannte dieses Porträt eines der besten Bildnisse Goethes.

Im Jahre 1820 begann Goethe die Campagne zu schreiben, also mehr als ein Vierteljahrhundert nach den Ereignissen und Erlebnissen von 1792-1793. Die geschilderten »schrecklichen Zustände« betrafen die Geschehnisse nach dem Ausbruch der Französischen Revolution. Von ihnen sagte Goethe, jetzt begänne eine neue Weltepoche. Auf dieser Reise war er nach Münster gekommen. Nie hat er sich so deutlich zu den katholisierenden Tendenzen seiner Werke geäußert. Ein »Römisches Jahr« hat er freilich nicht geschrieben, aber der Bericht zeigt, daß er ein geistliches Gegenstück zum Römischen Karneval in Erwägung gezogen hat. Am 2. Mai 1804 schrieb J. H. Voß an Börm, Goethe habe ihm den Bau der Peterskirche in Rom mit blitzenden Augen in allen Details erklärt. Das protestantische Weimar, zum Beispiel Rochlitz, war durch die Darlegung der sieben Sakramente, im siebenten Buch von Dichtung und Wahrheit, und Goethes Auffassung von der Kirche als sakramentales Institut entsetzt gewesen. Auch gegen die Bibelkritik der französischen Aufklärung hatte sich Goethe

ausgesprochen und im Zusammenhang mit seinen Erfahrungen bei der Beichte geklagt, der geistige Zusammenhang im Protestantismus sei zersplittert. Er führte seine Schilderungen auf einen »sonderbaren religiösen Instinkt« zurück, der »glücklicherweise noch fortdauert«. Dieser Instinkt hat ihn nie mehr verlassen. Im Jahre 1807, in Karlsbad, erklärte er sich gegen die herrschende Meinung und erwähnte, daß sein »scheinbarer liberaler Indifferentismus« in Religionsdingen nur eine Maske sei.

In den Umkreis religiöser Dichtungen gehört der Westöstliche Divan, 1812-1815, Goethes lyrisches und essayistisches Alterswerk. Hier prägt sich der am Anfang von Dichtung und Wahrheit als Leitmotiv erwähnte »Hang zum Übersinnlichen« in einer neuen Variante aus. Die Beziehung zu den biblischen Erzvätergeschichten, welche vor allem dem kindlichen Sehen und Denken zusagen, wird mehrfach ausgesprochen. Ein Teil der früher nicht benützten Studien zum ersten Buch Moses wird mit dem großen Kapitel »Israel in der Wüste« übernommen. Zwar ist die Lehre die mohammedanische und das heilige Buch der Koran; aber sie werden in weltgeschichtlicher Parallele von Religion und Bildung gesehen:

> Wer nicht von dreitausend Jahren
> Sich weiß Rechenschaft zu geben,
> Bleibt im Dunkeln unerfahren,
> Mag von Tag zu Tage leben.

Zur Zeit der Romantik war der Orient durch Reisebeschreibungen und Geschichten bekannt geworden. Im Gegensatz zu Griechentum und Renaissance war er eine fremde Welt; deshalb hat Goethe die »Noten und Abhandlungen« beigefügt – nicht als Kommentar zu den Gedichten, sondern als Einführung in die orientalische Landschaft, die Europa nur aus der Geschichte des alten Israel kannte. Hinzu kam eine politische Absicht: Es lohne sich, in den »reinen Osten « zu flüchten, wenn im Westen »Throne bersten, Reiche zittern«. Der gewalttätige Timur wird in Parallele zu Napoleon gesetzt. Die Welt des Orients wird zwar despotisch regiert und der Islam ist eine dumpfe Religion, aber innerhalb der Schranken kann sich Hafis-Goethe aus den Fesseln, zumindest in der Poesie, lösen. Freiheit und Knechtschaft stehen in Spannung. Hafis, der Dichter, erhebt sich über den engen Koranglauben und kommt zu den Ursprüngen des gleichen Glaubens wie Israel und Christentum. Mohammed bekennt sich zu dem *einen* Gott und den Urvätern der Vorzeit. So spiegelt sich im Westöstlichen Divan, ähnlich wie in Dichtung und Wahrheit, der Glaube des Dichters an die Weltordnung in einem sonderbaren Chiasmus: Indem Goethe in der Maske des persischen Dichters seinen Glauben an Gott und dessen Weltregierung bekennt, ist er Dolmetscher persisch-islamischer Weltverhältnisse. Auf einer höheren Drehung der Spirale wird die Spekulation der Lehrjahre und der Autobiographie abgewandelt. Die Suche nach dem Ursprung wird zur Kritik an der Gegenwart:

> Dort im Reinen und im Rechten
> Will ich menschlichen Geschlechten
> In des Ursprungs Tiefe dringen,
> Wo sie noch von Gott empfingen
> Himmelslehr in Erdesprachen
> Und sich nicht den Kopf zerbrachen.

Aus dem kunstvoll verspielten und ironisch verschlüsselten Werk mit seinen vielen auch qualitativen Sprüngen seien zwei Motive hervorgehoben, der Wein und die Liebe. In ihnen spiegeln sich Höhepunkte irdischen und sinnenhaften Genusses: sie geben einen Vorgeschmack seliger, auf das Paradies bezogener Freude. Irdische Liebe und himmlische Liebe korrespondieren einander wie Licht und Finsternis; die vom Wein gewährte Trunkenheit läßt den Dichter-Zecher seinem Gott »frischer ins Angesicht« blicken. Der eigentliche Beruf des Dichters ist die Verherrlichung Gottes und seiner Schöpfung, oder – wie es früher hieß – Gott die Ehre zu geben.

Die Fortsetzung der Lehrjahre, die Wanderjahre, erschienen 1821 als Fragment, vervollständigt 1825. Die zu einem Roman sich auswachsenden Wahlverwandtschaften und die Novelle wurden ausgeschieden. Das erste Stück der Wanderjahre ist die Geschichte »Sankt Joseph der Zweite«. Ihr kommt eine besondere Bedeutung zu, weil das Generalthema, die Irrungen und Wirrungen in Leben und Liebe, an einem Kontrapunkt, der in die Gegenwart und in eine alpine Landschaft versetzten heiligen Familie von Nazaret, vorgeführt wird. Das Geheimnisvolle bleibt gewahrt. Der Zusammenhang mit den Darstellungen der Heiligen auf mittelalterlichen Bildern wird deutlich an der Tracht Sankt Josephs als Zimmermann und der blauen und roten Farbe der Kleidung der Muttergottes. Die Heilige Familie ist das Muster gesellschaftlicher Ordnung in einer Welt der Unrast und Gefährdung. In der fast nazarenisch aufgefaßten Legende hat Goethe, der die nazarenischen Maler ablehnte, ein Modell beschrieben. Wie er in den Erzvätern den Ursprung sittlich-religiösen Lebens sah, hat er in der Heiligen Familie ein Vor-Bild der Gegenwart gesehen.

Die pädagogische Absicht des Romans geht freilich weiter. Sie gipfelt in der engelhaften Gestalt Makaries, welche ähnlich wie Mignon nach der Verwirklichung ihres Selbst in jener Region strebt, wo nach Mann und Frau nicht gefragt wird und keine Kleider den verklärten Leib bedecken. Im dritten Aphorismus Makaries heißt es: »Das Wahre ist gottähnlich. Es erscheint nicht unmittelbar, wir müssen es aus seinen Manifestationen erraten.« Die Spekulation Goethes hat sich von der lutherischen Rechtfertigung allein aus dem Glauben gelöst: Der Mensch muß sich strebend bemühen, und dabei helfen ihm die Fürbitten der Heiligen. Am Schluß des Faust singen die Engel

> Gerettet ist das edle Glied
> Der Geisterwelt vom Bösen.
> ›Wer immer strebend sich bemüht,
> Den können wir erlösen.‹
> Und hat an ihm die Liebe gar
> Von oben teilgenommen,
> Begegnet ihm die selige Schar
> Mit herzlichem Willkommen.

In der Bläue des klaren Himmels wird Maria sichtbar. In noch höheren Regionen ist Christus zu denken, unsichtbar im blendenden Licht der Glorie. Und die Sünde – wird sie in der *Civitas caelestis* gelöscht? Der Gedanke der Apokatastasis, die Überwindung des irdischen Jammertals durch die Liebe und der Glaube an eine Kirche des Geistes, hat Goethe nie verlassen.

Akademische Politik und Staatswissenschaft in Heidelberg – von den Anfängen bis zu Max Weber

Von Hans Maier

I

Politik war in Heidelberg – wie an allen mittelalterlichen Universitäten – von Anfang an im Lehrprogramm vertreten. Ihr Platz war in der Artistenfakultät, wo jeder Student, gleich welches Fach er später studierte, zunächst seine Einführung ins akademische Studium erhielt.[1] Politik gehörte also zur allgemeinen philosophischen Vorbildung. Sie war für jeden, der das Magisterexamen erstrebte, verbindlich vorgeschrieben. Hierin stimmen die Statuten der Artistenfakultäten in Prag, Heidelberg und Leipzig überein.[2] Freilich war der politische Unterricht, der meist gegen Ende des Oberkurses, kurz vor der Magisterprüfung, einsetzte, nicht ein selbständiges Fach: Er schloß sich vielmehr ergänzend an die moralphilosophische Unterweisung an, deren Grundstock die ethischen Schriften des Aristoteles bildeten. Diese untergeordnete Stellung teilte die Politik mit anderen Realdisziplinen, wie der Ökonomik und der Naturgeschichte, die zunächst rein schulmäßig aus älteren Wissenschaftssystemen übernommen wurden und erst allmählich eine Beziehung zum Leben und damit die Möglichkeit der Weiterentwicklung fanden.

Grundlage des politischen Unterrichts an den spätmittelalterlichen Universitäten waren die *libri politicarum,* die Bücher der aristotelischen Politik. Lange Zeit verschollen, waren sie im Abendland seit dem 13. Jahrhundert erneut bekannt geworden, zunächst in der noch unzulänglichen lateinischen Interlinearversion des brabantischen Dominikanerbruders Wilhelm von Moerbeke (1261), später in den besseren, aus genauer Kenntnis des griechischen Originals geschöpften Übertragungen italienischer Humanisten.[3] In den ethischen und politischen Vorlesungen herrschte der lateinische Aristoteles fast mit Ausschließlichkeit; nur spärlich trat die allmählich entstehende scholastische Kommentarliteratur hinzu. Der Unterricht vollzog sich so, daß der vortragende Magister den betreffenden Textabschnitt zuerst

---

1 Zum folgenden: E. Winkelmann, Urkundenbuch der Universität Heidelberg, 1. Bd. (Urkunden), 2. Bd. (Regesten), 1886 (im folgenden zit. Winkelmann 1 u. 2); G. Ritter, Studien zur Spätscholastik I-III, 1921/22 u. 1927; hier besonders Bd. II: Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten, SB der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1922 (zit. Ritter 1); ders., Die Heidelberger Universität, 1. Bd.: Mittelalter (1386-1449) (nur dieser Bd. erschienen), 1936 (zit. Ritter 2); H. Maier, Die Lehre der Politik an den älteren deutschen Universitäten. In: Maier, Politische Wissenschaft in Deutschland, ^{2}1985, S. 13ff., 247ff. – Die sechsbändige Festschrift zum Universitätsjubiläum: SEMPER APERTUS. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386-1986, 1985, wurde mir erst nach Abschluß meines Vortrags zugänglich; einschlägige Arbeiten daraus sind in Text und Anmerkungen der Druckfassung berücksichtigt (zit. SA 1,2...).

2 Nachweise bei Maier, a.a.O., S. 248, Anm. 4; für Heidelberg: Winkelmann 1, 38.

3 Übersicht über die verschiedenen Übersetzungen in dem die Textgeschichte behandelnden Band des Aristoteles Latinus (Codices descripsit G. Lacombe, pars I, 1939, S. 67-69).

vorlas und dann auslegte; der Sinn wurde durch Analyse des Wortlauts und durch Heranziehung von Parallelstellen erschlossen. Lehrer und Schüler lasen gemeinsam; nach den Statuten sollte wenigstens jeder dritte Student ein eigenes Buch besitzen. Was die Auslegung anging, so strebte man nicht nur danach, den Gedanken des antiken Autors möglichst genau zu fassen, man versuchte auch die Übereinstimmung seiner Aussagen mit der christlichen Lehre nachzuweisen, ein Bemühen, das zu einer Zeit, da die Autorität des Aristoteles sich erst allmählich festigte, keineswegs überflüssig war.

Fragt man genauer, welchen Platz die Politik im Lehrgefüge der spätmittelalterlichen Universitäten einnahm, so ist ein Doppeltes zu sagen: einmal, daß sie in den größeren Kreis der praktischen Philosophie (Moralphilosophie) gehörte; sodann, daß sie meist im Anschluß an die Ethik im engeren Sinn (die sogenannte *Ethica solitaria* oder *monastica),* gelegentlich auch in Verbindung mit der Ökonomik, vorgetragen wurde. Beides entsprach der von der Scholastik erneuerten peripatetischen Tradition. Dem frühen Mittelalter war der Gedanke einer eigenen Wissenschaft vom sittlichen Handeln noch fremd gewesen, eine selbständige Moralphilosophie oder gar -theologie gab es vor dem 13. Jahrhundert noch nicht. Die Ethik der Kirchenväterzeit und der folgenden Jahrhunderte war in theoretischer Metaphysik und Theologie aufgegangen. Erst mit der Wiederentdeckung des Aristoteles hatte im Abendland ein neuer Aufschwung der ethischen Disziplinen eingesetzt, der auch der Politik zugute kam. So trug die praktische Philosophie, wie sie an den spätmittelalterlichen Universitäten gelehrt wurde, von Anfang an aristotelisches Gepräge: mit ihrem empirisch-psychologischen Unterbau, ihrer vorsichtigen Abkehr vom Exaktheitsideal theoretischer Wissenschaft, ihrer praktischen Methode hob sie sich deutlich ab vom »politischen Platonismus« (Heinrich Mitteis) der vorangegangenen Zeit. Aristotelisch war die Verzweigung der Philosophie in einen theoretischen und einen praktischen Teil, die mit der Rezeption des peripatetischen Wissenschaftssystems einherging und deren erste Spuren wir bereits an den spätmittelalterlichen Universitäten finden: bis ins 18., ja teilweise bis ins 19. Jahrhundert hinein gab es an den deutschen Universitäten neben den Lehrstühlen für theoretische solche für praktische Philosophie; neben dem *Organicus,* der über die Schriften des aristotelischen *Organon* las, stand der *Ethicus,* der die moralphilosophischen Bücher des Aristoteles auszulegen hatte. Und aristotelisch war auch die Gliederung der Moralphilosophie in die Fächer Ethik, Ökonomik und Politik; sie nahm einen Einteilungsmodus auf, der über die Aristoteleskommentare der Spätantike auf die Eudemische Ethik zurückging.[4]

In Heidelberg sieht das folgendermaßen aus: Politik und Ökonomik sind von Anfang an unter den Pflichtkollegien, auch wenn sie manchmal wegen Mangels an geeigneten Lektoren ausfallen müssen;[5] Ethik wurde immer angeboten; und die Ethiklekturen werden im Lauf des 16. Jahrhunderts zu festen Institutionen. 1552 wird ein Lehrstuhl für Ethik eingerichtet; 1569 und 1588 ist von einer *Professio Ethices* die

4 Nachweise bei Maier, S. 249, Anm. 12-16.

5 Nach den ältesten Heidelberger Statuten (Ende 14. Jahrhundert) sind Politik und Ökonomik Pflichtkollegien, freilich nur, »si saltem legerentur« (Winkelmann 1, 38); dies scheint nicht immer der Fall gewesen zu sein. Von einer (außerordentlichen) moral-philosophischen Lektur hören wir erst 1560 (Winkelmann 2, 121).

