INHALT

Ambaum, Jan: Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung aller Dinge? H.U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil 33

Balthasar †, Hans Urs von: Der Mensch und das Ewige Leben 3
Bedouelle, Guy OP: Der Pater der Indianer: Bartholomé de Las Casas ... 214
Borchmeyer, Dieter: Kundrys lachen, Weinen und Erlösung. Eine Betrachtung zu Richard Wagners »Parsifal« 445
Bürkle, Horst: Der Dialog auf dem Prüfstand. Die römische Kongregation setzt Akzente zur interreligiösen Begegnung 535

Calster, Stefaan van: Menschen ohne Zuhause. Psychologische und soziologische Überlegungen zum Phänomen der Sekten 158
Carraud, Vincent: Die Ewigkeit oder das Leben 20
Chaunu, Pierre: Bartholomé de Las Casas, Francisco de Vitoria und die Entdeckung Amerikas 195
CIDJAP-Kommuniqué: Die Bedeutung der Katholischen Soziallehre für Afrika 364
La Civiltà Cattolica: »Der Krieg ist ein Abenteuer ohne Rückkehr«. Mit einem Kommentar von Thomas Kielinger 252

Dörner, Norbert: Was wollte Hermann wirklich? 575
Duchesne, Jean: Eine Kirche der Sekten 128

Fernandez, Ana Ofelia: Der heilige Toribio Alfonso de Mogrovejo. Patron des lateinamerikanischen Episkopats 220
Figura, Michael: Der Heilige Geist als Tröster 393
– : Theologie aus der Fülle des Glaubens. Zum Tod von Henri de Lubac 540
Fuß, Michael: New Age: Supermarkt alternativer Spiritualität 148

García y García, Antonio OFM: Die Herausforderung der Neuen Welt und die Vordenker Francisco de Vitorias 204
Gasper, Hans: Sekten und neue religiöse Bewegungen in Deutschland ... 99
Gerl, Hanna-Barbara: Warum ich als Frau in der Kirche bleibe 278
– : Vier Monate danach. Der Golfkrieg in einem übersehenen Aspekt ... 380
– : Zwischen den Zeiten. Ein Porträt von Ida Friederike Görres (1901-1971) zu ihrem 90. Geburtstag 560
Greiner, Maximilian: Der Krieg – Aufsätze zur Situation unserer Welt ... 251
– : Ererbte Schuld – ererbte Sehnsucht. Statt eines Editorials 291

Henrici, Peter SJ: Die Philosophen und die Erbsünde 329
– : Tränen als Trost. Zur geistlichen Lehre des Ignatius von Loyola 420
Hill, Roland: Der Romancier als Advocatus Diaboli. Das Werk des Engländers Piers Paul Read 477
Hohoff, Curt: Der Don Quijote des Cervantes 81
Hürten, Heinz: Die Bundesrepublik Deutschland und ihre Katholiken . . . 549

Ike, Obiora F.: Islam in Afrika. Eine Herausforderung für das Christentum 492
Inhoffen, Peter: Recht als menschlicher Selbstausdruck in sozial-sittlicher Verantwortung 179

Kaiser, Jutta: Idee und Gestalt – über den Prosastil von Annette Kolb. Hermann Kunisch zum Gedächtnis 263
Kertelge, Karl: Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach Röm 5,12-21 305
– : »Selig die Trauernden ...« (Mt 5,4) 387
Kielinger, Thomas: Kommentar zu La Civiltà Cattolica, »Der Krieg ist ein Abenteuer ohne Rückkehr« 252
Knoch, Wendelin: Die Welt – Gottes gute Schöpfung? Die Ökologiekrise als Anfrage an die christliche Gotteslehre 165

Luzarraga Fradua, Jésus SJ: Das Ewige Leben in den Johanneischen Schriften 23

Maier, Hans: »Rerum Novarum« und die katholische Soziallehre 1891-1991 359
– : Ist Friedenspolitik Gewaltverzicht? 567
Manns, Frédéric OFM: Jüdische Sekten zur Zeit Jesu 114
Martini, Carlo Maria Kardinal: Wer sind »wir« – wer ist »der Islam«? . . . 514
Melina, Livio: Kirchlichkeit und Moralthelogie. Anregungen zu einer Re-dimensionierung der Moral 62
Michel, Thomas SJ: Zwischen Tradition und Reform. Der Islam in Asien 500

Pureza, José Manuel: Über das Universelle im modernen Völkerrecht . . . 228

Ravasi, Gianfranco: Überschattet vom Baum der Erkenntnis. Hermeneutische Anmerkungen zu Genesis 2-3 294
Roegele, Otto B.: Bekenntnis zum Gebet. Auskünfte aus den Lebenserinnerungen von Ronald Reagan 277
– : Die Lesekultur und die Zukunft des Glaubens 472

– : Fakten, Propaganda, Fragen. Kirche und Krieg in Jugoslawien 569
Roest-Crollius, Arij A. SJ: Aspekte des Islam.
Einführende Betrachtungen 483

Schäffler, Richard: Aussagen über das, was »Im Anfang« geschah.
Von der Möglichkeit, sie zu verstehen und auszulegen 340
Schindler, David L.: Zeit in der Ewigkeit, Ewigkeit in der Zeit.
T.S. Eliot, H.U. von Balthasar und das Ideal
eines kontemplativ-aktiven Lebens 47
Schipperges, Karl-Josef: Religiöse Grundlagen demokratischer
Prinzipien. Gleichheit, Volkssouveränität, Freiheit und ihre
Verankerung in der christlichen Tradition bei Alexis de Tocqueville .. 452
Secondin, Bruno OCarm: Die unumstößliche Wahrheit.
Herausforderungen und Gefahren des Fundamentalismus 134
Şen, Faruk: Türkischer Islam – eine Herausforderung für Europa?
Neue Tendenzen in der Türkei und ihre möglichen Auswirkungen
auf die europäischen Integrationsansätze 525
Spidlík, Tomás SJ: Die Gabe der Tränen in der ostkirchlichen Tradition .. 405
Spieker, Manfred: Der Golfkrieg aus ethischer Sicht 371
Straub, Eberhard: Spanien und die Neue Welt 241
– : Die Todsünden des Don Giovanni 352
– : Vom ungerecht-gerechten Krieg. Zur Geschichte einer Idee 464

Tellenbach, Hubertus: Trauer – Schwermut – Melancholie.
Anthropologische Phänomene in christlicher Sicht 435

Vázquez Janeiro, Isaac OFM: Kultur und Evangelisation. Das Werk
Bernhardin de Sahagúns im Mexiko des 16. Jahrhunderts 224
Vloet, Johan van der: Vom christlichen Sinn der Schwermut 428

Werner, Johannes: Amt ohne Glanz. Das Bild des Papstes
im neueren Roman 269
Wiedenhofer, Siegfried: Hauptformen gegenwärtiger
Erbsündentheologie 315

In eigener Sache 96
In eigener Sache 285
In eigener Sache 384
Berichtigung 576

STELLUNGNAHMEN

Ibscher, Gred: Eine Stellungnahme zu einer Stellungnahme 383
Lüttgen, Franz: Die Instruktion vom 24. Mai 1990. 94
Nes, Dirk van: Folgende Behauptung 286
Ratzinger, Joseph Kardinal: Erwiderung 287
Sebott, Reinhold SJ: Gedanken eines Priesters zum Zölibat 94
Wittmer, Hedwig: Gedanken einer Frau zum Zölibat 286
– : Gewissen und Mündigkeit 288

Betr. Mitarbeiter 2, 98, 194, 290, 386, 482

INTERNATIONALE
KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA BARBARA GERL-FALKOVITZ, PETER HENRICI SJ
WALTER KASPER, KARL LEHMANN
REINHARD LÖW, HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE, CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:
MICHAEL FIGURA, EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:
MAXIMILIAN GREINER