Rede; um 1600 ist bezeugt, daß der Ethikprofessor Ethik und Politik liest.[6] Man kann also von einer allmählichen Verfestigung reden. Bemerkenswert ist, daß der Streit der verschiedenen »viae« – Hauptthema der Heidelberger Universitätsgeschichte im Spätmittelalter – auf die Lehre der praktischen Philosophie kaum abgefärbt zu haben scheint. So liest in Heidelberg im 15. Jahrhundert, mitten in der Zeit des Schulstreits, abwechselnd je ein Vertreter der *via antiqua* und der *via moderna* für die Baccalare beider Wege Ethik – ein Zeichen, daß die praktische Philosophie, im Unterschied zur heftig umstrittenen Logik und Metaphysik, ein neutraler Boden war, auf dem beide Richtungen sich treffen konnten.[7]

Wir wüßten gern, wie sich in Heidelberg Ethik, Ökonomik und Politik im einzelnen entwickelt haben, wie die Auseinandersetzung mit christlichen Überlieferungen vor sich ging, wie humanistische Strömungen auf die praktische Philosophie einwirkten, welche Bedeutung der ethisch-politische Unterricht für die Ausbildung der Theologen, aber auch der Juristen hatte. Doch darüber gibt es kaum mehr als Hypothesen. Genaueren Aufschluß könnten nur systematische Forschungen anhand der Lektionskataloge und der (meist unedierten) Kommentarliteratur erbringen. Man wird wohl – mit aller Vorsicht – davon ausgehen können, daß die Ethik gegenüber Politik und Ökonomik das systematische Zentralfach blieb: Das entsprach der christlichen Umformung der antiken Überlieferungen seit der Kirchenväterzeit. Bei Aristoteles gipfelte alle Ethik in der Politik: Nur in der Polis, in der sich ergänzenden Vielheit der Bürger, kann das Glücksstreben des einzelnen zu seiner Vollendung kommen. Für die Christen dagegen bildete die Polis, die Bürgergemeinde, nicht mehr den obersten Schlußstein des guten Lebens, und so lockerte sich im Lauf der Zeit der teleologische Zusammenhang von Ethik, Ökonomik und Politik. Über der irdischen *eudaimonia*, dem Glück, das bei Aristoteles als vollendete Autarkie geschildert wird, steht für den Christen die Seligkeit, über dem »guten Leben« steht das ewige Leben. Damit aber wird die ökonomisch-politische Sphäre, werden Haus und Bürgergemeinde zu bloßen Durchgangsorten ohne konstitutive Bedeutung für die strebende Bewegung der Seele, zu einem zufällig-geschichtlichen Milieu der Tugendübung, an dem sich allenfalls die überwindende Kraft christlichen Lebens in der Welt bewähren mag. Begreiflich also, daß sich Ethik und Politik in propädeutischer Nähe zur Theologie ansiedelten und daß die Beziehung zu den »Realien«, zur sich entwickelnden Jurisprudenz und Staatswissenschaft, lose und zufällig blieb.[8]

Die neu entstehenden juristischen Studien, bald befestigt durch ein staatliches Prüfungsmonopol, scheinen auch ihrerseits auf die akademische Lehre der Politik kaum zurückgewirkt zu haben – jedenfalls nicht in Heidelberg. Während wir zum Beispiel aus Leipzig aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts Disputationsthemen zu juristischen Fragen aus der Artistenfakultät kennen,[9] tappen wir in Heidelberg in

6 Siehe Winkelmann 1, 310, u. H. Denzer, Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf, 1972, S. 302f. (im folgenden zit. Denzer 1).

7 Ritter 1, S. 97.

8 Genauere Darstellung der Umformung des antiken Ternars Ethik-Ökonomik-Politik im Mittelalter bei Maier, S. 34-40 u. 249-251.

9 R. Helssig, Die wissenschaftlichen Vorbedingungen für Baccalaureat in Artibus und Magisterium im ersten Jahrhundert der Universität (= Beiträge zur Geschichte der Universität Leipzig im 15. Jahrhundert, Bd. II), 1909, S. 77f.

diesem Bereich im Dunkeln. Ob künftige Juristen nur wenig Neigung zu praktisch-philosophischen Studien hatten? Ob die Fülle des positiven Rechtsstoffes die philosophische Staatslehre zurückdrängte? Man hat es vermutet, doch fehlt der schlüssige historische Beweis. Nur soviel wird man sagen können: daß Politik im Rahmen der praktischen Philosophie meist mehr Übungsstück und Traditionsstoff war als Keim neuer Entwicklungen und daß man sich im großen und ganzen in der Universität mit buchscholastischen Übungen begnügte.[10] Immerhin aber bildet die Trias Ethik-Ökonomik-Politik vier Jahrhunderte lang einen festen Bestandteil des akademischen Unterrichts; erst die von Kant ausgehende Umwälzung des philosophischen Unterrichts an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert verdrängte dann die aristotelische Tradition endgültig aus den deutschen Universitäten.

II

Das Gesetz der Kontinuität gilt auch für die reformatorische Phase der Heidelberger Universität – jene Zeit also, in der die Universität, zunächst lutherisch reformiert, mehrfach mit ihren Kurfürsten den Glauben wechselte, sich als »deutsches Genf«, als Führerin des strengsten Calvinismus profilierte, ehe sie in den Strudeln des Dreißigjährigen Krieges fast zugrundeging.[11] Wohl wurde das aristotelische Erbe in dieser Zeit vielfältig überformt, reformatorisch und humanistisch: Melanchthons Aristoteles-Kommentare bestimmten ebenso die Richtung wie die neu aufkommende griechische Philologie.[12] Verschwunden ist das Erbe gleichwohl nicht – und 1655, drei Jahre nach der Wiedereröffnung der Universität, hören wir erneut von einer »Professio Philosophiae Practicae« in der Philosophischen Fakultät.[13]

Freilich setzen jetzt auch neue Strömungen ein. Die Ragione-di-Stato-Lehre, von Italien eindringend, wirft ihre Schatten; eine realistische Betrachtung des Politischen bricht sich Bahn bei Historikern und Juristen; Naturrecht und *Jus Publicum* setzen neue Akzente in der Vermittlung akademischer Politik. Während das lutherische Deutschland den aristotelischen Überlieferungen treu bleibt,[14] während im katholischen Deutschland, zumal an den Jesuiten-Universitäten, die Lehre der Politik in das neue theologische Fach der Moraltheologie abwandert,[15] geht vom reformierten

10 Wir hören aus Heidelberg (Ritter 2, S. 169f.), daß die Baccalare Ethik und Politik, die unmittelbar vor der Magisterprüfung recht ungünstig lagen, nach Kräften schwänzten. Auch künftige Juristen zeigten wenig Neigung, sich durch ein derartiges Studium auf die Erlernung des Römischen Rechts vorzubereiten. Damit aber entfiel innerhalb der Universitäten ein wesentliches Bildungsmoment der aristotelischen Politik.

11 Hierzu V. Press, Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559-1619, bes. S. 191ff., 212ff., 239ff., 259f., 307f., 370ff., 511ff.; E. Wolgast, Die kurpfälzische Universität 1386-1803 (SA 1, S. 1ff.), bes. S. 20ff. (Das konfessionelle Zeitalter 1500-1648).

12 Zur allgemeinen Entwicklung, ausgehend von Wittenberg: Maier, S. 44ff., 252ff.

13 Denzer 1, S. 303.

14 Beste Darstellung immer noch: P. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, 1921 (Neudruck 1964).

15 Maier, S. 48.

Heidelberg (ähnlich wie von Leiden, Basel, Lund) eine neue Bewegung naturrechtlicher Staatsbetrachtung aus. Ihr Hauptvertreter ist Samuel Pufendorf, der 1661 von Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz auf einen neu errichteten Lehrstuhl für Natur- und Völkerrecht in der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg berufen wird. Es ist der erste Lehrstuhl dieser Art in Deutschland überhaupt.[16]

Entgegen einer vorschnellen Betrachtung, die im Naturrecht ein Produkt der Auflösung der praktischen Philosophie sieht, hat man neuerdings zu Recht betont, daß auch der Traktat vom Recht der Natur ursprünglich seinen Sitz in der Moralphilosophie hatte: Man muß also eher von Verselbständigung als von Emanzipation reden.[17] Neu ist freilich, daß man jetzt nicht mehr (wie in der scholastisch umgebildeten praktischen Philosophie) nach der *lex divina* fragt, sondern nach einem »natürlichen Gesetz«, das alle überzeugt und bindet. Dahinter steht die wachsende Skepsis angesichts des Streits der Theologen und Theologien; dahinter steht das Ordnungsverlangen der Menschen nach den chaotischen Zerstörungen konfessioneller Bürgerkriege; dahinter steht freilich auch ein neuer Tatsachensinn. Gerade in seinen Heidelberger Jahren wurde Pufendorf in ganz Europa berühmt durch seinen Traktat »De statu Imperii Germanici«, den er 1667 unter dem Pseudonym Severinus de Monzambano im Haag erscheinen ließ, jene schonungslose Kritik an Zustand und Verfassung des Deutschen Reiches, in der das berühmte (wiewohl nicht von Pufendorf selbst stammende) Wort steht, das Reich sei weder ein regulärer Staat noch ein Staatenbund, es sei ein Gebilde eigener Art, *monstro simile,* einem Ungeheuer gleich. »Wenn man das treue Festhalten der deutschen Fürsten und Untertanen an Kaiser und Reich im Dreißigjährigen Krieg ... und die Verherrlichung der gemischten Verfassung in der Geschichte des politischen Denkens vor Augen hat, kann man ermessen, welche Aggressivität hinter Pufendorfs *Zustand des deutschen Reiches* steht, und die Verbreitung dieses Werkes verstehen, das nach dem Zeugnis eines jüngeren Zeitgenossen allein in Deutschland bis 1710 bereits in 300000 Exemplaren gedruckt worden sein soll.«[18]

Pufendorf hat an der Universität Heidelberg insgesamt neun Jahre gelehrt. 1670 ging er nach Lund in Schweden. Doch der von ihm eingeleitete Prozeß wirkte fort:

---

16 H. Denzer, Pufendorf, in: Maier/Rausch/Denzer, Klassiker des politischen Denkens, Bd. II, [3]1974, S. 27ff. (im folgenden: Denzer 2). »Zuerst bot der Kurfürst Pufendorf einen Lehrstuhl für römisches Recht an, doch Pufendorf hatte keine Lust, die damals üblichen Kommentare zu schreiben (vgl. Eris, 71). Er wollte einen Lehrstuhl für Politik an der Rechtsfakultät, doch der Senat der Universität lehnte ab. Daraufhin erhielt P. ein Extraordinariat für Völkerrecht und Humaniora an der philosophischen Fakultät, das auf sein Betreiben bald in ein Ordinariat für Natur- und Völkerrecht umgewandelt wurde. Nach dem Scheitern der Bewerbung um die Staatsrechtsprofessur 1664 setzte Pufendorf eine nochmalige Änderung in einen Lehrstuhl für Naturrecht und Politik durch, da er ja in seiner Lehre ein Völkerrecht im eigentlichen Sinne verneinte« (Denzer 2, S. 34, Anm. 18.).

17 Grundlegend: Denzer 1, 296, wo über Pufendorfs wissenschaftsgeschichtlichen Kontext und die »Geburt des Naturrechts aus der praktischen Philosophie« gehandelt wird; zur Entstehung des Naturrechts als Universitätsfach daselbst, S. 317ff. – Jüngste Darstellung der Heidelberger Jahre Pufendorfs: E. Klein, Samuel Pufendorf und die Anfänge der Naturrechtslehre (SA 1, S. 414ff.).

18 Denzer 2, S. 35f.

Immer stärker wurde jetzt die praktische Philosophie als Naturrecht entwickelt. Die Führungsrolle, zu der sich die neue Disziplin emporschwang, wird nicht nur aus der Einrichtung eigener Lehrstühle – erst in den philosophischen, dann in den juristischen Fakultäten – deutlich, sie zeigt sich auch in der enzyklopädischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts, in der das Naturrecht als selbständiger Teil der praktischen Philosophie neben die klassische Trias von Ethik, Ökonomik und Politik trat, ja diese sogar teilweise verdrängte. So hat später Christian Wolff dem *Jus naturae* in seinem lateinischen Werk einen selbständigen Platz neben den anderen Teilen der praktischen Philosophie gegeben, und schon früher konnte Gottlieb Stolle in seiner »Historie der Gelehrtheit« sagen, einige verstünden darunter »den Inbegriff der gantzen Morale«.[19] Die naturrechtlich umgebildete praktische Philosophie, oft mit Elementen der Staatswissenschaft verschmolzen, ist an den deutschen Universitäten lange Zeit herrschend geblieben; ihre Wirkung reichte bis tief ins 19. Jahrhundert hinein. Noch Hegels Rechtsphilosophie, in der die Tradition der Ethik als politischer Wissenschaft noch einmal auflebte, trug den Untertitel »Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriß«, und im ausgehenden 19. Jahrhundert sind zahlreiche Fragen der alten Politik in der Rechtsphilosophie wieder aufgenommen worden – einer Disziplin, die zumindest institutionell an den deutschen Universitäten das Erbe des alten naturrechtlichen Lehrstuhls angetreten hatte.[20]

Das verselbständigte Naturrecht begann die praktische Philosophie erst zu sprengen, als sich der Naturrechtsgedanke mit den Ideen der Aufklärung verband. Vorher hatten sich die naturrechtlichen Lehren ohne Schwierigkeiten in den Rahmen der überlieferten Moralphilosophie eingefügt. Denn ein Naturrecht als Teil der Politik hatte es immer gegeben; der Gedanke, daß alle rechtliche Ordnung auf natürlichen Gegebenheiten aufruhte, daß besonders die Gesellungen der Familie, des Hauses, der Bürgergemeinde kraft ihrer naturgegebenen Eigenart den Rechtsformen eine Vorprägung verliehen, die ein an der »Natur der Sache« orientiertes Denken nicht übersehen konnte – diese Einsicht war dem mittelalterlichen wie dem reformatorischen Rechtsdenken geläufig gewesen. In diesem Sinn galt in der älteren Wissenschaftstradition der Satz, das Recht unterstehe der Politik (Politik als wissenschaftliche Disziplin verstanden!) wie die Medizin der Physik.[21] Während aber die aristotelische Sozialphilosophie einem teleologischen Naturrechtsgedanken folgte, für den Natur nichts Gegebenes, sondern ein zu verwirklichendes Ziel war, ging die aufklärerische Naturrechtslehre (Hobbes, Rousseau) mehr und mehr vom empirischen Menschen aus – einem Menschen, der Rechte fordernd, Rechtsgarantien beanspruchend aus dem Naturzustand in die eigenmächtig geschaffene Freiheit hinaustrat. Aus anthropologisch fundierten, in der Sozialität des Menschen begründeten, mit ihr natürlich wachsenden Rechten wurden vertragliche Statusrechte des Individuums, die mit dem Sozialkon-