INHALT

Hans Urs von Balthasar †: Der Mensch und das Ewige Leben 3
Vincent Carraud: Die Ewigkeit oder das Leben 20
Jésus Luzarraga Fradua SJ: Das Ewige Leben
in den Johanneischen Schriften 23
Jan Ambaum: Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung
aller Dinge? H.U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil 33
David L. Schindler: Zeit in der Ewigkeit, Ewigkeit in der Zeit.
T.S. Eliot, H.U. von Balthasar und das Ideal
eines kontemplativ-aktiven Lebens 47

KRITIK UND BERICHT

Livio Melina: Kirchlichkeit und Moraltheologie.
Anregungen zu einer Re-dimensionierung der Moral 62
Curt Hohoff: Der Don Quijote des Cervantes 81

STELLUNGNAHMEN

Reinhold Sebott SJ: Gedanken eines Priesters zum Zölibat 94
Franz Lüttgen: Die Instruktion vom 24. Mai 1990 94
In eigener Sache 96

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Hans Urs von Balthasar †, geboren 1905 in Luzern, gestorben 1988 in Basel; Priester 1936. Autor zahlreicher Werke und Aufsätze, darunter seine Trilogie *Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik*. Preisträger u.a. des *Premio Internazionale Paolo VI*; er war Mitbegründer der internationalen *Communio*. – Der Beitrag auf Seite 3 erschien 1972 erstmals im *Konradsblatt*, der Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg.

Vincent Carraud, Jahrgang 1957, Laie, ist Außerordentlicher Professor für Philosophie an der Universität von Caen und stellvertretender Chefredakteur der französischen *Communio*. Den Beitrag auf Seite 20 übersetzte Ulrike Bester aus dem Französischen.

Jésus Luzarraga Fradua SJ, geboren in Bermeo/Spanien, studierte u.a. in München, Oxford und Rom Philosophie und Theologie; Priester 1965; er lehrt Bibelwissenschaft an der Universität von Bilbao/Spanien und ist Gastprofessor an der Päpstlichen Universität Gregoriana und am Bibelinstitut in Rom. August Berz übertrug den Aufsatz auf Seite 23 aus dem Spanischen.

Jan Ambaum, 1949 in Tegelen/Niederlande geboren, Studium der Theologie und Philosophie in Bonn, Priester 1975. Er lehrt Dogmatik am Priesterseminar Rolduc in Kerkrade und ist Gastdozent am Seminar in Den Bosch/Niederlande; Mitglied der Theologenkommission und Chefredakteur der flämischen Ausgabe von *Communio*.

David L. Schindler, Jahrgang 1943, Laie, lehrt als Außerordentlicher Professor Fundamentaltheologie an der University of Notre Dame/USA, und ist Chefredakteur der nordamerikanischen Ausgabe von *Communio*. Den Aufsatz auf Seite 47 übersetzte Robert F. Kemp aus dem Amerikanischen.

Livio Melina, 1952 in Adria/Italien geboren; Priester. Studium der Philosophie und Moraltheologie in Padua und Rom; er lehrt heute am Institut Johannes Paul II an der Päpstlichen Lateranuniversität in Rom. Reto Nay übertrug den Beitrag auf Seite 62 aus dem Italienischen.

Curt Hohoff, 1913 in Emden geboren, studierte in Münster, Berlin, Cambridge und München Literatur und Sprachwissenschaft; er lebt seit 1937 als freier Schriftsteller in München und ist Mitglied der *Akademie der Künste Berlin* und der *Bayerischen Akademie der Schönen Künste*.

Der Mensch und das Ewige Leben

Von Hans Urs von Balthasar †

Von der alten Sehnsucht und der neuen Genügsamkeit

Es ist etwas sehr Verwunderliches, ganz und gar nicht Selbstverständliches und sicher auch kein eindeutiges Zeichen des geschichtlichen Fortschritts, daß sich alle alten Völker so vielerlei Gedanken über das »Jenseits« gemacht haben, während der moderne Mensch sich sichtlich dafür kaum noch interessiert. Es ist, als sei ihm eine Sehne durchschnitten worden, so daß er nach dem früheren Ziel nicht mehr laufen kann, als seien ihm die Flügel gestutzt, sei in ihm das geistige Organ für die Transzendenz verkümmert. Woher mag das kommen?

Die alten Völker hatten ja durchaus auch ihre irdischen Interessen, sie bauten ihre Häuser, Paläste, Tempel, organisierten ihre Staaten, führten ihre Kriege, schrieben Geschichte und dichteten Epen und Dramen: aber alles das schien ihren Hunger nach Dasein und Tätigkeit nicht zu stillen, sie träumten von einem anderen, ewigen Leben. Dabei waren die Vorstellungen, die sie sich davon machten, äußerst mannigfaltig, nicht nur von Volk zu Volk, sondern auch innerhalb des gleichen Volkes; die Bilder vom Jenseits wechselten, widersprachen einander auch oft, aber nur höchst selten fehlten sie ganz. Wenn Fortleben – in welcher Weise auch immer – geleugnet wurde, dann zumeist von einzelnen Philosophen, die außerdem fast immer einer späten desillusionierten Epoche angehörten.

Es ist zugleich belehrend und rührend, sie aufzureihen, die Versuche dieser alten Völker, über die Mauern des vergänglichen Lebens hinauszublicken auf jenes geheimnisvolle Umgreifende hin, von dem niemand sich eine exakte Vorstellung machen kann. Wir haben, wenn wir diese Reihe abschreiten, irgendwo das Gefühl: An allen diesen Versuchen stimmt etwas, aber etwas anderes – vielleicht das meiste – stimmt nicht. Wie jedoch das an jedem Bildversuch Stimmende mit den übrigen zusammengereimt werden kann, ist wiederum unersichtlich.

Weit verbreitet ist die Vorstellung eines schattenhaften Weiterlebens – soll man sagen: Vegetierens? – der Gestorbenen; oft sucht man ihnen aufzuhelfen, indem man Speisen auf ihre Gräber stellt, damit sie sich in ihrer Hinfälligkeit daran stärken. Odysseus ist zur Unterwelt abgestiegen und hat den Schattenseelen eine Schüssel Blut zu trinken hingestellt, auf daß sie sich für einen kurzen Augenblick an das vergangene Leben erinnern. Das frühe Judentum hatte, wie viele andere Völker, ähnliche Vorstellungen. Der Tote ist freilich tot, aber

er ist deswegen doch nicht nichts. Er ist der gleiche, in einem andern Zustand, einem wenig beneidenswerten, und der Lebende fühlt ein scheues Mitleid mit ihm: Vielleicht könnte man ihm helfen.

Die Vorstellung kann sich auch umkehren: Der Tote ist aus dem beklemmenden Wechsel, der ängstlichen Ungewißheit des Irdischen übergegangen in einen dauernden Zustand. Seine Ruhe ist erquickend, vielleicht ist sie auch nicht einsam: er ist »zu seinen Vätern versammelt«, ruht im »Schoß Abrahams«: dann erscheint Totsein gegenüber dem immerwährenden Sterben und Abschiednehmen hienieden wie eine Art immerwährendes Lebendigsein.

Aber zwischenhinein fährt der Gedanke nach einer überzeitlichen Vergeltung: Der Frevler und der ungerecht Leidende können im Jenseits nicht das gleiche Los haben. Etwas von seinen Taten folgt dem Menschen nach; und sicherer, als daß das Gute belohnt wird, ist, daß er das Arge, mit dem er die Weltordnung gestört hat, abbüßen muß. Sonst müßte er in alle Ewigkeit zusammengekettet bleiben mit seiner Bosheit, wie ein Lebendiger mit einer faulenden Leiche.

Hier entspringt die Vorstellung der qualvollen Reinigungsorte, und noch unmittelbarer der Mythos der Seelenwanderung. Er ist dunkel und kann kaum bis zum Ende durchgedacht werden: Der Schuldige muß in eine neue Existenz, um früher Verbrochenes zu büßen: Ist die schlimmere, die erschwerte Existenz als solche denn schon die Buße? Oder wird ihm – aus welcher Gnade? – irgendeine Existenz angeboten, in der er Gelegenheit erhält, sich besser zu benehmen? Was geschieht, wenn er die Gelegenheit wieder versäumt? Gibt es ein endgültiges Ja und Nein? Und wie kann einer für eine Schuld büßen, von der er in der jetzigen Existenz nichts mehr weiß? Ist er überhaupt der gleiche? Der Gedanke, von einer notwendigen Forderung ausgehend, verirrt sich ins Ausweglose.