19 G. Stolle, Anleitung zur Historie der Gelahrtheit, ⁴1736, S. 656.

20 Maier, S. 52f.

21 Jus est ita subdita Politicae ut Medicina Physicae. – Daß dieser Satz etwas ganz anderes meint als die Unterordnung des Rechts unter die Macht, dürfte nach dem oben Gesagten deutlich sein; es ist hier eben nicht der moderne – verengte – Politikbegriff (Politik = Machttechnik) einzusetzen!

trakt standen oder fielen. Alles sammelte sich im einzelnen, alle Lebensformen – die früher selbst dem Recht die Richtung wiesen – wurden jetzt vom souveränen Individuum her mit den Kategorien der Vertragslehre neu aufgebaut. So löste sich die Naturrechtslehre der Aufklärung allmählich aus dem Zusammenhang der praktischen Philosophie, aus dem sie hervorgewachsen war, da ihr alles Verständnis für die Begriffe des Ökonomischen und Politischen in ihrer Bedeutung für das »gute Leben« abging.[22]

Man kann diesen Prozeß in Heidelberg in der Philosophie, aber auch in der Theologie und Jurisprudenz des 18. Jahrhunderts verfolgen – deutliche Zeichen sind das Vordringen der Ideen von Thomasius und Wolff und schließlich die überwältigende Wirkung Kants. Doch fließen hier die Quellen spärlich, man stößt wohl auf Ergebnisse, doch die dahinter liegenden Entwicklungen sind schwer faßbar.[23] Überhaupt ist das 18. Jahrhundert eine Zeit des Niedergangs der Heidelberger Wissenschaft – die neuen Anstöße, die in dieser Zeit von Halle, von Göttingen kommen, gehen an der Ruperto-Carola vorbei, und schon von der Studentenzahl her konnte Heidelberg mit den großen Universitäten Leipzig, Jena, Halle nicht wetteifern.[24] Der Zustand des Lehrkörpers und die Finanzverfassung der Universität waren vielfach desolat, obwohl vereinzelt noch bedeutende Gelehrte an ihr wirkten; die Philosophie blieb reine Propädeutik; das ganze Institut wurde immer mehr zu einer Schule für Kirchen- und Staatsbeamte, sogar Erbprofessuren entwickelten sich, benannt wie bei Dynastien (Wedekind I, Wedekind II).[25] Die Aufhebung des Jesuitenordens vergrößerte die Probleme nur; die theologischen und philosophischen Lehrstühle kamen jetzt an Franziskaner, Karmeliter, Dominikaner und Lazaristen. Französischer Einfluß verbreitete sich: Als die Universität 1802 nach Baden kam, gab es Professoren, die

22 Hierzu H. Maier, Freedom and Equality in the Political Theory of the European Enlightenment and Its Projection into the French Revolution. In: Freedom and Authority in the West, ed. G. N. Shuster, 1967, S. 127ff.

23 Einige Informationen bei F. Schneider, Geschichte der Universität Heidelberg im ersten Jahrzehnt nach der Reorganisation durch Karl Friedrich (1803-1813), 1913, in der Einleitung (Die Universität in pfälzischer Zeit), S. 1ff., 13ff., 22f. Die letzte pfälzische Lebensphase der Heidelberger Universität im 18. Jahrhundert bedürfte dringend einer umfassenden neuen Darstellung, freilich fehlen fast alle monographischen Vorarbeiten. Verdienstlich die (einzige!) Zusammenfassung bei E. Wolgast (siehe oben Anm. 11), a.a.O., S. 45ff. (Wiederaufbau und Verfall [1648-1803].)

24 Wolgast, a.a.O., S. 62, schreibt Heidelberg immerhin in der Studentenfrequenz einen mittleren Platz unter den deutschen Universitäten zu: »Die Zahl von 100 Immatrikulationen wurde erstmals – und nur für kurze Zeit – 1727 erreicht, die Höchstzahl betrug 158 im Jahre 1757. Gegen Ende des Jahrhunderts fielen die jährlichen Immatrikulationen dann auch weit unter 100, 1802 verzeichnet die Matrikel 48 Neuzugänge – Heidelberg stand damit knapp vor Freiburg und Helmstedt (je 47), Greifswald (46) und Rostock (36), aber immerhin noch beträchtlich vor den sterbenden Universitäten Herborn, Fulda, Altdorf, Duisburg (17-22). Einem völligen Ausbleiben der Studenten war durch wiederholte Anordnungen der Kurfürsten vorgebeugt, die bei Anstellung im höheren Staatsdienst ein zumindest zweijähriges Studium an der Landesuniversität zur Voraussetzung machten. Zur konfessionellen Zuordnung ist für 1731 die Zahl von 180 reformierten und 100 katholischen Studenten überliefert.«

25 Schneider, S. 14; siehe auch G. Jellinek, Die Staatsrechtslehre und ihre Vertreter, in: Heidelberger Professoren aus dem 19. Jahrhundert; Bd. I, 1903, S. 253ff. (259), U. Wolgast, S. 64f.

kaum Deutsch konnten, freilich der Universität in den turbulenten Zeiten der Revolutionskriege und der napoleonischen Zeit durch ihre französischen Sprachkenntnisse gute diplomatische Dienste leisteten.[26]

So blieb die Philosophie und die in ihr eingeschlossene Trias von Ethik, Ökonomik und Politik in Heidelbergs pfälzisch-katholischer Zeit in der alten schulmäßig aristotelischen Gestalt erhalten. Die Philosophie blieb eine *ancilla theologiae,* sie machte keine Anstalten, als Leitwissenschaft an die Spitze einer neuverstandenen Universität zu treten; Kants Satz »Die Letzten werden die Ersten sein« galt jedenfalls nicht für Heidelberg. Auch die Entfaltung der kameralistischen Wirtschafts- und Verwaltungslehre, die aus der fürstlichen Güterverwaltung erwachsen war, kam der Heidelberger Philosophischen Fakultät erst spät und nur halb zugute. Während von Preußen und Sachsen her in der Mitte des 18. Jahrhunderts die Wissenschaft von »Ökonomie, Polizey- und Cameralsachen« in die philosophischen Fakultäten des Südens vordrang,[27] blieb Heidelberg zunächst ohne solche Lehrstühle. Erst 1784 wurde die Kurfürstliche Kameralschule von Kaiserslautern – wir kennen sie aus Jung-Stillings Lebensgeschichte! – nach Heidelberg verlegt und der Universität eingegliedert, jedoch unter weitgehender Aufrechterhaltung ihrer Selbständigkeit – eine Vorläuferin der späteren Staatswirtschaftlichen Fakultät.[28] In einen fruchtbaren Dialog sind die aristotelische Ökonomik in der Philosophischen Fakultät und die kameralistische Wirtschaftslehre an der »Staatswirtschafts Hohen Schule« wohl nicht mehr eingetreten, wie überhaupt die Tradition in Heidelberg zu Ende des 18. Jahrhunderts keine große Kraft mehr entfaltet hat. Doch müßte dies alles eingehender untersucht werden: Noch immer übernehmen wir allzuleicht die abwertenden Urteile des 19. Jahrhunderts und setzen das Neue undiskutiert über die Kontinuitäten, die Ereignisse über die Struktur. Es wäre gerade in Heidelberg eine reizvolle Aufgabe, das Überdauern des politischen Aristotelismus in einer alternierend reformierten und katholischen Umgebung sichtbar zu machen (in Parallele, aber auch in Abhebung zu Peter Petersens »Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland«, die vor allem lutherische Verhältnisse im Auge hat); man könnte dann Gewinn und Verlust genauer abwägen und ein gerechteres Urteil fällen über die Universität im 17. und 18. Jahrhundert; doch dazu fehlen einstweilen noch die Vorarbeiten.

III

Mit dem 19. Jahrhundert treten wir dann in die glanzvollste, jedenfalls die bekannteste Epoche der Heidelberger Universität ein – in jene Zeit, in der die neubegründete Philosophische Fakultät als Stätte der Philologie, Historie, Naturwissenschaft weltweiten Ruhm gewinnt. Diese Epoche liegt im vollen Licht der Quellen da,[29] und so

26 So etwa der französische Lazaristenpater Saar; vgl. Schneider, S. 8f.

27 Maier, S. 56ff., 257ff.

28 Schneider, S. 5f., 25, 27ff.; Wolgast, S. 61f., 67f.

29 Als Gesamtüberblick jetzt verfügbar: SA 2 (Das neunzehnte Jahrhundert) mit Beiträgen zu unserem Thema u.a. von G. Landwehr (Handelsrechtswissenschaft), W. Leiser (Jur. Fakultät), H.-E. Lessing (Technologie), E. Wolgast (Politische Geschichtsschreibung), R. Wiehl (Philosophie).

haben wir keine Mühe, die wichtigsten Ereignisse, Abläufe, Persönlichkeiten, Werke sichtbar zu machen. Eine Auswahl ist fast schmerzliche Willkür; ich konzentriere mich im folgenden auf die juristische Staatswissenschaft, auf die politische Historie und auf die Staatswirtschaftslehre als Erbin der alten Kameralschule – auf jenes Delta »politischer Wissenschaften« also, in das sich im 19. Jahrhundert der Strom der überlieferten akademischen Politik verzweigt.

Heidelberg erlebt in den Jahren Napoleons und der Befreiungskriege eine unerwartete Wiedergeburt. Es wurde zur Sehnsuchtsstadt der älteren Romantik: »der Vaterlandsstädte ländlich schönste«, wie Hölderlin schrieb. Auch die geistig und materiell verwitterte Universität wurde von dieser Bewegung ergriffen. Eichendorff, aus Halle und seiner nüchtern-aufklärerischen Universität kommend, hat in seinen Lebenserinnerungen das ganz andere Heidelberg in verklärenden Farben geschildert: »Heidelberg ist selbst eine prächtige Romantik; da umschlingt der Frühling Haus und Hof und alles Gewöhnliche mit Reben und Blumen, und erzählen Burgen und Wälder ein wunderbares Märchen der Vorzeit, als gäb es nichts Gemeines auf der Welt . . .«.[30] Heidelberg, das war für Eichendorff in jenen Jahren Görres, der sich aus Koblenz in die freiere Atmosphäre der Universität geflüchtet hatte und hier als Privatdozent ein beängstigend breites Programm las, das von Physiologie und spekulativer Physik bis zu Himmelskunde und Hygiene reichte, eingeschlossen Philosophie, Ästhetik und altdeutsche Literatur. Eichendorff hat ihn unvergleichlich geschildert; man glaubt ihm begegnet zu sein: »Ein einsiedlerischer Zauberer, Himmel und Erde, Vergangenheit und Zukunft mit seinen magischen Kreisen umschreibend . . . ein Prophet, in Bildern denkend und überall auf den höchsten Zinnen der wildbewegten Zeit weissagend, mahnend und züchtigend . . . Sein durchaus freier Vortrag war monoton, fast wie fernes Meeresrauschen schwellend und sinkend, aber durch dieses einförmige Gemurmel leuchteten zwei wunderbare Augen, zuckten Gedankenblitze beständig hin und her. Es war wie ein prächtiges nächtliches Gewitter, hier verhüllte Abgründe, dort neue ungeahnte Landschaften plötzlich aufdeckend, und überall gewaltig, weckend und zündend fürs ganze Leben.«[31] Achim von Arnim und Clemens Brentano gesellten sich als Scholaren zu dem Meister hinzu; statt in den Teesalons der Aufklärung saß man in Görres' einsiedlerischer Klause zusammen, oft ohne Licht und Stühle. Hier wuchsen aus der großen Büchersammlung Brentanos »Des Knaben Wunderhorn« und die »Teutschen Volksbücher«. Es war der Auftakt des Jahrhunderts der Heidelberger Philologie, der romantischen Medizin, der politischen Historie und Publizistik.[32]

Die romantische und nationale Bewegung ist in allen Disziplinen und Fakultäten spürbar – kein Wunder in einer Stadt, die den Zusammenbruch der alten Welt an exponierter Stelle miterlebte, die zusehen mußte, wie die linksrheinische Pfalz französisch wurde und die Trikolore auf dem Speyrer Dom wehte, wo die bedeutend-

30 J. von Eichendorff, Erlebtes II: Halle und Heidelberg (Hanser-Ausgabe, 1966), S. 1527.

31 Ebd., S. 1527f.

32 Eingehende und differenzierte Darstellung jetzt bei W. Leiser, Die Juristische Fakultät und die Heidelberg-Romantik (1805-1820) (= SA 2, S. 84ff.), der die »so kurze wie folgenreiche« Heidelberger Romantik an Hand neuer Quellen bewertet und ihre Wirkungen auf den Neuaufbau der Universität sichtbar macht.

sten Juristen des Rheinbundes, Klüber[33] und Zachariae,[34] ihr Interesse am französischen Zivil- und Staatsrecht in berühmten Werken bekundet hatten. Nun, nach 1815, treten neue Strömungen auf. Karl Theodor Welcker, der spätere Vorkämpfer des süddeutschen Liberalismus, liest jetzt in Heidelberg »Staatsrecht der europäischen germanischen Völker, insbesondere des Vaterlandes«;[35] Hegel hält im Winter 1817/18 ein sechsstündiges Kolleg über Naturrecht und Staatswissenschaft ab,[36] später in Berlin als Philosophie des Rechts bezeichnet; ich erwähnte es schon. Unter den Staatsrechtslehrern des 19. Jahrhunderts in Heidelberg sind Mohl[37] und Bluntschli[38] die bekanntesten: Der eine ist ein Erneuerer der alten Polizeiwissenschaft, ein Lehrer der inneren Verwaltung, der andere der wohl populärste Historiker des allgemeinen Staatsrechts; der eine Herold des liberalen Staatsgedankens in seiner Kampfzeit, der andere sein Begleiter auf seinem Siegeszug durch Deutschland. Beide waren politisch tätig: Mohl als Mitglied der Paulskirche und Reichsjustizminister in der Revolution von 1848/49, später als Badischer Gesandter beim Deutschen Bundestag; Bluntschli als Mitglied in beiden badischen Kammern, im Zollparlament, in kommunalen Ämtern, als Reichsbevollmächtigter auf der Brüsseler Konferenz zur Kodifikation des Kriegsrechts und nicht zuletzt als unermüdlicher Gutachter. Beide betrieben auch das, was man heute als Politikwissenschaft bezeichnen würde: So las Mohl Politik und Enzyklopädie der Staatswissenschaft, und Bluntschli gab mit Brater das führende Staatswörterbuch der Zeit heraus und schrieb eine populäre »Deutsche Staatslehre für Gebildete«. Der Wurzeln seiner Polizeiwissenschaft im älteren kameralistischen Denken und in den Landes- und Polizeiordnungen des Fürstenstaates war sich Mohl bewußt, auch wenn er seine Wissenschaft »nach den Grundsätzen des Rechtsstaats« vortrug und systematisierte: Das *jus promovendae salutis* hat er gleichwohl nicht gänzlich ausgeschieden, den modernen leistenden Staat hat er vorausgeahnt: »Wer möchte und könnte in einem Staate leben, der nur Justiz übte, allein gar keine polizeiliche Hilfe eintreten ließe?«[39] So stehen beide, Mohl und Bluntschli, mitteninne zwischen der älteren akademischen Politik und dem modernen positiven Staatsrecht; sie verzichten zwar auf die »Vorspiele im philosophischen Himmel«, aber ihr Rechtsdenken weist doch noch einen kräftigen Einschlag des Geschichtlichen, Politischen, Sozialen auf.