Oder soll man sagen, der Mensch sei in Wahrheit eine Seele, die sich im vergänglichen körperlichen Leben in einer Fremde, einem »Grab« befindet und durch den Tod daraus erlöst wird? Aber dann muß das Leibliche mit Irrtum und Schuld zusammenhängen, und dieser Gedanke will uns nicht befriedigen: es war trotz allem etwas Gutes, gelebt zu haben, nicht alles vom Erlebtem möchten wir vergessen, auf ewig vermissen.

Aber hängen wir nicht zu sehr an unserem Ich? Ist es nicht Egoismus, in alle Ewigkeit immer dieses gleiche, enge, bei sich selbst verweilende Ich sein zu wollen? Bestünde die wahre Erlösung nicht eher darin, endlich aus dem Kerker dieses Ich auszubrechen und sich im All-Leben mit dem zu vereinen, was in diesen ungezählten Einzelwesen das Eigentliche, Bleibende, Wertvolle ist? Sollten wir nicht schon hienieden damit anfangen, unser Ich zu sprengen, unsere kleinen egozentrischen Standpunkte zu übersteigen und von der Warte des Allgemeinen, für alle Gültigen zu urteilen, zu fühlen, zu handeln?

Keiner dieser Gedanken der alten Völker ist vollendbar, überall stößt das Ta-

sten im Finstern an eine Wand. Und man kann die verschiedenen Gedanken auch nicht zusammenaddieren, um in der Summe die Wahrheit zu errechnen. Sie widersprechen einander. Aber welch ein Suchen! Welch unermüdliches Abschreiten des Kreises, ob nicht doch irgendwo die befreiende Türe sich fände! Welches Interesse am Sinn des Daseins, bis zur Herausforderung gegenüber den unbekannten Göttern, daß es mit dieser Sterblichkeit sein Bewenden nicht haben kann, daß der runde Sinn gefunden werden muß, koste es, was es wolle.

Woher aber nun diese Genügsamkeit heute? Man fragt nicht mehr, man lebt dahin und kostet, so gut es geht, den Augenblick aus. Es ist einem egal, ob das Dasein mit dem Tod aus ist oder nicht. Man geht im Betrieb auf, Geldverdienen oder auch Entwicklungshilfe, man gönnt sich vielleicht mit Drogen eine kleine Exkursion in ein Traumparadies, man läßt sich vom bequemen Strom der Evolution dahintragen und ist schon zufrieden, wenn man sein winziges Scherflein zu einem (sehr fraglichen) Glück einer kommenden Menschheit beigetragen hat. Nicht alle sind so genügsam, aber doch sehr viele. Weshalb?

Es wäre nicht unmöglich, daß das Christentum Schuld daran trägt. Es hat auf eine Frage nach dem Sinn von Leben und Tod vom Osterereignis her eine so unerhörte Antwort gegeben, daß es gleichsam alles Tasten und Suchen der Menschheit auf sich hin konzentriert hat. Es fordert aber den Glauben, und der wird dem Menschen sauer.

Verweigert er aus irgendwelchen Gründen das Ja zu Jesus Christus, so müßte er auf eigene Faust weitersuchen, und er fühlt: es lohnt sich jetzt nicht mehr. Die ganze Landschaft ist bereits durchstreift, es gibt nichts Neues mehr zu entdecken. Lassen wir's sein. Begnügen wir uns mit dem bißchen, was sicher ist: unserem sterblichen Leben. Das Christentum ist auch in dieser Hinsicht eine gefährliche Sache: »Wer nicht hat, dem wird auch noch genommen, was er hat.« Es macht eben ganze Sache. Wie Gott im Auferstandenen ganze Sache macht, wollen wir im nächsten Abschnitt betrachten.

Der Auferstandene: Ichsein in Gott

Die bedrängende und unlösbare Frage: Hört dieses Ichsagen – das uns das Leben lang begleitet und uns das eine Mal als eine Fessel, ein Kerker erscheint –, hört es mit dem Tod auf oder dauert es fort? Fortdauer braucht dabei nicht zeitlich genommen zu werden, als strömte nach dem Tod der Zeitfluß unabsehbar weiter; es soll einfach besagen, daß unser Ichsagen und Ichsein mit dem irdischen Leben nicht abgetan ist.

Es nützt uns nichts, eine Unterscheidung zu versuchen zwischen einem höheren und einem niedrigeren Ich (einem monumentalen und einem phänomenalen, oder wie immer man das ausdrücken mag), die Frage kehrt trotzdem

wieder. Und sie quält uns, denn irgendwo wissen wir: Wenn unser Ichsagen aufhört, dann verliert alles – Welt und Mitmensch und Gott selbst – sein Interesse, nichts ist dann mehr für uns da; aber wir wissen auch: solange wir den Standpunkt nicht überschritten haben, auf dem wir alles auf unser Ichzentrum beziehen, an der Wirkung messen, die es auf uns macht, sind wir nicht wahrhaft frei, nicht wahrhaft erlöst zur Wirklichkeit, wie sie an sich selbst ist. Wir können von einer Lösung träumen. Etwa so: es ist der beschränkte Körper, der uns zwingt, immer bei uns selber zu sein, alles auf uns selber zu beziehen: wie der Körper auf heiß und kalt, süß und sauer reagiert, so die im Körper lebende Seele auf sympathisch und unsympathisch, interessant und langweilig usf. Sind wir diesen Körper einmal los, dann wird vielleicht unsere Seele groß offenstehen für alle Dinge, wie sie in sich sind, sie wird dann reine Ekstase ins All sein und so an der ganzen Wirklichkeit teilhaben. Aber diesem Traum muß man sogleich die ernüchternde Frage entgegenstellen: Kann eine so ekstatische Haltung dann noch ihrer selbst bewußt sein? *Wer* ist es, der so für alles offensteht? Wenn dieses Ich sich nicht mehr als Ich erfährt, kann es dann überhaupt noch etwas erfahren? »Ich« oder »nicht mehr Ich«: das ist die Frage!

Es gibt einen einzigen Punkt in der Geistesgeschichte der Menschheit, wo dieses tödliche Entweder-Oder überstiegen ist: Jesus Christus, der jenseits des Todes seiner Kirche als lebendiges Ich begegnet. Aber als ein Ich, das »zu meinem Vater und zu eurem Vater« auffährt.

Warum ist für Christus das Ichsein und Ichsagen in keiner Hinsicht eine Fessel, von der ihn der Tod befreien müßte? Weil er nur insofern ich sagt, als er weiß, daß der Vater zu ihm du sagt. Er ist kein Ich für sich selbst, sondern er ist ein Ich für den Vater, der ihn will, ihn »braucht«, um an ihm »sein Wohlgefallen zu haben«. Der ihn liebt, und zwar nicht zufällig, so daß er auch einen anderen lieben könnte oder keinen oder nur sich selbst, sondern der ihn liebt als den Ausdruck seiner ewigen absoluten Liebe, die ohne ihn nicht Liebe sein könnte.

Wenn der Sohn Gottes bei sich selbst ist, dann ist er bei der Liebe des Vaters. Und weil der Vater ihm »alles geschenkt« hat, hat er ihm auch gegeben, eigenes Zentrum und eigener Ursprung zu sein; er braucht sich nicht bloß immerfort passiv beschenken zu lassen, sondern kann ebenso schöpferisch-aktiv sein wie der Vater: sie können sich ihre gegenseitige Liebe ebenbürtig beweisen, indem der Heilige, göttliche Geist der Liebe, ein einziger, aus beiden hervorgeht.

Müßte der Sohn Gottes sich ewig nur als das Geschenk des Vaters an ihn verstehen, so läge darin etwas Demütigendes. Immer nur danke sagen zu müssen, kann enttäuschend sein, man möchte auch einmal aus dem eigenen Innersten ein ganz großes Geschenk machen. So wie Mann und Frau in Zeugung und Geburt des Kindes einander das unerhörte Geschenk eines Dritten zwischen ihnen machen können. In Gott sagt der Sohn »danke, daß ich sein darf«

so, daß er dem Vater die ganze Gottheit zurückschenken kann: als der Heilige Geist der Liebe, der ausgeht vom Vater und vom Sohn.

Und nun ist der Sohn Mensch geworden und ist als Mensch in Kommunikation (Verbindung, Anteilnahme) mit der ganzen geschaffenen Welt und mit allen Wesen in ihr. Mit uns allen, die wir an der Enge und Bedrängnis unseres Ich leiden und gerne ausbrechen möchten ins Offene und Ganze. »Erlösung« durch den Sohn heißt nichts anderes, als daß er, mit uns kommunizierend, alles auf sich genommen hat, was an unserem Ich-sagen schuldhaft, egoistisch, selbstbezogen ist – das Erlebnis dieser tausenfachen Enge hat er am Kreuz durchgetragen –, um uns in die Weite seines dankenden und liebenden Ich-sagens hinauszuführen.

Wir können, wenn wir ihn in uns gewähren lassen, aus Gott dem Vater wiedergeboren werden, das heißt, wir können dem liebenden Gott unser Ich so verdanken, wie der Sohn es tut. Er läßt ja Magdalena »seinen Brüdern melden: ›Ich fahre auf zu meinem Gott und zu eurem Gott.‹« Er tilgt den Abstand zwischen sich und uns. Und er nimmt uns hinaus in das Wehende des göttlichen Geistes: »Alle, die sich vom Geist Gottes treiben lassen, sind Söhne Gottes.«

Aber weil wir Söhne sind, empfangen auch wir diesen Geist nicht nur passiv, sondern können in der offenen Weite des göttlichen Geistes leben, wirken, schöpferisch produktiv, so daß wir unser Leben und Tun und Lieben für Gott selbst zum Geschenk und zur würdigen Antwort werden lassen. Wenn wir in unserem Ich uns ganz Gott verdanken, dann wird auch Gott uns für alles danken, was wir ihm an gottgemäßen Leben und Tun zurücksenden.

Die ganze Welt ist in Christus zu Gott hin geöffnet worden. Gott schenkt uns diese Welt als den Bereich unseres Lebens und freien Wirkens, und wir können, in dieser Welt nach unserem Vermögen wirkend, sie nach Gottes Gedanken gestaltend, Gott etwas zurückgeben, was er als ein Geschenk von uns nimmt.

Daß Gott dreieinig ist, ist also nicht nur ein abstruses Dogma, von dem man nichts versteht. Es ist für uns die Wahrheit auf Leben und Tod. Wenn Gott es nicht ist, wissen wir keine Lösung für unser Ich. Wenn er es ist, können wir uns als Ich bejahen, weil Gott du zu jedem von uns sagt, und weil wir in diesem Ich-Du ermächtigt sind zu einem echten Wir im Heiligen Geist.

Der Auferstandene: Das Seligwerden des Leidens

Das Leiden dieser Welt ist entsetzlich. Es bricht in jede Existenz ein: als Enttäuschung, Ohnmacht, Krankheit, Tod der Geliebten, eigener Tod, aber es häuft sich in manchen Existenzen so, daß bei ihrem Anblick nicht nur ihr eigenes Dasein, sondern alles Dasein sinnlos, ja dämonisch erscheint. Jede Theodizee versagt, sie wirkt naiv angesichts der Furchtbarkeit des Daseins. Und je

sensibler die Menschheit für das Leiden der »Erniedrigten und Beleidigten« wird, desto weniger überzeugen die Verteidiger Gottes. Es gäbe höchstens eins: daß Gott sich selber verteidigt.

Er hat das einmal getan, als der Auferstandene seine Wundmale gezeigt hat. In diesen Wundmalen liegt ja nicht bloß das bißchen Schmerz, das ein Gekreuzigter – einer unter Hundertausenden – während drei Stunden ausstehen mußte, sondern der Schmerz der ganzen Welt. »Unsere Schuld und unsere Schwären hat er getragen«, weil »Gott ihn für uns zur Sünde gemacht hat«, weil »er sein Leben als Schuldopfer für alle dahingegeben hat«.

An dieser Aussagge: »für uns alle« hängt der ganze christliche Glaube. Wie es ihm, dem Sohn Gottes, möglich war, sich zum wirksamen Mittelpunkt des ganzen Weltleids mit seiner Sinnlosigkeit, seiner »Gottverlassenheit« zu machen, können wir nicht durchschauen. Aber sicher hat er seine Wundmale nicht gezeigt als die Narben eines privaten, individuellen Leidens unter anderen, sondern als die Symbole des durchgestandenen Weltleids überhaupt. Jenseits von Tod und Hölle – das heißt von endgültiger Gottferne – taucht er mit diesen Wundmalen im Licht auf. Das Ausgangslose hat einen Ausgang.

Und nicht nur das: Das Ausgangslose, Vergebliche, in der Finsternis des Erlebtwerdens Fürchterliche, erweist sich am Ende gerade als der Weg, der Sinn und Nutzen, das Barmherzige. Es nicht zu glauben, aber der Glaube allein erfaßt es.

Was erfaßt er denn? Daß im innersten Punkt alles Leidens – dort, wo der einzelne mit seinem Bewußtsein nicht mehr heranreicht oder wo er nichts als die Sinnlosigkeit und die Unerträglichkeit der Schmerzen erlebt – einer steht, der aus reiner Liebe zu Gott und der Welt sich ins Unerträgliche hat verfügen lassen. Aus Liebe zu Gott: weil das Nein des freien Menschen Gott gegenüber am Ursprung des Leids steht, und Gott im Zentrum des Leids die Liebe zu ihm erblicken soll; aus Liebe zur Welt, weil dieser Leidende in der Solidarität mit allen Leidenden dem Schrecken der Einsamkeit die Spitze und die Giftzähne ausbricht: keiner kann mehr sagen, er sei im Sinnlosen verlassen: einer ist mit ihm zusammen, der im noch Sinnloseren noch verlassener ist.

Natürlich hat eine solche Solidarität letztlich nur Sinn, wenn sie nicht nur eine Gebärde von Mensch zu Mensch ist; eine solche kann rührend sein, sie kann vielleicht auf Augenblicke und eine Strecke weit Licht in ein fremdes Leid hineintragen, da jemand dem Leidenden sagt: »Ich bin bei dir, ich versuche, dich zu begleiten ...«, aber irgendwann erlischt dieses Licht, und die Ohnmacht rein menschlichen Begleitens wird offenbar. Der Leidende kann nicht mehr eingeholt werden.

Nein, es muß wirklich die Gebärde Gottes auf den Menschen zu sein. Und in Jesus Christus, dem Gekreuzigten, spricht Gott dem Menschen sein letztes, verstummtes Wort zu. So eindringlich, weil es so stumm ist. Reden würde längst nichts mehr nützen. Beteuerungen, Tränen des Mitleids sind der Situati-

on nicht gewachsen. Die einzig noch tragende Sprache ist die des Seins. Des Mitseins. Im nicht mehr Sagbaren. Im Unerträglichen. In jener Einsamkeit, die das äußerste Leiden schafft, und wo auch die Worte, die mit »Mit-« beginnen, zerbrechen.

Gott selber muß seine Theodizee erfinden. Er muß sie bereits erfunden haben, als er die Menschen mit Freiheit ausstattete, mit der Fähigkeit (und deshalb mit der Versuchung), nein zu ihm, zu seinem »Gebot« zu sagen, lieber für sich als für Gott zu existieren und sich damit ins Sinnlose und Unerträgliche zu verlieren. Schon da muß er eine »unmögliche Möglichkeit« im Sinn getragen haben, dem Menschen auch in die äußersten Konsequenzen seiner menschlichen Freiheit hinein folgen zu können. Die Gestalt des Nein, das Leiden, durch ein tieferes Ja zu untergreifen und zu einem Ausdruck der Liebe umzuwerten.