Während Mohl und Bluntschli vor allem als Forscher und als Politiker hervortraten (ihre Kollegs waren trocken und schlecht besucht), waren die politischen Historiker im

---

33 Schneider, S. 61ff. u. passim; Jellinek, S. 260ff. (mit Hinweis auf Klübers staatswissenschaftliche Interessen!); Leiser, S. 85, 87, 95.

34 Schneider, S. 209ff., 306ff.; Jellinek, S. 262ff.; Leiser, S. 95.

35 Jellinek, S. 266.

36 Jellinek, S. 267: »Aus ihm ist sein vielberufenes Buch gleichen Namens hervorgewachsen, zu dem also, wenn auch in Fortbildung früherer Arbeiten, der Grund in den Heidelberger Vorlesungen gelegt worden war.«

37 Über Mohl: H. Maier, Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre, ^{2}1980, S. 219ff., dort weitere Literatur. Mohl in Heidelberg: Jellinek, S. 272ff.

38 J. C. Bluntschli, Denkwürdiges aus meinem Leben, 3. Bd.: Heidelberg, 1884; Jellinek, S. 275ff.

39 Mohl, Polizeiwissenschaft, Bd. I, ^{3}1866, Anm. 1 zu 5.

Heidelberg[40] des 19. Jahrhunderts zugleich hervorragende Rhetoren und wirkungssichere Lehrer: man denke nur an Heinrich von Treitschke! Das gilt schon für den eckigen, rauhen, zeitlebens den Idealen der Aufklärung verpflichteten Friedrich Christoph Schlosser,[41] der Geschichte vom »moralischen Standpunkte« aus schrieb und eine Historie »von unten«, mit geringer Aufmerksamkeit für Regierende und Regierungstechniken, entwickelte; das gilt für seinen Schüler Ludwig Häusser,[42] der entschlossen den Schritt zu den neuen Realitäten Politik, Technik, nationale Bewegung hinlenkte – zugleich aber »die Geschichte« als »letzte Brücke nach dem Reich der Ideen«, als letzte Hinterlassenschaft des deutsch-idealistischen Zeitalters mystisch verklärte. Mit Heinrich von Treitschke, der übrigens eine Professur für Staatswirtschaft in Freiburg innehatte, also aus der kameralistischen Tradition kam,[43] erreichten politische Geschichtsschreibung und politische Rhetorik in Heidelberg ihren unüberbietbaren, freilich auch gefährlichen Höhepunkt. Historiographisch nie unumstritten, in seiner politischen Leidenschaft ein Kontrapunkt zu Rankes ruhiger Quellenbetrachtung und epischen Erzählweise, hat Treitschke durch sein hinreißendes Temperament, seine vibrierende Offenheit für Zeitströmungen und seinen künstlerischen Stil Wirkungen erzielt, wie sie die akademische Historie kaum je erreicht hatte. Das gilt natürlich vor allem von seiner Wirkung auf Studenten. Man könnte viele Zeugnisse anführen; ich zitiere nur eine Äußerung des späteren badischen Gesandten von Jagemann, der wenige Tage vor dem Ausrücken ins Feld im Frühjahr 1870 den Redner Treitschke in der Heidelberger Universität erlebt hat: »Am meisten steigerte sich die Begeisterung an der glänzenden Ansprache des berühmten Professors Heinrich v. Treitschke, dem das zündende Wort besonders eignete. Er gab uns größtenteils heeresbereiten Studenten gewissermaßen des Vaterlandes Segen mit und die Versicherung vom Siegesflug des preußischen Aars. Aus seinem zugleich stotternden und urberedten Mund das Prophetenwort gehört zu haben, zähle ich zu den schönsten Lebenserinnerungen.«[44]

Werfen wir noch einen Blick auf die Entwicklung der Staatswirtschaft nach 1815 – also der *res politicae* im engeren Sinn (an die noch heute der Dr. rerum politicarum erinnert!). Von allen politischen Wissenschaften haben sie wohl, trotz mancher Umbildungen, die Verbindung mit der Tradition am deutlichsten bewahrt.[45] So liefen in der zur Fakultät gewordenen staatswirtschaftlichen »Hohen Schule« nicht nur die überlieferten technologischen Disziplinen und die Land- und Forstwirtschaft weiter[46] –

---

40 E. Marcks, Ludwig Häusser und die politische Geschichtsschreibung in Heidelberg. In: Heidelberger Professoren (siehe oben Anm. 25), S. 283ff.; E. Wolgast, Politische Geschichtsschreibung in Heidelberg. Schlosser, Gervinus, Häusser, Treitschke (= SA 2, S. 158ff.).

41 Marcks, a.a.O., S. 278ff; Wolgast, a.a.O., S. 159ff.

42 Marcks, S. 295ff.; Wolgast, S. 173ff.

43 Maier, Lehre der Politik (siehe oben Anm. 1), S. 58; zu Treitschke in Heidelberg: Marcks, S. 352f.; Wolgast, S. 186ff.

44 E. von Jagemann, Fünfundsiebzig Jahre des Erlebens und Erfahrens (1849-1924), 1925, S. 30.

45 Nähere Darstellung dieser Zusammenhänge in meiner Staats- und Verwaltungslehre (siehe oben Anm. 37), S. 240ff.

46 Hierzu jetzt: H.-E. Lessing, Technologen an der Universität Heidelberg (= SA 2, S. 105ff.), der auch die ältere Geschichte der Lauterer Kameralschule einbezieht; dort weitere Literatur.

auch die politisch-verwaltungsmäßigen Fächer blieben bestehen, wenn sie auch neue Namen und Funktionen erhielten. Karl Heinrich Rau, Deutschlands letzter Kameralist und zugleich einflußreichster Systematiker der Volkswirtschaftslehre im Vormärz,[47] hat in seinen »Grundsätzen der Volkswirtschaftslehre« zwar die äußeren Konsequenzen aus der Smithschen Revolution des ökonomischen Denkens gezogen, wenn er schrieb: »Die ganze Theorie der Volkswirtschaft, der Zusammenhang des Erzeugens, Vertheilens und Verbrauchens muß erst offen vor uns liegen, ehe wir beurtheilen können, wie diesem oder jenem Hindernisse zu begegnen sey. Sonst würde man sich in eine unheilbare Einseitigkeit verlieren... Es würde ungefähr Gleiches herauskommen, wenn man in der Heilwissenschaft so verfahren wollte, wenn man bei der Anatomie und Physiologie nach der Erklärung eines Körpertheiles oder Systemes sogleich beibrächte, welche Krankheiten an demselben Statt haben und welche Gegenmittel angewendet werden könnten.«[48] Gleichwohl hat Rau, im Unterschied zu den englischen und französischen Schriftstellern, an der Selbständigkeit der Finanzwissenschaft festgehalten, er hat sie dem System der Volkswirtschaftslehre nicht eingeordnet: Finanzwesen und Gewerbspolizei sollten selbständig vorgetragen werden – sie sollten gegenüber der Theorie weder autonom sein noch mit leitender Verfügungsgewalt ausgestattet werden; vielmehr wurden beide jetzt als »angewandte Volkswirtschaftslehre« der »reinen Volkswirtschaftslehre« gegenübergestellt. Die Entscheidung war von größter Bedeutung für die Entwicklung der Volkswirtschaftslehre in Deutschland im 19. Jahrhundert. Wohl wurden aus den *res politicae* jetzt *res oeconomicae* – aber daneben stand doch die regelnde, beschränkende, Randdaten setzende Autorität des Staates auf Abruf bereit und hatte sich in den Staatswirtschaftlichen Fakultäten in Gestalt von Finanzwissenschaft und Volkswirtschaftspolitik das nötige Interventions-Rüstzeug zurückgelegt.[49] Man versteht die Entwicklung der Volkswirtschaftslehre in der zweiten Jahrhunderthälfte bis hin zum Historismus und

47 Rau ist in der sechsbändigen Gedenkschrift der Universität Heidelberg der große Unbekannte geblieben. Sein systematisierender, disziplinbegründender Einfluß nach 1820 bedürfte einer aktualisierten Darstellung. Einzig in der oben mehrfach zitierten Universitätsgeschichte von F. Schneider ist das Bewußtsein der Zusammenhänge zwischen dem älteren Kameralismus und der von Rau begründeten »Volkswirtschaftspolitik« noch lebendig: »... für die Universität Heidelberg war sie (sc. die staatswirtschaftliche Hohe Schule) von großer Bedeutung, da sie der neu erstehenden Hochschule die ökonomischen Lehrfächer bewahrt hat. Denn ohne ihr Dasein wären die technisch-ökonomischen Fächer sicher nicht in dem weiten Maße berücksichtigt worden, wie dies geschah. Und nur insofern hat sie ihre große Bedeutung für die gesamte Nationalökonomie, als sie durch ihr Vorhandensein den Boden bereitete, auf dem dann Rau seine Wissenschaft aufbauen konnte« (28).

48 K. H. Rau, Über die Kameralwissenschaft. Entwicklung ihres Wesens und ihrer Theile, 1823, S. 26; ähnlich noch in den Grundsätzen der Volkswirtschaftslehre, ⁴1841, §7; hierzu Maier, Verwaltungslehre, S. 195ff., 240ff.

49 Systematisch vorbereitet und philosophisch begründet wird diese Position bereits in Hegels Rechtsphilosophie, §§244-248, wo zunächst der im »System der Bedürfnisse« rechtsstaatlich zurückgenommene Polizeibegriff im Hinblick auf die »mit fortschreitender Bevölkerung und Industrie« erzeugte Massenarmut und Proletarisierung neuerlich erweitert wird: der »Polizei« (= Sozialpolitik) wird die Aufgabe einer planenden Zukunftssorge gestellt für den Fall, daß die Selbststeuerungsmechanismen der bürgerlichen Gesellschaft versagen. Vgl. dazu Maier, Verwaltungslehre, S. 236ff.

zur Lehre der Kathedersozialisten nur auf diesem Hintergrund: gerade in den Anfängen staatlicher Sozialpolitik fließen in die autonome volkswirtschaftliche Theorie wieder politische Wertentscheidungen ein – was dann gerade innerhalb der sozialpolitisch engagierten Nationalökonomen zum Streit um die »Werturteilsfreiheit« führt.

IV

Damit sind wir am Ende des 19. Jahrhunderts angelangt – und zugleich beim vierten und letzten Kapitel dieses Vortrags, das von der mächtigen Gestalt Max Webers beherrscht wird. Weber steht am Ende einer langen Entwicklung politischer Forschung und Lehre – einer Entwicklung, die zu einer unabsehbaren Verzweigung und Spezialisierung der politischen Fächer und zugleich zu ihrer wachsenden Entpolitisierung im Zeichen eines positivistischen Wissenschaftsverständnisses geführt hatte. Er treibt diese Entwicklung im Streit um die Werturteilsfreiheit – der im Grund ein Streit um die Begründbarkeit politischer Urteile war – bis zu ihren letzten systematischen Konsequenzen voran. Doch wird in Weber auch zugleich ein Prozeß des Umschlags, der dialektischen Wendung sichtbar: ein Schritt zu neuerlicher Universalisierung der isolierten Spezialfächer in einer umfassenden Wissenschaft von der Gesellschaft; eine neue Hinwendung zu ethisch-politischen Fragestellungen (vor allem in der berühmten Unterscheidung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik); endlich sogar ein Versuch (zumindest kann man es so interpretieren) der Rückgewinnung zentraler Kategorien der älteren Güterethik – aber sehen wir genauer zu.[50]

Als Max Weber im Jahre 1892 als Privatdozent für römisches und Handelsrecht ins akademische Leben eintrat, gab es eine selbständige wissenschaftliche Disziplin der Politik in Deutschland nicht mehr. Die Zeit war längst vorbei, in der die Inhaber der praktisch-philosophischen Lehrstühle – der *professiones Ethices vel Politices*, wie sie in bezeichnender Vertauschbarkeit von Politik und Ethik hießen – von ihren Kathedern herab die *libri politicarum* des Aristoteles dozierten und sich in gelehrte Erörterungen über Fragen verstrickten wie diese, ob sich die Gesetzgeber mehr um die Belohnung der Guten oder mehr um die Bestrafung der Bösen zu kümmern hätten, ob man den Reichtum der Bürger unbegrenzt wachsen lassen oder gesetzlich beschränken solle und ähnliches mehr. Soweit die Buchscholastik der älteren Moralphilosophie, wie sie zuletzt noch einmal Melanchthon in feste schulmäßige Formen gefaßt hatte, nicht schon durch die handfestere Verwaltungslehre des deutschen Fürstenstaates, die Kameralistik, abgelöst worden war, hatte ihr der Kritizismus Kants im Ausgang des 18. Jahrhunderts den Todesstoß versetzt: Mit der älteren Sozialethik, die von ihm als eudämonistisch und utilitaristisch verworfen wurde, verlor auch die Politik ihre wissenschaftliche Legitimation und ihren Ort im Gefüge der moral-philosophischen Disziplinen. So gingen die alten praktisch-philosophischen Lehrstühle, die bis dahin selbständig neben den theoretischen gestanden hatten, im Laufe des 19. Jahrhunderts ein oder wurden umgewandelt: Die alte Politik rann in ein weitverzweigtes Delta

50 Ich schließe mich im folgenden wörtlich an meinen Aufsatz: Max Weber und die deutsche politische Wissenschaft. In: H. Maier, Politische Wissenschaft in Deutschland, ^{2}1985, S. 83ff. an.

spezialisierter, juristischer, ökonomischer Einzelwissenschaften auseinander, denen die zusammenhaltende Mitte der politisch-philosophischen Fragestellung fehlte.

Nun sind Revolutionen im wissenschaftlichen Bereich selten total, und auch im Fall der politischen Wissenschaft blieben die älteren Traditionen an einigen Stellen des Universitätslebens auch im 19. Jahrhundert lebendig. Da war einmal der Bereich des in den philosophischen, später juristischen Fakultäten gepflegten Naturrechts, der seit Hegel sogenannten Rechtsphilosophie, in der ältere Fragestellungen der politischen Wissenschaft weiterlebten;[51] da war ferner die von Göttingen begründete Tradition der historischen Staatswissenschaften, mit der noch Dahlmanns und Treitschkes »Politiken« in engem Zusammenhang stehen;[52] da war endlich als stärkstes Bollwerk der älteren Politik die historische Schule der Nationalökonomie, die mit Rau an die Tradition der Kameralistik anknüpfte und in der zweiten und dritten Generation, mit Roscher, Knies, Hildebrand und Schmoller, unter sozialpolitischen Vorzeichen erneut zum wissenschaftlichen Vorstoß in die Politik ansetzte. In dieser Form trat dem jungen Max Weber, der seit seiner Berufung nach Freiburg 1893 vom Römischen Recht zur Nationalökonomie übergewechselt war, ein Stück der älteren politischen Wissenschaft gegenüber; und es ist bezeichnend, daß er ihr gegenüber sofort eine instinktive – freilich erst allmählich theoretisch reflektierte – Abwehrstellung einnimmt.

Zunächst freilich klingen Wissenschaft und Politik beim jungen Weber noch in einem ungebrochenen Akkord zusammen. Im jähen Ausbruch der Schaffensenergien 1888-99, in den Freiburger und Heidelberger Jahren, entstehen neben einer ausgedehnten Vorlesungstätigkeit die Werke über die Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter und die römische Agrargeschichte, die Schrift über die Börse und die umfangreiche Enquête über die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland. Daneben betätigt sich Weber im Verein für Sozialpolitik, der wichtigsten Institution akademischer Politik im Wilhelminischen Deutschland, wo historische Schule und Kathedersozialismus sich zu einem Zweifrontenkampf »gegen Manchestertum und Marxismus« verbündet hatten. Als Berater Friedrich Naumanns, dessen Programm er maßgebend mitbestimmt und umformt, und als Teilnehmer am Evangelisch-sozialen Kongreß greift er unmittelbar in die Sozial- und Parteipolitik der neunziger Jahre ein. Aber schon in der Zeit der Arbeit an der Landarbeiterenquête beginnen sich die Bereiche Wissenschaft und Praxis, Theorie und Politik, stärker zu sondern. Weber nimmt Anstoß an der begrifflich ungeklärten, mit Wertungen durchsetzten Sprache der »ethischen Nationalökonomie« Schmollers und Adolph Wagners – in einem Aufsatz aus dem Jahre 1904[53] wird der Begriff Wert als »Schmerzenskind unserer Disziplin« bezeichnet, und es heißt: »Der Gebrauch der undifferenzierten Kollektivbegriffe, mit denen die Sprache des Alltags arbeitet, ist stets Deckmantel von Unklarheiten des Denkens oder Wollens, oft genug das

51 Siehe oben Anm. 36.

52 Hierzu W. Bussmann, Treitschke. Sein Welt- und Geschichtsbild, 1952, S. 200ff.

53 Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, jetzt in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, ^{3}1968, S. 146ff. Die Werke Max Webers werden jetzt vollständig gesammelt in der auf 33 Bände veranschlagten Max-Weber-Gesamtausgabe, hg. v. H. Baier/M. R. Lepsius/W. J. Mommsen/W. Schluchter/J. Winckelmann, Tübingen 1984ff.

Werkzeug bedenklicher Erschleichungen, immer aber ein Mittel, die Entwicklung der richtigen Problemstellung zu hemmen.«[54] In einem Diskussionsbeitrag auf der Wiener Tagung des Vereins für Sozialpolitik 1909[55] bemerkt Weber ironisch, in dem Begriff des »Volkswohlstandes« stecke offenbar alle Ethik der Welt, die es gebe; und er fügt hinzu, das Hineinmengen eines Seinsollens in wissenschaftliche Fragen sei eine Sache des Teufels, »die der Verein für Sozialpolitik allerdings recht oft in ausgiebiger Weise besorgt« habe. In diesem Zusammenhang entwickelt dann Weber erstmals, fast beiläufig, die Grundposition seiner eigenen Wissenschaftslehre. Empirische Wissenschaft und normative Wissenschaft sind grundsätzlich geschieden; vom Sein führt keine Brücke hinüber zum Sollen. Wissenschaftliche Diskussion über Fragen des Seinsollens ist daher nur in einem eingeschränkten Sinne möglich. Weber nennt drei Formen solcher Diskussionen. »Ich kann jemanden, der mir mit einem bestimmten Werturteil entgegentritt, sagen: mein Lieber, du irrst dich ja über das, was du selbst eigentlich *willst*. Sieh: ich nehme dein Werturteil und zergliedere es dialektisch, mit den Mitteln der *Logik*, um es auf seine letzten Axiome zurückzuführen, um dir zu zeigen, daß darin die und die ›letzten‹ *möglichen* Werturteile stecken, die du gar nicht gesehen hast, die vielleicht sich untereinander gar nicht oder nicht ohne Kompromisse vertragen und zwischen denen du also *wählen* mußt. Das ist nicht empirische, aber logische Gedankenarbeit. Nun aber kann ich ferner sagen: wenn du gemäß diesem bestimmten, wirklich eindeutigen Werturteil im Interesse eines bestimmten Sollens handeln willst, *dann* mußt du, nach wissenschaftlicher Erfahrung, die und die Mittel anwenden, um deinen, jenem Wertaxiom entsprechenden Zweck zu erreichen. Passen diese Mittel dir nicht, so mußt du *wählen* zwischen Mittel und Zweck. Und endlich kann ich ihm sagen: du mußt bedenken, daß du, nach wissenschaftlicher Erfahrung, mit den für die Realisierung deines Werturteils unentbehrlichen Mitteln noch andere, unbeabsichtigte *Nebenerfolge* erzielst. Sind dir diese Nebenerfolge auch erwünscht: ja oder nein? Bis an die Grenze dieses ›Ja‹ oder ›Nein‹ kann die *Wissenschaft* den Mann führen – denn alles, was diesseits liegt, sind Fragen, auf welche eine empirische Disziplin oder aber: die Logik Auskunft geben kann – also rein wissenschaftliche Fragen. Dieses ›Ja‹ oder ›Nein‹ *selbst* aber ist *keine* Frage der Wissenschaft mehr, sondern eine solche des Gewissens oder des subjektiven Geschmacks – jedenfalls eine solche, deren Beantwortung in einer anderen Ebene des Geistes liegt.«[56]

Damit ist ein Thema angeschlagen, das von da an alle Äußerungen Webers zur Wissenschaftslehre durchzieht und das mit stetig zunehmender Schärfe die Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen oder praktisch geübten Politik der Zeit bestimmt. Es klingt schon an in der Aufsatzreihe »Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie«, der ersten größeren Arbeit nach dem körperlichen Zusammenbruch von 1899, in der sich Weber kritisch mit den Altmeistern der historischen Schule auseinandersetzt.[57] Hier steht das Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis im Mittelpunkt. Weber erkennt richtig, daß die

54 Ebd., S. 209f., 212.

55 Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, 1924, S. 416ff.

56 Ebd., S. 417f. (Hervorhebungen, wie auch in den folgenden Weber-Zitaten, im Original.)

57 Ges. Aufs. zur Wissenschaftslehre, S. 1ff.

von Roscher und der historischen Schule vertretene Auffassung der Wirtschaftspolitik als einer »Therapeutik des Wirtschaftslebens« nur möglich war auf dem Hintergrund normativer Vorstellungen über den Normalzustand, die »Gesundheit« der Wirtschaft.[58] Vorstellungen dieser Art gehören aber für ihn ins Reich der – wissenschaftlicher Analyse entzogenen – Wertorientierung. Die Wirtschaftspolitik ist zwar in Webers Auffassung gegenüber der nationalökonomischen Theorie nicht überflüssig oder sinnlos – dem widerspräche ja auch Webers praktische Tätigkeit im Verein für Sozialpolitik und als Mitherausgeber des Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik –, aber sie rückt aus der Scheinrationalität, in die sie der Historismus versetzt hatte, heraus, sie wird zum Feld technischer Zwangsläufigkeiten oder zum Gegenstand dämonisch wertender Entscheidung, für die keine Wissenschaft der Welt dem Handelnden die Verantwortung abnehmen kann. Dabei steht im Hintergrund zunächst noch die neukantianische Methodenlehre Windelbands und Rickerts,[59] die den sachlichen Gegensatz der Erkenntnisobjekte Natur und Geist »zu einem rein formalen Gegensatz der Gesichtspunkte des Erkenntnissubjekts sublimiert«, die Methode dem Objekt vorordnet.[60] Später hat Weber der Trennung von Theorie und Politik eine viel grundsätzlichere, freilich auch pessimistischere Deutung gegeben. »Die Unmöglichkeit ›wissenschaftlicher‹ Vertretung von praktischen Stellungnahmen – außer im Falle der Erörterung der Mittel für einen als fest *gegebenen* vorausgesetzten Zweck –«, heißt es in »Wissenschaft und Beruf«, der letzten abschließenden Äußerung Webers zu diesem Problem, »folgt aus weit tiefer liegenden Gründen. Sie ist prinzipiell deshalb sinnlos, weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen ... Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in anderem Sinne: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen ... Plastik jenes Verhaltens, noch heute. Und über diesen Göttern und ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiß keine ›Wissenschaft‹.«[61] Sein und Sollen sind geschieden, der wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich ist aber nur das Sein: Als Entdecker und Durchforscher der Tatsachenwelt und ihrer kausalen Sachbeziehungen wird Weber aus einem Juristen und Nationalökonomen zum Soziologen; die Reste wissenschaftlicher Politik, die in der Nationalökonomie seiner Zeit noch lebten, stößt er ab.

Der Bezug auf die Zukunft, auf die »res gerendae« (A. Bergstraesser) ist allen

---

58 Ebd., S. 38f.

59 W. Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft. In: Präludien II, ^{5}1915, S. 136ff; ders., Einleitung in die Philosophie, ^{3}1923, S. 239ff; H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, ^{5}1929. Zu Webers Wissenschaftslehre vgl. A. von Schelting, Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber und im besonderen sein Begriff des »Idealtypus«, ASO 49 (1922), S. 623ff.; ders., Max Webers Wissenschaftslehre, 1934. Neuerdings D. Henrich, Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers, 1952, und W. Wegener, Die Quellen der Wissenschaftsauffassung Max Webers und die Problematik der Werturteilsfreiheit der Nationalökonomie, 1962.

60 A. von Schelting, Die logische Theorie ... a.a.O., S. 646. Vgl. auch W. Wegener, a.a.O., S. 85ff.

61 Ges. Aufs. zur Wissenschaftslehre, S. 566ff (587f.).

praktischen Wissenschaften – der Medizin ebenso wie der Pädagogik, der Rechtswissenschaft und der Politik – von Natur aus eigen, konstituiert sie geradezu als wissenschaftliche Disziplinen. Jedes Heilmittel, jeder erzieherische Rat, jede Gesetzesnorm, alles politische Handeln nimmt Zukunft vorweg, greift in die Gestaltung der Zukunft ein.[62] Die drohend gestellte soziale Frage als Frage nach den Zukunftschancen liberaler Wirtschaftsordnung unter den Bedingungen des Spätkapitalismus – diese Frage mußte innerhalb der historischen Schule der Nationalökonomie – in der sich aus der Zeit des Kameralismus ohnehin ein starkes sozialethisches, staatsinterventionistisches Element erhalten hatte – zu einer Gärung führen, welche die ethisch-politischen Züge der Disziplin gegenüber der reinen Wirtschaftstheorie erneut und stark hervortreten ließ. An der von Schmoller vertretenen Pflicht des Staates zur Intervention, ja zur Patronage gegenüber der Arbeiterklasse[63] schieden sich zuerst die Geister im Verein für Sozialpolitik: Die von Weber geführte Minderheit trat für Selbsthilfe, die Mehrheit für Staatshilfe ein. Der Konflikt verschärfte sich, als Weber gegenüber den versteckten und unkontrollierten, daher auch nicht kritisierbaren Wertungen, die den sozialpolitischen Stellungnahmen seiner Gegner zugrunde lagen, unerbittlich auf Wertdiskussion drang. Der Vorstand beschloß endlich, die Frage der Werturteilsfreiheit zum Gegenstand einer eigenen Tagung zu machen, die im Frühjahr 1914 stattfand.

Die unter dem Namen Werturteilsdiskussion berühmt gewordene Sitzung des Vereins für Sozialpolitik vom 5. Januar 1914 ist auf ausdrücklichen Wunsch von Schmoller nicht protokolliert worden.[64] Auch die vorher eingeholten Äußerungen der hauptsächlich Interessierten – darunter auch Historiker und Philosophen wie Oncken und Spranger – sind nur als Manuskripte in kleiner Auflage gedruckt worden.[65] Weber hat hier seine Ideen in dogmato-logisch geschlossener, streng systematischer und rhetorisch wirkungsvoller Form vorgetragen,[66] unterstützt vor allem von Werner Sombart. Doch war das Echo seiner Thesen zwiespältig; er stieß auf Widerspruch nicht nur bei einem sozial- und parteipolitisch engagierten Mann wie Grünberg, sondern auch bei der Mehrheit der Nationalökonomen der mittleren und jüngeren Generation. Diese hielten ihm vor, daß keine Wissenschaft einer Praxis bis zum Letzten vordringen könne, wenn sie sich nicht die Frage vorlege, zu welchem Zweck die erstrebten Erkenntnisse dienten, und warnten vor einer »science pour la science«, weil die strikte Trennung von Theorie und Praxis die Wirtschaftswissenschaft aller Kriterien für die

62 Vgl. A. Bergstraesser, Die Stellung der Politik unter den Wissenschaften. In: Politik in Wissenschaft und Bildung, 1961, S. 17ff.

63 Vgl. dazu die Bemerkungen von E. Baumgarten in: Max Weber, Dokumente, S. 387f., und F. Boese, Geschichte des Vereins für Sozialpolitik 1872-1932, 1939, S. 52f. und 306 (Nr. 30/31).

64 F. Boese, a.a.O., S. 145ff.

65 Äußerungen zur Werturteilsdiskussion im Ausschuß des Vereins für Sozialpolitik, 1913, als Manuskript gedruckt. Die Einsicht in das im Besitz von Herrn Prof. Dr. Pfister befindliche Exemplar des Max-Weber-Archivs, München, danke ich dem Leiter des Archivs, Prof. Dr. J. Winckelmann.

66 Gutachten zur Werturteilsdiskussion in: Äußerungen . . . (siehe Anm. 65), S. 83ff.; jetzt auch in: Max Weber, Dokumente, 102ff. Weber hat seine Thesen in dem gleichzeitig erscheinenden Aufsatz ›Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie‹ (Logos 4 [1913], S. 253ff., jetzt in: Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre, ^{3}1968, S. 427ff.) breiter ausgeführt.