Erst jetzt ist es heraus, daß Gott wirklich Gott ist – so frei, daß er den Menschen ganz frei lassen kann – und daß die Welt wirklich Welt, nämlich so »mündig« ist, daß sie sich auf eigene Verantwortung auch ins Widergöttliche, Sinnlose verirren kann. Erst jetzt werden der Freiheit auf beiden Seiten keine Schranken mehr gesetzt. Erst jetzt wird der leidende Mensch durch den mächtigen Gott nicht mehr überwältigt, sondern die Welt kann mit ihren ganzen Abgründen und Schrecken, mit ihrer ganzen Absurdität und Grausamkeit im Schoß des Absoluten aufgefangen und gerechtfertigt werden. Je tiefer das Leid, um so nochmals tiefer erweist sich die Liebe. Sie ist das Je-Tiefere, uneinholbar. Und dort, im Je-Tieferen, geschieht die Wende, die Auferstehung der Toten, die Rechtfertigung und Sinnbegabung des Sinnlosen.

Keine Religion hat dem Leiden einen ewigen Sinn abgewinnen können. Religionen sind für gewöhnlich Rezepte gegen das Leiden: Wie man sich darüber erhebt, wie man fühllos dafür wird, wie man das Weltleid als die notwendigen Schatten ansehen kann, durch die ein Gemälde noch schöner wird. Das ist Flucht oder Ausflucht. Das Christentum blickt dem Leiden mitten in den Augenstern und mißt sich mit ihm.

Der Gott, der »jede Träne trocknen wird«, ist nicht einer, der selber von Tränen nichts weiß. Er hat über Jerusalem geweint und »in den Tagen seines Fleisches mit lautem Geschrei und Tränen Flehrufe« zum Himmel gesandt und »im Leiden den Gehorsam gelernt«. Er weiß, was all das heißt. Die Welt, die er zu sich heimholen wollte, sollte alle ihre Möglichkeiten entfaltet haben, damit auch Gott Gelegenheit hätte zu beweisen, daß er – jenseits unserer Ohnmacht und mit ihr zusammen – allmächtig ist.

Der Auferstandene und die Gemeinschaft der Heiligen

Der Herr hatte seinen Tod und seine Auferstehung vorausgesagt, als er aber den Jüngern lebendig begegnete, wollte keiner es wahrhaben. Es schien ihnen unmöglich, daß die Auferstehung der Toten mitten in der geschichtlichen Zeit, während sie noch weiter dem Tode entgegenlebten, beginnen könnte. Für einen Juden war »Auferstehung der Toten« und »Ende der Zeit« dasselbe. So also erschien Jesus allein auf der andern Seite des Todesgrabens zu sein und die Jünger alle diesseits.

Aber Jesus ist der Mensch für die anderen Menschen; wo er ist, ist er nie allein. Die Urkirche weiß das schon, wenn sie – in ganz alten Texten – bekennt, Jesus sei »für uns« gestorben und auferstanden. Und bei Johannes spricht Jesus die Verheißung aus: »Wo ich bin, dort wird auch mein Diener sein; wenn einer mir dient, wird ihn der Vater ehren.« Und noch stärker: »Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast.« Den trennenden Todesgraben schließt er ausdrücklich: »Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen. Noch eine kleine Weile, und die Welt sieht mich nicht mehr; ihr aber seht mich, weil ich lebe und ihr leben werdet.«

Nicht nur durch seine sichtbaren Erscheinungen, die ja vorübergehende sind, sondern durch sein ganzes Sein als Auferstandener stiftet er also, von jenseits des Todes her, neue Gemeinschaft: die eigentliche Gemeinschaft der Heiligen entsteht hier. Die »Heiligen« sind jene, die durch die Selbsthingabe Jesu in seinem Tod »geheiligt« oder »geweiht« worden sind, sofern ihnen ihr altes, egoistisches Ich am Kreuz grundsätzlich zerbrochen und der Vergangenheit anheimgestellt worden ist.

Ob sie es wollen, wissen, verstehen oder nicht: Sie sind auf eine höchst geheimnisvolle Weise mit ihm zusammen jenseits des Grabens. Was sie noch sterben werden, ist nicht der große Tod, den er ein für allemal für sie vorweggestorben ist. So kann die alte Kirche gar nicht anders, als das Ergriffenwerden durch die Wirklichkeit Christi bei der Taufe als ein Mitsterben und Mitauferstehen mit ihm zusammen beschreiben. Die Glaubenden sind durch Gott »aus der Gewalt der Finsternis gerettet und in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt«.

Darum ist es, von der Welt aus gesehen, schwer oder gar nicht zu sagen, »wo« sie eigentlich sind. Natürlich sind sie »in der Welt«, und Jesus bittet den Vater nicht, er »möge sie wegnehmen aus dieser Welt«, und auch Paulus sagt den Korinthern, er könne sie nicht aus dieser Welt wegverpflanzen. Trotzdem sind sie »zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem hinzugetreten«, haben dort ihr »Bürgerrecht« und sind insofern »Fremdlinge« in dieser Sterblichkeit.

Die »Welt« kann das nicht verstehen, ja die Christen selbst verstehen es

kaum, daß sie seit der Auferstehung Christi, des »Erstlings«, schon im ewigen Leben angesiedelt sind. Die Welt meint, dies sei ein Widerspruch, oder wenn man sich für den Standort im ewigen Leben entscheide, dann habe man »die Erde verraten«. Sie weiß eben nicht, daß der leibhaft Auferstandene die Welt selber schon mitgenommen hat zu Gott. Ihr eine Tiefe und Weite verliehen hat, die ihr gehört, obschon sie es nicht weiß. Daß nunmehr zwischen Erde und Himmel der Abstand und die Unterscheidung aufzuhören begonnen hat. Daß, wie es heißt, »die trennende Scheidewand niedergerissen« worden ist.

Weil aber in jenem »Reich des Sohnes seiner Liebe« das Grundgesetz die Liebe ist, gibt es dort (nach dem Wort des heiligen Chrysostomus) »das kalte Wort mein und dein« nicht mehr, in Gott hat man alles gemeinsam, weil Gott alles gemeinsam hat und alle Gott gemeinsam haben, jeder auf seine unverwechselbare, persönliche Weise. Aber jeder hat dort auch an der persönlichen Weise aller andern Anteil, ohne daß die Personen deshalb ineinander verschwimmen. Das macht gerade den Reichtum und die Seligkeit des Himmels aus. Wer auf Erden schon an diesem ewigen Staatswesen teilhat, vermag am verborgenen (und zuweilen auch ahnungsweise sichtbaren) »Kommunismus« der göttlichen Güter teilzuhaben. Nicht allein Christus hat die Macht erhalten, die fremden Lasten zu tragen und dafür an den Gnaden Gottes Anteil zu geben, sondern – in ihm und durch ihn – auch alle, die nach seiner Auferstehung in Glaube, Hoffnung und Liebe am ewigen Leben Anteil erhalten. Man kann nicht Anteil erhalten ohne die Macht, Anteil zu geben. Und je mehr man Anteil erhält, das heißt, je mehr man in die Gesinnung Jesu Christi hineinwächst, der nur für die andern dasein will, desto wirksamer kann man auch Anteil geben: durch sich hindurch an Gott.

Man müßte hier auch noch bedenken, wie eng Tod und Auferstehung Jesu mit seiner Eucharistie zusammenhängen: Nur indem er für alle stirbt und zu Gott hin aufersteht, kann er sich selbst (und in sich den dreieinigen Gott) an alle verteilen, damit alle durch die Eucharistie ebenfalls an der eucharistischen Gesinnung und Wirkkraft Jesu Anteil bekommen. Wenn wir den Herrn im Sakrament empfangen, erhalten wir etwas von seinem eucharistischen Zustand und der damit verbundenen Vollmacht, wirksam für andere zu sein.

All dies ist heute in Gefahr, verkannt und vergessen zu werden, und doch steht es im Mittelpunkt des Katholischen. Eucharistie wird immer zwischen Himmel und Erde gefeiert, wie damals am See Tiberias, als Jesus das Frühmahl bereitet hatte und die Jünger aufforderte, ihre Fische zum gemeinsamen Mahl zu bringen. Ein solches Mahl stiftete zwischen ihnen eine überzeitliche, aus ewigem Leben gespeiste Gemeinschaft.

Man pflegt (auch das kommt aus der Übung) einzelne Heilige anzurufen, von denen man erfahren hat, daß sie viel bei Gott vermögen. Aber wer weiß, wo die Schar der bekannten Heiligen übergeht in die Schar der unbekannten, die ebensoviel »Macht« bei Gott haben? Wo die Schar der schon gestorbenen

Heiligen übergeht in die Schar derer, die auf Erden vorweg im Himmel leben und gewiß nicht weniger bereit sind, all das Ihrige mitzuteilen?

Viele, die verborgen in Klöstern beten und sich hingeben, gehören sicher dazu. Und viele mitten im Trubel der Welt. Und viele, die ein unbegreifliches Leiden – Konzentrationslager, Deportationen, Hunger, Folter, Krankheit – ohne Auflehnung hinnehmen und es (sie wissen nicht wie) in den unbekannten Schatz von Weltleid hineinlegen, dessen Verwalter Gott ist, zugunsten aller. »Keiner lebt und stirbt für sich allein.«

Welch ungeheuerliche Alchemie ist die Zubereitung des Weltheils. Gewiß sollen wir mithelfen, sichtbare Not zu lindern, aber vergessen wir dabei nicht, daß wir, wenn wir in der selbstlosen Liebe leben, viel mächtiger sind, die Welt innerlich zu verwandeln, als wir ahnen. Gerade die Entmachteten, die sich kaum mehr etwas zutrauen, die Kranken, Alten, andern zur Last Fallenden, sind es, ohne es zu wissen, am meisten. Christen müssen es ihnen sagen.

»Sie segnend schied er von ihnen«

Mit diesen Worten schildert Lukas im Evangelium das geheimnisvolle Ereignis der »Himmelfahrt« oder, wie Johannes es nennt, des Hingangs zum Vater. Es ist der notwendige Abschluß der ganzen Bewegung, die in den Abschiedsreden ganz schlicht beschrieben wird: »Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen; nun verlasse ich die Welt wieder und gehe zum Vater.« Ausgegangen ist das Wort, der Sohn vom Vater, um »die Welt zu retten«, sie in den Bereich der Liebe Gottes einzubeziehen, ihr diese Liebe bis in die untersten Fundamente einzustiften; zum Vater zurück kehrt das Wort Gottes, der Sohn, um den Seinigen – und wer gehört nicht schließlich dazu – »eine Stätte bei Gott zu bereiten«.

Die geistige Bewegung Gottes, seine freie Gebärde auf uns zu, versichtbart und übersetzt er in die sinnenhafte Bewegung: Kommen und Gehen. Jesus erklärt seinen Jüngern ausführlich, daß sein »Gehen« keine Distanzierung bedeutet, im Gegenteil, es ist die Voraussetzung für ein viel innigeres Kommen und Bei-ihnen-sein. Aufgehoben wird jene Distanz, die zwei Menschen, jeder in seinem Leib, auf Erden auch in Freundschaft und Liebe immer haben: schon hat der Herr seinen Leib in Speise und Trank verwandelt und geht – wie durch geschlossene Türen – in das Innere der an ihn Glaubenden ein.

Aber indem er zum Vater zurückkehrt, wird er uns nicht nur seinen Leib, sondern auch seinen Geist einsenken, dieser Geist aber geht gemeinsam aus ihm und aus dem Vater hervor, deshalb kann er ihn nur in der Einheit – der Wiedervereinigung – mit dem Vater aussenden. Bei Johannes verheißt der Herr beides: er werde den Vater bitten, ihnen den göttlichen Geist zu senden, und er selber werde ihn ihnen senden. So wird das Pfingstfest (bei Lukas) ge-

radezu zu einem Beweis für die Gottheit des Sohnes: Denn nun erkennt die Kirche, daß Jesus, zum Vater auffahrend, des göttlichen Geistes ebenso teilhaft ist wie der Vater und ihn vom Vater her und mit dem Vater zusammen über die Welt ausgießen kann.

Sein »Scheiden« ist also nur die Vorbedingung, noch näher bei uns sein zu können, oder besser gesagt: uns noch näher in die Sphäre göttlicher Liebe einzubeziehen. Dafür bürgt die große Segensgebärde, mit der Jesus Christus, nachdem er sein Werk vollbracht hat, der Welt entschwindet. Wir wissen kaum mehr, was im Rahmen der biblischen Offenbarung segnen heißt. Wir wissen es so wenig mehr, daß manche etwas altertümlich Magisches darin erblicken, das heute gründlich entmythisiert werden muß, und von dem dann nicht viel anderes mehr übrigbleibt als ein frommer Wunsch, die Anempfehlung eines Menschen an Gottes Gnade. Mehr scheint ein Mensch für den anderen nicht zu vermögen, als ihn darauf hinzuweisen, daß Gott allein vermag.

Es gibt heute viele Priester, die ihre Vollmacht des Segnens nicht mehr wahrhaben wollen und die, anstatt die Gemeinde zu segnen, sich selber und die Gemeinde dem Segen Gottes anempfehlen. Aber das ist nicht biblisch und nicht christologisch gedacht. Jesus Christus, der von Gott kommende Mensch, segnet beim Abschied die Erde mit einer ebenso menschlichen wie göttlichen Vollmacht und vollendet damit nur, was von Abraham und den Patriarchen her durch die ganze Geschichte Israels hindurch die den beauftragten Menschen in die Hand gegebene Macht und auch Pflicht war: als Segen des Stammvaters, des Sippenfürsten, des Volksführers, des Priesters, Königs, Propheten, als Segen, den gewiß ganz Israel immer wieder vom obersten Herrn alles Segens erbat, der aber von Gott aufs feierlichste den Beauftragten überantwortet wurde: »Sie sollen meinen Namen auf die Israeliten legen, und ich werde sie segnen« (Num 6,27).

Die Segensgebärde ist eng verbunden mit dem Tod. Wenn ein Vater im Sterben liegt, segnet er seine Söhne und Nachkommen. Es ist als liege in der Ohnmacht des Sterbens eine Feierlichkeit, eine Macht, den ganzen Ertrag der Existenz zusammenzufassen und das Beste davon, das was vor Gott Geltung hat, mit der Ermächtigung Gottes an die Fortlebenden weiterzugeben.

Die Bibel greift hier etwas auf, was jeder unverbildete Mensch angesichts des Mysteriums des Todes dessen, der seinen Kindern das Leben geschenkt hat, für angemessen halten muß: wie Vater und Mutter ihren Kindern mehr als das animalische Leben gegeben haben, nämlich wahrhaft menschliches, geistiges, persönliches Leben, so ist auch ihr Sterben für ihre Kinder mehr als ein physiologischer Vorgang, es ist eine höchst personale Situation. Dieses menschlich Tiefverständliche wird im Alten Testament in das Ereignis zwischen dem lebendighen Gott und seinem Volk einbezogen, um seine letzte Erfüllung in Christus zu finden, der sterbend und auferstehend den ewigen Bund zwischen Gott und der Welt besiegelt.

Er selber als Ganzer ist die Segensgebärde Gottes über der Welt. Aber nicht passiv bloß, sondern so, daß er in der Vollmacht seines Vaters diese Gebärde selber vollzieht. Er ist der Segen des Vaters, indem er sich in der Hand des Vaters als Eucharistie an die ganze Welt verteilen läßt, und diese Verschwendung göttlichen Segens in »Danksagung« (das bedeutet ja Eucharistie) ganz auf die Liebe des Vaters zurückführt. Er ist aber auch sein eigener Segen, indem er durch seinen vollkommenen Gehorsam bis zum Kreuz sich selber aktiv zum ausgeteilten Segen werden läßt und vom Vater die unbeschränkte Vollmacht erhält, den Segen des Vaters (der er ist) an die Welt zu verteilen.