Vervollkommnung der Theorie berauben müßte.[67] »Werturteile«, bemerkt einer der Gegner Webers in der erwähnten Schrift lapidar, »können in der Volkswirtschaftslehre nicht entbehrt werden; die kausale Erkenntnis dessen, was ist, vermag die sozialen Probleme nicht erschöpfend zu erfassen ... Weil die Gesamtheit und jede Einzelheit der wirtschaftlichen Tatsachen von Zwecken geleitet ist, macht ihre vollständige Erfassung Werturteile überhaupt nötig. Weil der Mensch auf beiden Seiten der Relation steht, vermag nur das sittliche Werturteil das letzte Wort zu sprechen.«[68] Als der Widerspruch sich mehrte, erhob sich Weber zu einer Gegenäußerung, die ziemlich unverblümt den Widersprechenden zu verstehen gab, sie verständen nicht, worauf es ihm ankomme, und verließ dann unwillig die Sitzung.[69] Der im gleichen Jahr ausbrechende Krieg hat verhindert, daß die Werturteilsdebatte weitergeführt wurde.

Man kann die Frage stellen, und hat dies auch getan, wer aus diesem Streit als Sieger hervorgegangen ist, Weber oder seine Gegner. Die Antwort fällt nicht leicht. Denn so sehr wir heute die Zeitbedingtheit und Problematik der Weberschen Thesen und ihres wissenschaftstheoretischen Hintergrundes erkennen, so sehr seine Auffassung, rigoros durchgeführt, die Möglichkeiten einer praktischen Wissenschaft überhaupt zerstört, so schwach war doch auf der anderen Seite – nimmt man die Beiträge von Spranger und Spann aus[70] – der wissenschaftliche Widerspruch der Gegenseite. Zumal die durchaus berechtigten Einwendungen der Nationalökonomen haben gegenüber der rücksichtslosen Energie und logischen Schärfe Webers etwas eigentümlich Hilfloses an sich. Am meisten überrascht, daß beide Seiten sich völlig ohne Kritik auf den Boden der von Neukantianismus und Wertphilosophie bestimmten methodologischen Debatte stellen, die das Problem in die viel zu engen Kategorien der Unterscheidung von Kultur- und Naturwissenschaften, »nomothetischer« und »idiographischer« Methode einschließt. Die Problematik der – den Bereich des »Praktischen« ausschließenden – Begriffsbildung der »Geisteswissenschaften« wird hierbei ebenso deutlich wie das Fehlen einer eigentlichen Wissenschaft der Praxis als Gegenpart zu Webers Wissenschaftstheorie im akademischen Bereich. Da eine solche Wissenschaft nicht existierte oder doch im Universitätsleben keinen Kurswert hatte, mußte die von Weber entfesselte methodologische Debatte im Grunde ohne Ergebnis bleiben.

Wenden wir uns nun von der Kritik Webers an der älteren politischen Wissenschaft zu seinem eigenen schöpferischen Beitrag, so ist zunächst ein genereller Vorbehalt zu machen. Weber spricht im Bereich der Politik – wie immer seine Äußerungen lauten – nicht als Wissenschaftler, und er beansprucht für seine Meinungen nicht das Prestige der Wissenschaft. So umfassend, präzis und folgenreich seine Äußerungen zur praktischen Politik gewesen sind – kein anderer deutscher Wissenschaftler seiner Zeit hat ihn hierin übertroffen –, so streng hat er sie doch getrennt von seinem im engeren Sinne wissenschaftlichen Werk. So kommt es, daß man zwar eine Fülle von politischen Werturteilen bei Max Weber finden kann (wie sie zuletzt etwa Wolfgang Mommsen in

67 Äußerungen, S. 15 (R. Goldscheid).

68 Äußerungen, S. 27f. (A. Hesse).

69 F. Boese, a.a.O., S. 147.

70 Äußerungen, S. 51ff, 59ff.

seinem Buch »Max Weber und die deutsche Politik« gesammelt hat[71]), aber nicht eigentlich eine wissenschaftliche Theorie des Politischen. Mit der gleichen Strenge, mit der Weber die Nationalökonomie, die Wissenschaft im allgemeinen entpolitisiert hat, hat er auch die Politik entwissenschaftlicht – so sehr, daß »Werte«, »Ziele«, »Güter« des politischen Lebens bei ihm nur als neutrale Gegebenheiten, empirische Daten vorkommen, während die wissenschaftliche Erörterung der praktischen Politik sich auf kausale »Zurechnung« adäquater Mittel und Techniken zu bestimmten (wissenschaftlich nicht weiter diskutierten) Zielen im Sinne einer bloßen Wenn-dann-Relation beschränkt.

Auch hier scheinen freilich die frühen Werke Webers, vor allem die Freiburger Antrittsrede von 1895[72] mit ihrem kraftvollen Zusammenklang wissenschaftlicher und politischer Impulse, eine Ausnahme zu machen. Sieht man jedoch genauer zu, so kündigen sich die späteren Dissonanzen im Begriff des Politischen bei Max Weber hier schon an.[73] Webers Thema ist der »Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik«. Am Beispiel der Agrarverhältnisse der Provinz Westpreußen versucht Weber, »die Rolle zu veranschaulichen, welche die physischen und psychischen Rassendifferenzen zwischen Nationalitäten im ökonomischen Kampf ums Dasein spielen«.[74] Er registriert zunächst – zurückgreifend auf die Ergebnisse seiner Landarbeiterenquête – eine weitgehende Verschiebung der Nationalität zugunsten des polnischen Elements seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Deutsche Tagelöhner wandern aus den Gegenden höherer Kultur ab, polnische Bauern vermehren sich in den Gegenden mit tieferem Kulturbestand. Die Ursachen dieses Vorgangs sind ökonomisch-soziologischer Natur: »Die deutschen Landarbeiter vermögen sich den *sozialen* Lebensbedingungen ihrer Heimat nicht mehr anzupassen ... Das alte patriarchalische Gutshintersassenverhältnis, welches den Tagelöhner als einen anteilsberechtigten Kleinwirt mit den landwirtschaftlichen Produktionsverhältnissen unmittelbar verknüpfte, schwindet. Die Saisonarbeit in den Rübenbezirken fordert Saisonarbeiter und Geldlohn.« Diesen Existenzbedingungen sind aber die polnischen Wanderarbeiter besser gewachsen als die deutschen Tagelöhner; jene bleiben am Ort, während diese die Chance der Freiheit ergreifen und in die Städte strömen. So verhilft die Umgestaltung der landwirtschaftlichen Betriebsformen und die Krisis der Landwirtschaft der in ihrer ökonomischen Entwicklung tiefer stehenden Nationalität zum Sieg. »Der ökonomische Todeskampf des alten preußischen Junkertums vollzieht sich unter diesen Begleiterscheinungen. Auf den Zuckerrübengütern tritt an die Stelle des patriarchalisch schaltenden Gutsherrn ein Stand industrieller Geschäftsleute, und auf der Höhe bröckelt unter dem Druck der landwirtschaftlichen Notlage das Areal der Güter von außen her ab. Parzellenpächter- und Kleinbauernkolonien entstehen auf ihren

71 W. Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik, 1958.

72 Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik, In: Gesammelte Politische Schriften, ^{2}1958, S. 1ff.

73 Zur Interpretation vgl. A. Bergstraesser, Max Weber, der Nationalstaat und die Politik, a.a.O., S. 63ff.

74 Der Nationalstaat, 2.

Außenschlägen. Die ökonomischen Fundamente der Machtstellung des alten Grundadels schwinden, er selbst wird zu etwas anderem, als er war.«[75]

Eine wissenschaftliche Analyse im Sinne der von Weber später geforderten Werturteilsfreiheit müßte nun zweifellos resignierend bei der Feststellung des ökonomisch-soziologischen Tatbestands stehenbleiben. Nicht so Weber in jener Antrittsvorlesung: Da die geschilderten Vorgänge in ihren Auswirkungen den Bestand des Reiches bedrohen, darf hier den anonymen Gesetzen wirtschaftlicher Rationalität nicht beliebig freier Raum gelassen werden. Wirtschaftliches Handeln – und hier argumentiert Weber prinzipiell auf der gleichen Linie wie die historische Schule und die Kathedersozialisten – findet letzten Endes seine Grenze im ökonomischen und politischen Interesse des deutschen Nationalstaats. In schroffer Gegenüberstellung heißt es: »Die Volkswirtschaftslehre als erklärende und analysierende Wissenschaft ist *international,* allein sobald sie *Werturteile* fällt, ist sie gebunden an diejenige Ausprägung des Menschentums, die wir in unserem eigenen Wesen finden ... Die Volkswirtschaftspolitik eines deutschen Staatswesens ebenso wie der Wertmaßstab des deutschen volkswirtschaftlichen Theoretikers können deshalb nur deutsche sein.«[76] Vom Volkswirtschaftspolitiker wird gerade die Wertung gefordert: »Ein Verzicht auf die *Beurteilung* der ökonomischen Erscheinungen bedeutet ja in der Tat den Verzicht auf eben diejenige Leistung, die man von uns verlangt.«[77]

Die Staatsräson des Nationalstaats, der weltlichen Machtorganisation der Nation, ist für Max Weber stets der letzte Wertmaßstab der Politik geblieben, wie W. Mommsen,[78] A. Bergstraesser[79] und R. Aron[80] gezeigt haben. Freilich wird dieser Wertmaßstab später nicht mehr – wie noch in der Freiburger Antrittsvorlesung – als *wissenschaftlicher* Maßstab betrachtet und rational, im Sinne der Abwägung verschiedener Argumente, mit anderen, rein ökonomischen Motivationen des Handelns konfrontiert. Vielmehr ragt er gleichsam von außen her, aus einer Sphäre des dämonischen Schicksals – unwiderruflich determinierend, aber nicht rational erfaßbar – in die Welt wissenschaftlicher Analysen hinein. Dem entspricht es, daß, je mehr in Webers Werk durch empirische Forschung und Aufdeckung verborgen wirkender Kausalitäten der Boden des (in seinem Sinne) wertfrei Gegebenen und Feststellbaren sich verbreitert, zugleich die Reflexion über das Politische einen veränderten Charakter annimmt: Sie bricht gewissermaßen vertikal von oben her, blitzhaft und unberechenbar, in den geschlossenen Kausalzusammenhang der ökonomisch-soziologischen Darlegungen ein. Der Rationalisierung des soziologischen Tatsachenfeldes entspricht so eine zunehmende Irrationalisierung der Politik. Wer Webers Äußerungen zum

75 Ebd., S. 7f.

76 Ebd., S. 13. Im gleichen Zusammenhang heißt es: »... die Wissenschaft von der Volkswirtschaftspolitik ist eine *politische* Wissenschaft. Sie ist eine Dienerin der Politik, nicht der Tagespolitik der jeweils herrschenden Machthaber und Klassen, sondern der dauernden machtpolitischen Interessen der Nation« (14).

77 Ebd., S. 16.

78 W. Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik 1959, S. 69ff.

79 A. Bergstraesser, a.a.O., passim.

80 R. Aron, Max Weber und die Machtpolitik, ZfP 11 (1964), S. 100ff.

Politischen von den neunziger Jahren bis zum Ende des Ersten Weltkriegs nachgeht, wird diese doppelte Bewegung unschwer entdecken: einerseits eine äußerste (und immer wieder ausdrücklich betonte) Subjektivierung,[81] die für das in *politicis* gesagte Wort jede wissenschaftliche Haftung ablehnt; andererseits ein spürbarer Unterton von Leidenschaft, wann immer die Rede auf Politik kommt, eine gewitterhafte innere Bewegung bei allen Äußerungen über die deutschen Dinge, der stürmische Drang, sich mitzuteilen, zum Handeln anzutreiben, das Pathos einer groß angelegten, oft donquichottesk verrannten nationalpolitischen Pädagogie.

Versuchen wir, in diesen Kernbereich, in dem Webers positive neue Politik sich bildet, ein wenig einzudringen. Er scheint zunächst durch Webers Weltanschauung – die wiederum ein *compositum mixtum* aus den Weltanschauungen seiner Zeit ist – fast lückenlos determiniert. R. Aron hat die Elemente dieser an Machtstaat und Machtkampf orientierten Naturbetrachtung des Politischen im einzelnen analysiert.[82] Da ist die darwinistische Komponente, der ökonomische und politische Kampf ums Dasein; da ist die Nietzsche-Komponente, wirksam vor allem in Webers sozialpolitischen Anschauungen, wonach es nicht um Wohlfahrt, staatliche Hilfe, kurz um das Glück des Menschen, sondern um die Größe des Menschen geht; da ist die wirtschaftliche Komponente, die Knappheit der Güter und die daraus erwachsende Armut der Völker; da ist die marxistische Komponente, das unaufhebbare Klasseninteresse, das sich auch und gerade bei der herrschenden Klasse nie völlig mit dem Nationalinteresse deckt; da ist endlich die nationale Komponente: das Interesse der Gemeinschaft, das allen anderen Interessen vorangehen muß. In seiner Grundauffassung des Daseins als eines Kampfs um Selbstbehauptung steht Weber, wie A. Bergstraesser mit Recht hervorgehoben hat, Thomas Hobbes am nächsten, jenem Denker also, »der das Sollen zu einer Funktion der Strukturen gemacht hat, wie sie sich aus der leviathanischen Verfassung der Verhältnisse zwischen Menschen ergeben«[83]. Hier scheint für Glück, Recht, Frieden, die Zentralbegriffe der älteren politischen Theorie, kein Platz zu sein; hier wird die Welt, im Fortschritt ökonomisch-gesellschaftlicher Rationalisierung, zum »stählernen Gehäuse neuer Hörigkeit«. »Für den Traum von Frieden und Menschenglück steht über der Pforte der unbekannten Zukunft der Menschengeschichte: lasciate ogni speranza.«[84]

Und doch: Inmitten der naturhaften und sozialen Zwänge, ja durch sie hindurch, greift der politische Wille des Menschen formend in die Geschichte ein. Max Weber hat die Modalitäten dieses Gestaltungswillens in den berühmten Legitimitätstypen,

---

81 Vgl. etwa zum Beleg des oben Gesagten die bei aller berechtigten Kritik maßlosen Äußerungen Webers über Wilhelm II. (Dokumente, S. 224ff., 485ff.), sein Schwanken in der Frage der Kriegszielpolitik im Weltkrieg, seine zunächst heftig ablehnende Haltung zur Revolution und die Verteidigung Ludendorffs in den Novembertagen (die dann rasch ins Gegenteil umschlug) und ähnliches mehr. Auch Interpreten, die Weber positiv gegenüberstehen, wie Baumgarten oder Aron, gelingt es kaum, aus dem Strudel höchst emotionaler Äußerungen zur Tagespolitik die Linie einer kontinuierlichen politischen Haltung herauszuheben.

82 In seinem Anm. 80 zitierten Aufsatz, S. 107, an den ich mich im folgenden Satz wörtlich anlehne.

83 Bergstraesser a.a.O., S. 71.

84 So schon in der Freiburger Antrittsvorlesung: a.a.O., S. 12.

der rationalen, traditionalen und charismatischen Herrschaft, darzustellen versucht.[85] In unserem Zusammenhang interessiert uns besonders der eigentümliche Begriff der charismatischen Herrschaft. Hinter ihm verbirgt sich ein Zentralproblem des Weberschen politischen Denkens: das Problem des politischen Führertums.