Wie sollte er diese Vollmacht, die das Schönste ist, was er hat, nicht auch an seine Kirche weitergeben? Der amtliche Priester hat die Eucharistie des Volkes Gottes zu feiern und sie als den Segen Gottes auszuspenden, aber mit der Auflage, daß auch er sich zum Kreuz führen (Joh 21,18) und als Segen austeilen läßt. Was an seiner Stelle der Priester vermag, das ist an ihrer Stelle allen Christen verliehen: die Vollmacht, den Segen Gottes auf die Menschen, nahe und ferne, Freund und Feind, herabzuflehen und zu verteilen.

So schloß ein Gottesdienst im Alten Bund: »Dann stieg der Hohepriester herab und erhob seine Hände hin über ganz Israels Gemeinde, um mit lauter Stimme den Segen des Herrn zu erteilen und sich der Ehre zu rühmen, seinen Namen auszusprechen. Das Volk aber fiel ... nieder, den Segen des Allerhöchsten zu empfangen« (Sir 50,20-21).

Ewiges Leben mitten in dieser Welt

Das Leben des auferstandenen Herrn, der »ein für allemal gestorben ist und fortan für Gott lebt«, ist Leben aus dem Tod. Alle Kreatur, die zum ewigen Leben in Gott gelangen soll, kann nur durch den Tod dahin kommen. Das Gesetz des Alten Testaments, daß keiner Gott sehen und am Leben bleiben kann, behält trotz allem recht. Trotz des Widerrufs einer wörtlichen Auslegung, wie er im Buch Deuteronomium erfolgte, da Mose dem Volk sagt: »Hat je ein Volk die Stimme des lebendigen Gottes mit aus dem Feuer heraus reden hören, wie du sie gehört hast, und ist am Leben geblieben? ... Du hörtest seine Worte und bliebst doch am Leben« (4,33.36f.).

Aber was war der Inhalt dieses Gotteswortes? Mose enthüllt ihn dem Volk: »Du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben, aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und mit all deiner Kraft.« Muß das Ich nicht sterben, wenn dieses Wort in ihm ganze und unerbittliche Wahrheit werden soll?

Christliches Leben ist Leben aus Glauben, Hoffnung, Liebe; und die Theologen sagen uns, diese drei seien »göttliche Tugenden«, das heißt, vorweg schon in dieser Zeit Geschenk aus der Fülle des persönlichen Lebens Gottes, Teilnahme an seiner Gesinnung, seiner grenzenlosen dreieinigen Hingabe.

Wenn das wahr ist – und Evangelium und Apostelbriefe zeigen uns immerfort, daß es wahr ist –, dann muß der Mensch sich selbst verleugnen, über sich hinausgehen, sich selbst absterben, um aus diesen göttlichen Kräften zu leben.

Er kann sie nicht aus seinem eigenen Zentrum heraus produzieren. Er muß aus sich selber heraustreten, um sich von ihrem Zentrum, das in Gott ist, ergreifen zu lassen. »Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben«: der Mann hat begriffen. Allen diesen Kranken und Sündern, denen Jesus den Glauben abgefordert hat, hat er die Hand gereicht, sie aus sich herausgezogen, sie wie Petrus über die Wellen schreiten lassen und ihnen jenes ewige Vertrauen, jenen ewigen Mut eingeflößt, durch den sie ins Heile gelangten: »Dein (dir geschenkter) Glaube hat dir geholfen.«

Das gleiche wird an Abraham mit der Hoffnung demonstriert. Schon daß er, dessen Leib längst erstorben und dessen Frau unfruchtbar ist, im Alter einen Sohn erhalten soll, kann er natürlicherweise nicht hoffen: er muß es »gegen die Hoffnung hoffen«. Und wenn ihm dann noch das Opfer des Sohnes der Verheißung abverlangt wird, über dem er selber das Messer zücken soll: aus welcher inneren Kraft soll er da noch Hoffnung produzieren? Während alle seine Kräfte für den reinen Gehorsam beansprucht werden, wird ihm sein Hoffnung gleichsam von Gott entwendet und an einer unzugänglichen Stelle hinterlegt, um ihm unversehens durch den Engel, der die Opferhandlung unterbricht, vom Himmel her wieder geschenkt zu werden. Abraham ist als menschlich Hoffender gestorben, um nunmehr ein aus göttlicher Kraft Hoffender zu werden.

Und nochmals dasselbe mit der Liebe. Wer von uns kann behaupten, er habe das Hauptgebot behalten; er liebe Gott ganz gewiß aus ungeteiltem Herzen mit all seinen Kräften? Weiß er nicht vielmehr, wenn er eine Ahnung vom Geforderten hat, daß »all seine Kräfte« nie hinreichen werden und daß sein Herz nie ungeteilt ist? Er muß über sich selbst (aber nicht über Gott) verzweifelt nach einer Liebe ausgreifen, die jenseits all seiner Möglichkeiten liegt, die er selber nicht prästieren kann.

So muß es Petrus getan haben, der den Herrn dreimal verleugnet hat, und der auf die Frage des Herrn: »Liebst du mich mehr als diese?«, mit einem »Ja Herr, du weißt, daß ich dich liebe«, antworten *muß*. Hier nein zu sagen, was seiner subjektiven Ehrlichkeit vielleicht entsprochen hätte, kommt in dieser Situation gar nicht in Frage. Das Ja wird unbedingt erwartet, es verweigern wäre ungehorsam, also muß Petrus es sich im ewigen Leben ausleihen, um es dem Herrn darzubieten.

»Wenn unser Herz uns anklagt, so ist Gott doch größer als unser Herz, denn er weiß alles«, sagt Johannes. Und Petrus: »Herr, du weißt alles, du weißt auch, daß ich dich liebe.« Er stirbt seinem Selbstbewußtsein, das ihn anklagt, er erhebt sich über das, was im evident erscheint (es auch für den Herrn ist, denn er weiß alles), um die theologische, göttliche Liebe zu ergreifen, in ihr, außer sich, sein neues Zentrum zu begründen.

Gott sorgt schon dafür, daß der Mensch, der sich in Glaube, Hoffnung und Liebe fahren läßt, um Gott die Ehre des Mittelpunkts zu geben, sich selbst nicht entfremdet werde. Ist der Mensch nicht aus Gott und zu Gott hin? Ist er nicht dann in seinem eigenen Zentrum, wenn er seinen Mittelpunkt mit dem Mittelpunkt Gottes zusammenfallen läßt? Nur wer der törichten Ansicht ist, daß Gott ein »Anderer«, ein »Zweiter«, ein »Fremder« sei, kann meinen, der Mensch, der sich Gott überantwortet, könne sich selber entfremdet sein.

Aber wenn das so ist, dann wird der Mensch ein gewisses Mißtrauen hegen gegenüber allem, was er so leicht hin aus seiner eigenen Mitte heraus produziert und was noch durch keinen Tod hindurchgegangen ist. Sein Glaube muß sich darauf gefaßt machen, »durchs Feuer hindurch erprobt zu werden«; denn dieser Glaube ist »viel kostbarer als vergängliches Gold«, dem eine solche Läuterung von Schlacken nicht erspart werden kann. Er muß an den Stein des Ärgernisses stoßen und sich dort bewähren, bis an die Grenze geführt werden, wo er die eigene Glaubenskraft nicht mehr spürt, um einzig noch aus der Kraft Gottes weiter zu glauben.

Seine Hoffnung wird dort leben müssen, wo menschlich (und kirchlich) gesehen alles hoffnungslos scheint. Immer neue Stützen werden mir weggebrochen, immer neue Aussichten werden vernebelt, immer neue Stimmen des Herzens werden zu Verstummen gebracht, bis nicht mehr ich hoffe, sondern Gott allein »meine Hoffnung« ist.