Schon früh bricht hinter den ökonomischen Analysen die Sorge um die Zukunft des Reiches hervor.[86] Die einzigartige Wirkung der Gestalt Bismarcks hat ein Volk von politischen Epigonen, einen Staat ohne Führung hinterlassen. Die alten Führungsschichten, vor allem der preußische Landadel, das Junkertum, haben ihre Fähigkeit zur politischen Führung eingebüßt. Mit der Wandlung der Agrarstruktur des Ostens beginnt ihre soziale Stellung zu zerfallen. Der Schwerpunkt der politischen Intelligenz verlagert sich in die Städte. Aber das Bürgertum hat die nationale Einheit nicht selbst geschaffen, es hat die politische Einheit und den daraus fließenden wirtschaftlichen Erfolg in einer müden Epigonengesinnung hingenommen. Und noch weniger ist die neu aufsteigende Schicht des vierten Standes in der Lage, das Reich zu führen; in ihr lebt, wie Weber sagt, kein »Funke jener katilinarischen Energie der Tat, aber freilich auch kein Hauch der gewaltigen *nationalen* Leidenschaft, die in den Räumen des Konvents wehte«. So schließt Weber mit dem eindringlichen Aufruf zu einer energischen nationalen Pädagogie: »Eine ungeheure *politische* Erziehungsarbeit ist zu leisten, und keine ernstere Pflicht besteht für uns, als, ein jeder in seinem kleinen Kreis, uns eben *dieser* Aufgabe bewußt zu sein: an der *politischen* Erziehung unserer Nation mitzuarbeiten, welche das letzte Ziel auch gerade unserer Wissenschaft bleiben muß.«[87]

Später hat Weber hinter den Wissenschaftscharakter dieser Aufgabe ein skeptisches Fragezeichen gemacht; seine erzieherische Leidenschaft aber hat sich eher noch verstärkt. Die Erbitterung, mit der Weber den persönlichen Regierungsstil Wilhelms II., die husarenhafte Leichtfertigkeit des Monarchen kritisiert hat, gewinnt auf dem Hintergrund seiner politischen Pädagogie ebenso an Bedeutung wie seine allmähliche Lösung vom Alldeutschtum, die Kritik an der eigenen bürgerlichen Klasse und der mit Naumann unternommene Versuch, Nationalismus und Sozialismus zu einer neuen, die Klassenunterschiede überwindenden Einheit zu verschmelzen.[88] Aber der Ruf zu äußerer politischer Umgestaltung – sichtbar von allem in Webers Kampf um die Parlamentarisierung des Reiches vor und in dem Ersten Weltkrieg – ist nur die äußere Folie für das, was nun immer deutlicher und stärker als Thema seines politischen Wirkens hervortritt: das machtvolle und leidenschaftliche Ringen um die Bildung einer neuen politischen Führungsschicht in Deutschland. In der Politik seiner Zeit hat Weber verschiedene und widersprüchliche Richtungen eingeschlagen, nationalstaatliche, imperialistische, bürgerlich-liberale, sozialistische;[89] was sich durchhält,

85 Hierüber grundlegend: J. Winckelmann, Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie, 1952.

86 a.a.O. (siehe Anm. 72), S. 19ff.; vgl. auch Max Weber, Dokumente, S. 88ff., 320ff.; Bergstraesser, a.a.O., S. 70; K. Jaspers, Max Weber, Politiker – Forscher – Philosoph, 1958, 14ff.

87 Ebd. (siehe Anm. 86), S. 22f.

88 Vgl. dazu W. Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik, S. 103ff.

89 Vgl. die treffende Würdigung von E. Salin. In: »Die Zeit« von 24. 4. 1964.

immer mächtiger anschwellend, ist sein auf den einzelnen zielender politisch-pädagogischer Impuls. Versuchen wir, ihn anschaulich zu machen an der wohl konzentriertesten, zugleich letzten Aussage Webers zu den Problemen politischer Führung, an dem vor Münchener Freistudenten im Revolutionsjahr 1919 gehaltenen Vortrag »Politik als Beruf«.[90]

Hier entwickelt Weber zunächst in einem großen geschichtlichen Durchblick den Begriff des modernen Staates als des »Monopols legitimer physischer Gewaltsamkeit« und der in ihm sich vollziehenden Politik, die als »Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates«, charakterisiert wird.[91] Die einzelnen Abwandlungen des hierbei entstehenden Typus des »Berufspolitikers« werden sachkundig und detailliert geschildert – maßgeblich ist dabei vor allem das Beispiel des englischen und amerikanischen Parteiführers. Von hier aus entfaltet Weber dann die Deutschland eigentümliche Problematik der politischen Führungsschicht. In einem Staat überwiegend monarchisch-bürokratischer Struktur hat der Weg in die Politik bisher vorwiegend über die Verwaltung, nicht über das Parlament geführt; der Menschentypus, der in Deutschland Politik machte, war überwiegend der des geschulten, sachkundigen und zuverlässigen, aber im Grunde unpolitischen Beamten. Auf der anderen Seite hat die – wie Weber sagt – kleinbürgerliche Führerfeindschaft der Parteien die Entstehung einer politischen Führungsschicht von unten her verhindert. Es geht also zunächst einmal darum, den Typus des Politikers zu bilden, den die neue demokratische Situation verlangt: den Mann mit inneren, charismatischen Qualitäten, der es versteht, um Sachziele und um die Seelen seiner Anhänger zu kämpfen, der Machtgefühl und Leidenschaft besitzt, zugleich aber Verantwortlichkeit und Augenmaß behält.[92]

Aber damit sind nur die formalen Qualitäten dieses Typus umschrieben. Gibt es darüber hinaus noch irgendeine Richtschnur für das politische Handeln als solches? Nach welchen Gesetzen, welchen Prinzipien entfaltet und vollzieht es sich? Die Antwort Webers ist, getreu seiner bekannten methodischen Reserve, ein »gleichviel«: »*Wie* die Sache auszusehen hat, in deren Dienst der Politiker Macht erstrebt und Macht verwendet, ist Glaubenssache. Er kann nationalen oder menschheitlichen, sozialen und ethischen oder kulturlichen, innerweltlichen oder religiösen Zielen dienen, er kann getragen sein von starkem Glauben an den ›Fortschritt‹ – gleichviel in welchem Sinn – oder aber diese Art von Glauben kühl ablehnen, kann im Dienst einer ›Idee‹ zu stehen beanspruchen oder unter prinzipieller Ablehnung dieses Anspruches äußeren Zielen des Alltagslebens dienen wollen – immer muß irgendein Glauben dasein. Sonst lastet in der Tat ... der Fluch kreatürlicher Nichtigkeit auch auf den äußerlich stärksten politischen Erfolgen.«[93]

Aber dieser Weltrelativismus letzter, irreduzibler Weltanschauungspositionen,

90 Ges. pol. Schriften, S. 493ff. – Zur Vorgeschichte dieses Vortrags und des andern über Wissenschaft als Beruf vgl. den Bericht von I. Birnbaum, von dem die Einladung ausging, KZSo Sonderheft / (Max Weber zum Gedächtnis), 1963, S. 19ff.

91 Ebd., S. 496f; vgl. dazu die eindringliche Analyse von R. Smend, Staat und Politik, in: Staatsrechtliche Abhandlungen, ²1968, S. 370ff.

92 Ebd., S. 529ff.

93 Ebd., S. 535f.

zwischen denen »gewählt werden muß«, ist doch in »Politik als Beruf« nicht mehr das letzte Wort. Hinter dem sinnlos erscheinenden Kampf der Weltanschauungen, Ideologien, hinter dem »Machtpragma« des Staates taucht die Frage nach dem menschlichen Handeln als solchem, nach dem Verhältnis von Politik und Ethik auf. Weber rührt diese Frage an, wenn er dem absoluten, nur sich selbst verpflichteten *Gesinnungsethiker* (als dessen Typus ihm der Dostojewskische Heilige und der russische Revolutionär der Zeit erscheint) den *verantwortungsethisch* handelnden Staatsmann gegenüberstellt – den Staatsmann, der – verstrickt in den politischen Betrieb und seine Dämonie, gefährdet an seiner Seele – gleichwohl sittlich zu handeln strebt, indem er die *Folgen* seines Handelns bedenkt und von hier aus – also nicht aus dem entlastenden Bewußtsein seiner politisch unerprobten »guten Gesinnung« – seine Entscheidungen trifft.[94] Freilich waltet in diesem Bereich der Politik nach Webers Anschauung eine unauflösliche Paradoxie. Politisches Handeln, welches sich auf den Weg der Verantwortungsethik begibt, gefährdet, da es mit Macht und Zwang arbeitet, das »Heil der Seele« (das Weber rein innerlich und individualistisch versteht); Gesinnungsethik dagegen zerstört die Politik, weil ihr die Verantwortung für die Folgen fehlt, die der Politiker mit seinem Handeln eingeht. Weber löst den Gegensatz nicht auf, er macht die Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik nicht zur wissenschaftlichen oder gar zur sittlichen Maxime; aber es ist klar, daß er in »Politik als Beruf« für den Politiker optiert, der die Verantwortung für die Folgen real und mit voller Seele empfindet – selbst wenn ihm *diese* Art der ethischen Bindung als die schwächere, minder absolute, ja dem Heil der Seele fernere erscheint.

Damit aber greift Weber – ob nun bewußt oder unbewußt, sei dahingestellt – in einem wesentlichen Punkt auf ein Grundaxiom der älteren Politik und Ethik zurück. Für sie war ja charakteristisch gewesen die Anerkennung einer das Gemeinwesen zusammenhaltenden objektiven Güterordnung, die nicht durch subjektives Meinen – sei es auch gesinnungsethisch noch so hoch zu werten – außer Kraft gesetzt werden kann.[95] Für die ältere Politik und Ethik ist entscheidend nicht die gute Gesinnung – sie kann auch bei einem Dilettanten, ja bei einem Terroristen vorhanden sein –, sondern die Realisierung der Güter in der politischen Praxis. Nicht der gute Wille, sondern die Wahl des Guten[96] ist das sittliche Prinzip der klassischen politischen Wissenschaft.

---

94 Ebd., S. 539ff.

95 Das folgende nach Maier, Lehre der Politik, S. 112ff. – Das Zurückgreifen Max Webers auf Fragestellungen der älteren Politik und Ethik kommt auch dadurch in den Blick, daß die neuere Forschung, beginnend mit dem grundlegenden Aufsatz von Fr. H. Tenbruck, Das Werk Max Webers. In: KZSo 27 (1975), S. 703ff., jenseits aller Werturteilsfreiheit die Suche nach einer übergreifenden Fragestellung, nach der Absicht des Gesamtwerks aufgenommen hat. Wilhelm Hennis hat jüngst in seinem bemerkenswerten Aufsatz ›Max Webers Fragestellung‹. In: ZfP 29 (1982), S. 241ff. nachzuweisen versucht, daß Webers zentrales Erkenntnisinteresse nicht in der Beantwortung der Frage liege »Was heißt Rationalität«, sondern es ihm um den Rationalisierungsprozeß der praktischen Lebensführung, um die Entwicklung des Menschentums gehe. In seiner Wissenschaft vom Menschen komme es gerade zentral auf die qualitativen, die Wertprobleme an. Bei aller methodologischen Differenz kommt Weber in seinen leitenden Fragestellungen wieder in die Nähe der Fragen, die die ältere Ethik und Politik aufgeworfen hat.

96 Diese Formulierung im Zusammenhang mit der aristotelischen προαίρεσις-Lehre bei B. Snell, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, ^{3}1955, S. 249.

Die neuere Ethik kehrt dieses Verhältnis um, indem sie gerade auf den guten Willen, nicht aber auf die Güterverwirklichung im politischen Tun des Bürgers abhebt. Am radikalsten geschieht dies bei Kant. Der berühmte Satz, mit dem die »Grundlegung der Metaphysik der Sitten« beginnt, ist ein Programm: »Es ist überall nirgends etwas in der Welt, ja nicht einmal außerhalb derselben zu denken möglich, was uneingeschränkt für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.« Damit wird die Ethik in die Brust des Einzelmenschen eingeschlossen, dem sich aus seiner subjektiven Erfahrung eine bestimmte, je eigene Güterwelt zuordnet, an der sich sein Handeln orientiert und nach der allein es beurteilt werden will.[97] Die gemeinsamen, »politischen« Güter aber sind preisgegeben. Auf dieser Grundlage ist politische Wissenschaft nicht mehr möglich.

Daß man an den deutschen Universitäten im 19. Jahrhundert die *philosophia practica* und mit ihr die Lehre der Politik preisgab[98], hat nicht verhindern können, daß die praktische Politik bald sehr vernehmlich die gleichen Fragen stellte, die man in der Theorie als »unwissenschaftlich« beiseite gelegt hatte. Nachdem der Erste Weltkrieg und die mit ihm einhergehende Parlamentarisierung und Politisierung in Deutschland die Autarkie des monarchisch-konstitutionellen Rechtsstaats in Frage gestellt hatten, kehrte das alte Problem, wie durch Politik ein menschenwürdiges Dasein gesichert werden könne, in unverminderter Schärfe zurück. Aber nun war keine mit Autorität ausgestattete Lehre, keine zureichende politische Erfahrung da, die eine Antwort hätte geben können. Nirgends wird das deutlicher als an dem Versuch Max Webers, 1917-1919, in den schicksalsvollen Jahren der Politisierung Deutschlands, eine neue politische Wissenschaft aus soziologischen Elementen aufzubauen. Weber hat das

97 Hierzu noch heute gültig A. Trendelenburg, Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik. In: Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. III, 1867, S. 171-214. Vgl. auch H. Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, [4]1962, S. 168f: »So erfolgt der große Umschwung, der der modernen Ethik das Gepräge gibt: an die Stelle der objektiv-materialethischen Probleme, die das primäre Anliegen der jahrtausendealten ethischen Forschung der Naturrechtslehre war, tritt das Problem der subjektiven Moralität.« Zwar ist Kant noch kein Vertreter eines reinen ethischen Subjektivismus: »Trotz seiner Kritik am materialen Prinzip der Sittlichkeit setzt Kants Ethik immerfort eine objektiv-sittliche Ordnung der Dinge voraus... Aber die unheilvolle Vermengung der materialethischen Probleme mit dem Eudämonismus hat doch so viel vermocht, daß Kant der materialethischen Seite der Sittlichkeit nicht gerecht werden konnte. Er verkennt die selbständige Bedeutung, die dem materialethischen Problem (das ›Was‹ der sittlichen Handlung) gegenüber dem subjektiv moralischen Problem (dem ›Wie‹ der sittlichen Handlung) zukommt. Statt dessen glaubt er, aus dem ›Wie‹ das ›Was‹ entwickeln zu können.« Über die Unzulänglichkeit des kategorischen Imperativs und des Zweck-Mittel-Grundsatzes zur Bestimmung des materialethisch Richtigen, siehe Welzel, S. 170ff; vgl. auch M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, [4]1954, S. 332f.

98 Eine Gegenströmung stellt die noch wenig untersuchte »Philosophie der Tat« innerhalb des Junghegelianismus dar, zu deren Ausläufern auch der Marxismus gehört; hier ist freilich nicht die Erneuerung der praktischen Philosophie das Ziel, sondern die »Verwirklichung« der Geistphilosophie Hegels in der politischen Praxis der Revolution. Hierzu die Münsteraner Diss. von H. Stuke, Philosophie der Tat, Studien zur »Verwirklichung der Philosophie« bei den Junghegelianern und Wahren Sozialisten, 1963 (Industrielle Welt 3). Zur akademischen Fortführung der aristotelischen Ethik im 19. Jahrhundert vgl. etwa (in scharfer Gegenstellung zu Kant, aber anknüpfend an die ältere Königsberger Tradition) A. Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, 1860 u.ö.

Problem, auf das es ankam, nämlich die Heranbildung eines »politischen Standes« im Gegensatz zu dem unpolitisch gewordenen Beamtentum scharf erfaßt; er hat seine ganze Leidenschaft in den Dienst dieser Erziehungsaufgabe gestellt; aber er ist schließlich an den Hemmnissen gescheitert, die das positivistische Wissenschaftsverständnis der Zeit seinen Absichten entgegenstellte. Mit seinem Festhalten an der Forderung der Wertfreiheit kapitulierte er vor den szientistischen Tendenzen, die die politischen Einzeldisziplinen entpolitisiert und die Politik entwissenschaftlicht hatten. Seine Auffassung des Politischen als eines Machtkampfes, sein skeptischer Zweifel an der Möglichkeit, daß das politisch Richtige zugleich auch das sittlich Gebotene sein könne, war charakteristisch für jene »zwiespältige politische Ideenbildung«, die das deutsche politische Denken seit der Reichsgründung kennzeichnete.[99] Endlich hat die Trennung von Wissenschaft und politischem Bekenntnis – an der festzuhalten Weber sich aus einem subjektiv ehrlichen Ethos strenger Wissenschaftlichkeit verpflichtet glaubte – seiner Forscherleistung viel von ihrer pädagogischen Wirkung genommen.[100] So blieb Max Webers Werk »zwischen Abschluß und Neubeginn« in einer eigentümlichen Schwebelage. »Er wußte, wonach es ihn verlangte, aber er konnte nicht dahin gelangen; er sah das Gelobte Land, aber er durfte es nicht betreten.«[101] Nur einmal, als er in der Revolution vor Münchener Freistudenten wie improvisierend seine Lehre von der Verantwortungsethik entwickelte, tastete Weber zu den Grundlagen der älteren politischen Wissenschaft zurück; denn die Ablehnung der bloßen Gesinnungsethik bedeutet ja nichts anderes als stillschweigende Anerkennung der das Gemeinwesen zusammenhaltenden Güterordnung, von der jene ausgegangen war.

Überblickt man das Ganze der Lehre der Politik in Heidelberg wie an den deutschen Universitäten überhaupt, so scheint die moderne Auffächerung der Disziplin in eine Vielzahl unverbundener Spezialwissenschaften, wie sie im 19. Jahrhundert eintrat, nur eine Episode zu sein. Mehr als zweihundert Jahre ist die Politik an den Universitäten ein eigenes, wenn auch der Ethik eingegliedertes Fach gewesen. Es ist kein Zufall, daß sie in dieser Zeit zu den philosophischen Einleitungswissenschaften gehörte, zu jener unspezialisierten Grundbildung, wie sie an der alten »Artistenfakultät« gelehrt worden war. In dieser Zuordnung liegt keine Willkür; sie entspricht vielmehr der allgemeinen, jeden, nicht nur den Spezialisten angehenden Natur des Politischen, seiner »vorwissenschaftlichen, bürgerlichen Gegebenheit« (Wilhelm Hennis). Bis tief in die Neuzeit hinein sind juristisch-ökonomische Staatslehre und Wissenschaft vom Menschen eine Einheit gewesen. Noch von der Naturrechtslehre eines Grotius hat man sagen können, sie sei nur eine Formel gewesen für »seine Erkenntnis vom Menschlichen überhaupt« (Erik Wolf). Erst die modernen wissenschaftlichen Tendenzen, die sich nicht mehr am Worumwillen von Recht und Staat, sondern an ihrer bloßen Faktizität zu orientieren begannen, haben die Politik in ein Nebeneinander

99 Hierzu am Beispiel Friedrich Naumanns: W. Conze, Friedrich Naumann. Grundlagen und Ansatz seiner Politik in der nationalsozialen Zeit. 1895-1903. In: Schicksalswege deutscher Vergangenheit (Festschrift für S. A. Kaehler), 1950, S. 355-386; die angeführte Stelle S. 355.

100 Über die »Aporie des Wertens« und ihren Zusammenhang mit »der Erklärung des nationalen Machtstaats als letzten Maßstabs des politischen Denkens«: Bergstraesser, a.a.O., S. 76f.

101 E. Voegelin, Die neue Wissenschaft der Politik, 1959, S. 44.

technischer Fachwissenschaften aufgelöst, während die in die Höhe reiner voraussetzungsloser Normen entrückte Ethik in ihrem Phaethonsflug die Verbindung mit den Zusammenhängen des menschlichen Daseins verlor.

Bestrebungen zur Revision dieser Bewegung sind in der modernen Geisteswissenschaft seit langem zu erkennen: im philosophischen Denken ebenso wie in der Staatsrechtslehre und in der Nationalökonomie. Die Wiederentdeckung des Politischen als eines die rechtlichen und wirtschaftlichen Erscheinungen verknüpfenden Zusammenhangs, von dem auch die Spezialforschung nicht abstrahieren kann, hat in Deutschland seit den zwanziger Jahren stetige Fortschritte gemacht. In der heutigen Diskussion um Stellung, Rang und Methode der politischen Wissenschaft dürfte aber nicht nur die in diesem Zusammenhang immer wieder beschworene Tradition der »Gesamten Staatswissenschaft« interessieren, die an den deutschen Universitäten nie ganz abgerissen war, sondern auch die ältere einer philosophischen Politik, die in Deutschland im 19. Jahrhundert dem Verdikt des »Eudämonismus« zum Opfer gefallen ist. Denn aus ihr allein kann der Anspruch, Grundlagenwissenschaft des Politischen zu sein, auch für die heutigen Formen akademischer Behandlung der *res politicae* begründet werden.

GLOSSEN

HILFE FÜR LESER. – IN DIESEM Herbst ist eine neue, die zwölfte Ausgabe der Communio erschienen. Sie führt den Titel Al-Liquâ. Communio. Revue Chrétienne Internationale und wird vor allem im Vorderen Orient im Dienste der Christen und ihrer Gesprächspartner stehen. Daher auch ihr Erscheinungsort Beirut und alle ihre Beiträge in arabischer Sprache. Verantwortlich für die Edition zeichnet Michel Hayek.

Wie in den vergangenen Jahren bitten wir unsere Freunde und Leser um die Übernahme von Patenschaftsabonnements für Interessenten in den osteuropäischen Ländern und in Übersee. Bitte bestellen Sie beim Communio Verlag, Sürther Str. 107, 5000 Köln 50. Vielen Dank.

HINWEIS. ALBERT GÖRRES SCHEIdet aus gesundheitlichen Gründen aus der Gruppe der Herausgeber dieser Zeitschrift aus.

STELLUNGNAHMEN

Im Juliheft dieser Zeitschrift (S. 320) hat uns Klaus Riesenhuber SJ die ungegenständliche (vorab die Zen-)Meditation (freilich in für Laien schwerverständlicher Sprache) als in christliches Beten und Betrachten einbaubar geschildert. Dabei auftretende Gefahren und Mißverständnisse wurden nicht verschwiegen. Auch nicht, daß im christlichen Raum eine neuplatonische Tradition Vorarbeit geleistet hätte: Gregor von Nyssa (was ich bezweifle), Evagrius Ponticus (der wohl kein christlicher Mystiker ist), Dionysius (dessen höchst fragwürdigen Einfluß man kennt), Eckhart (ja, natürlich) bis hin zu Johannes vom Kreuz

(vom Kreuz!) wäre die Leitlinie. Sicher hatten die Kirchenväter und ihre Nachfahren mit dem Neuplatonismus ähnliche Probleme vor sich wie wir heute mit der buddhistischen Invasion. Augustin hat die Versuchung bis ins tiefste erlebt, ist ihr aber entronnen, als er Christi Kreuz entdeckte. Immer neu empfiehlt er einen zweigestuften Weg: erst den Weg von der äußern Zerstreuung in die innere Sammlung (im »Selbst«), aber dann die dringliche Mahnung: »Bleibe nicht bei dir stehen, überspringe dich, transcende te ipsum«. Und zwar nicht nach innen, gleichsam auf die Quelle des Absoluten zu, sondern indem du dich diesem »in liebender Selbstpreisgabe« überläßt, um dich in einer von Gott »absteigenden Bewegung« vom göttlichen Ursprung her als dessen Abstrahl zu empfangen (so wie Jesus sich immerfort aus seinem Vater empfängt), als der Sünder, der du bist, vom sühnenden Kreuz her, von dem freilich bei Riesenhuber jede Andeutung fehlt. Für diesen Autor bleibt alles Gebet (persönliches, kirchliches, eucharistisch-liturgisches) »kategorial«, zu Hause in der traurigen Welt der Subjekt-Objekt-Spaltung, auch wenn dieses Gebet und sein »Schwebecharakter« für den Autor immerhin in seinem Kern die Ungegenständlichkeit des Absoluten anzielt. Es wird ja von einer »transzendental-personalen Beziehung« (S. 329) gesprochen, aber eine solche wäre doch nur dann ernst, wenn ein personales »Gegenstehen« zwischen dem Du Gottes und meinem geschöpflichen Du in aller liebenden Einigung unaufhebbar bliebe. Jesus ist dann eben nur die »Urverwirklichung« eines endlichen (?) Sich-von-Gott-her-Verstehens, anders gesagt, es gibt bei Riesenhuber keine Unterscheidung zwischen göttlicher Trinität und (inkarnatorischem) Weltbezug Gottes. Die Bibel ist in diesem Denken schließlich überflüssig. Und das »de arriba« von Ignatius ist völlig mißverstanden.

Als ein seltsamer Kontrapunkt dazu wirkt der kurze Artikel (S. 309) von Peter Wild OSB, der dem Mangel an christlicher Meditation just durch östliche Übungen abzuhelfen sucht. Als ob das Betrachtungsbuch aller christlichen Heiligen, nämlich das Kreuz als das unausschöpfbar Höchste der Liebe des göttlichen Vaters, der sein Teuerstes für uns dahingibt, in uns hinein auslegt von dem die Tiefen (dieser Liebe) Gottes ausforschenden Heiligen Geist, durch irgendwelche menschlichen Techniken überholbar wäre! Wer hindert die Mönche und jeden Christen, in Stille und Lärm, Gebet und Arbeit dieses alles tragende und ermöglichende Geheimnis immerfort verdankend vor Augen zu haben?

Hans Urs von Balthasar

Kilian Lechner hat in seinem Beitrag »Vergangenheitsbewältigung und Geschichtsschreibung«[1] den Deutschen Philologenverband als »nichtgewerkschaftliche Standesvertretung der Gymnasiallehrer« bezeichnet.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei darauf hingewiesen, daß der Deutsche Philologenverband satzungsgemäß u. a. verpflichtet ist, »die Vertretung und Förderung der beruflichen, rechtlichen und sozialen Interessen der Mitglieder auf Bundesebene unter Anwendung aller verfassungsmäßig zulässigen gewerkschaftlichen Mittel« wahrzunehmen. Diesem Satzungsauftrag wird der Deutsche Philologenverband gerecht durch seine Mitgliedschaft im Deutschen Beamtenbund, und insoweit ist er eindeutig Gewerkschaft.

Weiter verpflichtet die Satzung den Deutschen Philologenverband aber auch zur Förderung und Weiterentwicklung des Gymnasiums und zur parteipolitischen Unabhängigkeit. Falls also Kilian Lechner mit seiner Floskel hat ausdrücken wollen, der Deutsche Philologenverband lasse sich bei seiner bildungspolitischen Arbeit nicht von Parteiideologien, sondern von traditionellen Bildungswerten des Gymnasiums leiten, dann stimmen wir ihm gern zu. Ziel des Gymnasiums ist die fundierte Allgemeinbildung, welche nach Meinung des Deutschen Philologenverbandes immer noch die beste Voraussetzung dafür bietet, den Anforderungen einer differenzierten Gesellschaft gerecht zu werden. Neue Herausforderungen wie etwa die modernen Technologien sollen in dem Maße in den Bildungskanon des Gymnasiums aufgenommen werden, wie dies für die Erreichung des Ziels der fundierten Allgemeinbildung förderlich ist. B. Fluck

1 In dieser Zeitschrift 4/86, S. 374.

Thomas Langan, geboren 1929 in St. Louis (Miss.), ist ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Toronto. Mitherausgeber der amerikanisch-kanadischen Ausgabe von Communio. Den Beitrag auf Seite 481 übertrug aus dem Amerikanischen August Berz.

Alexander van der Does de Willebois, geboren 1928 in Utrecht, ist Nervenarzt und lebt in Bilthoven bei Utrecht. Den Beitrag auf Seite 486 übersetzte aus dem Französischen Oskar Simmel SJ.

Barbara von Wulffen, geboren 1936 in München, vier Kinder; seit 1967 freie Mitarbeiterin bei der »Süddeutschen Zeitung«, München, und beim »Merkur«. Lebt in Stockdorf.

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.

Der Beitrag auf Seite 548 ist identisch mit dem Text, den Hans Maier am 9. Dezember 1985 in der Universität Heidelberg im Rahmen der Feiern zum sechshundertjährigen Jubiläum der Ruprecht-Karl-Universität vorgetragen hat.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Franz Greiner. Anschrift des Verlags: Sürtherstr. 107, 5000 Köln 50. Tel.: 02 21-39 29 13; der Redaktion: Heigelstr. 4, 8000 München 90. Tel.: 0 89-64 46 92. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 12,–; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 50,–; für Studenten DM 32,–, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft sfr 11,–; Jahresabonnement sfr 49,–, einzahlbar bei Postscheckkonto Basel 40-11.07; für Österreich entsprechend S 70,–; S 350,–, einzahlbar bei Bankhaus Schelhammer & Schattera, Wien, freies S-Konto Nr. 519.185; für alle zuzüglich Versandgebühren. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 15. Mai bzw. 15. November erfolgt. – Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt; Besprechungsexemplare nur, wenn sie angefordert wurden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand: Köln (für die Leistungen des Verlages Bonifatius-Druckerei Paderborn)

Für Herstellung: Vertrieb und Inkasso: Verlag Bonifatius-Druckerei GmbH, Liboristr. 1-3, 4790 Paderborn
Gesamtherstellung: Bonifatius-Druckerei GmbH Paderborn

Diesem Heft bzw. einem Teil der Auflage ist je ein Prospekt des Bonifatius-Verlags Paderborn, des Herder-Verlags Freiburg sowie eine Doppel-Bestellkarte des COMMUNIO-Verlags beigefügt.