Und mit der Liebe hat es noch eine eigene Bewandtnis. Es gibt ja so vielerlei leichte und schwere, oberflächliche und tiefe Liebe, die aus dem Herzen des Menschen hervorbricht. Und fast immer schreibt sich diese Liebe – wenigstens wenn sie das Gefühl ihrer eigenen Echtheit hat – selber Dauer, Beständigkeit, Treue, sogar »Ewigkeit« zu. Daß sie oft genug nach kurzem von ihrem Gegenstand abläßt, um sich gleich wieder von einem andern bezaubern zu lassen, scheint allgemein menschlich, man betrachtet das mit Nachsicht und Achselzucken. Hie und da, wenn auch selten, begegnet Treue bis zum Tod, in der Ehe oder auch außerhalb. Solche Liebe ist dann durch viele Tode hindurchgegangen, hat sich dort, wo das Boot versank, an ein Brett geklammert, an ein Riff, daß sich unverhofft dargeboten hat.

Man hat erfahren, was Überleben aus reiner Gnade bedeutet. Dante muß Beatrice loslassen, wie Rodrigo Proeza, um sie am äußersten Ende von Hölle und Purgatorium in Gott wiederzufinden, mit einer Liebe, die sich selber abgestorben und aus reiner Gnade auferweckt worden ist. Wir wollen nicht sagen, daß alle irdische Liebe zusammenbrechen und ausgelöscht werden muß, bevor sie in Gottes Ewigkeit neu ersteht; denn Gott kann aus seiner Ewigkeit zwei Wesen für immer einander zugestaltet haben. Aber ihr Treffpunkt liegt dann wirklich in Gott; und um dieser Kreuzung im Unendlichen willen sind alle Verzichte und Läuterungen auf sich zu nehmen.

Der Mensch ist von vornherein über diese Erde hinaus gebaut. In Glaube,

Hoffnung, Liebe nimmt er das Maß seiner Bestimmung: der Nord Gottes bannt seinen Kompaß, und bei Gott, der ihn anzieht, nicht bei ihm, liegt die Kraft, die ihn in Bewegung hält.

Geist von oben und von innen

In Jesus Christus ist Gott Mensch geworden, ohne aufzuhören, Gott zu sein. Und wenn der Heilige Geist Gottes von oben her die Mutter des Herrn überschattet und den Samen des Vaters in ihren Schoß gelegt hat, so hat die Mutter im gleichen Heiligen Geist, von unten her als niedrige Magd, ihre Fruchtbarkeit Gott zur Verfügung gestellt. Und nachdem der Gottmensch als »Weizenkorn« sterbend in die Erde gefallen war und aus ihrer dunklen Tiefe zur »vollen Ähre« auferweckt wurde, ist auch die zeitliche, vergängliche Erde mit einer Fruchtbarkeit für Ewiges begabt.

Es ist keineswegs mehr so, daß Gott einfach oben, der Mensch einfach unten ist; Gott (der immer überall war) ist menschwerdend, schuldtragend, zur Hölle absteigend, bis ins unterste Unten hinabgestiegen, »um alles zu erfüllen«. Deshalb kann er jetzt den Menschen mit seinem göttlichen Geist von »oben herab« wie von »unten herauf« begaben.

Wir kenne die geheimnisvolle Stelle bei Paulus, wo es heißt, daß nicht nur die Menschen nach Erlösung von der Vergänglichkeit und Vergeblichkeit seufzen, sondern daß der Gottesgeist selbst in ihnen »mit unaussprechlichem Seufzen mitstöhnt«, und Gott gerade diese wortlose und beredteste Sprache versteht und erhört. Der heilige Geist ist jenes Geheimnisvolle im Schöpfer- und Erlösergott, das die Schöpfung und die nach Freiheit ringenden Menschen nicht nur von oben, vom Ewigen her begreift, sondern von innen her begleitet und miterfährt.

Daraus folgt nun, daß wir – gerade in der heutigen schweren Kirchenstunde – den Heiligen Geist ebensosehr von oben herab erflehen wie vom Innern her ausbrechen lassen sollen. Beides in einem; denn er wird von oben nicht kommen, wenn wir ihm nicht auch im Innern Raum geben, und er wird von innen nicht ausbrechen, wenn wir meinen, ihn selbst produzieren zu können und es nicht nötig haben, ihn von Gott zu erflehen. Aber indem wir in unseren Herzen wirklich und ernsthaft Raum schaffen für ihn, wird er zu uns kommen, ohne daß wir feststellen können, woher: denn »er weht, wo er will, du hörst sein Sausen, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht«.

Wir möchten im Zeitalter der Prospektive und Futurologie eben dies wissen, um den Geist kanalisieren zu können, wir möchten das sowohl weltlich wie kirchlich. Wir haben uns eine nachkonziliare Ideologie von der Kirche gemacht – als eines demokratischen, charismatischen Gottesvolks, mit gewissen Ämtern, deren Bedeutung umstritten ist – und erwarten vom Geist, daß er

durch die Röhren dieser Ideologie hindurchsause. Er tut es nicht, soviel müssen wir heute schon, widerstrebend, zugeben.

Die Röhren erstarren; es wimmelt von neuen Amtsstellen, die unaufhörlich Entwürfe, Pläne, Synodenpapiere und dergleichen ausspeien, viel zu viele, als daß sie auch nur gelesen, geschweige denn verarbeitet werden könnten. Die römische alte Bürokratie war ein Kinderspiel verglichen mit der neuen nationalen, die nicht nur die besten spirituellen Kräfte des Landes molochartig in sich absorbiert und verbrennt, sondern darüber hinaus die echten personalen Entscheidungen der einzelnen, auf die es ankommt, lähmt.

Und dann wundern wir uns, daß die Jugend aus der Kirche auswandert, die sich nicht anders als die weltliche Gesellschaft vertechnisiert und verorganisiert.

Wo ist ein Ausweg? – Der Heilige Geist weht, wo er will, aber geht aus vom Vater und vom Sohn, und wo immer er wehen mag, er weht zwischen dem Vater und dem Sohn. Sie wehen ihn sich gemeinsam zu als den Geist ihrer einzigen, ungeteilten Liebe. Wer sich genau in die Achse zwischen Vater und Sohn stellt, der steht mitten im Wind des Heiligen Geistes. Was ist diese Achse? – Vom Vater aus gesehen ist es die Hingabe des Eigenen, des Kostbarsten, des Innbegriffs seiner Liebe an uns. »So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eigenen Sohn nicht geschont hat ...« Vom Sohn aus gesehen ist es die vollkommene, offene Bereitschaft ohne Wenn und Aber, ohne Bedingung und Einschränkung, sich senden zu lassen in das Verlorenste dieser Welt.

Man spricht von einem »Erlösungsplan«; man kann das tun, aber das Wort ist nicht gut gewählt, denn der »Ratschluß«, das »Wohlgefallen«, der »Vorsatz« Gottes (Eph 1) ist keine Planung nach Art der menschlichen, wo alles Schritt für Schritt vorausberechnet wird, sondern die Überholung aller Zwecke durch das vollkommen Zwecklose, Umsonstige, Unberechnete und darum »Törichte« der göttlichen Liebesverschwendung.

Der Geist, der zwischen Vater und Sohn weht, ist diese personifizierte Verschwendung. Und nur als diese »Torheit« kann er dann all das sein, was man ihm zuschrieb: »Geist der Weisheit und des Verstandes, des Rates und der Stärke, der Erkenntnis und der Furcht des Herrn.«

So wird man, wie mit der Wünschelrute, erspüren müssen, wo in der Kirche (und in der Welt) unterirdisch eine Geistquelle sprudelt, die den Sinn für das Umsonst, die Bereitschaft zu allem, die Verschwendung besitzt. Wo Menschen sind, die nicht nach eigenen Plänen ihr Leben entwerfen, sondern bereit sind, sich im Geist und durch den Geist in alles werfen zu lassen, wessen der Geist bedarf.

Es wäre aber verkehrt, solche Menschen sofort einzuvernehmen in die kirchlichen Prospektivplanungen hinein. Man müßte vielmehr zuerst den Geist der Bereitschaft in ihnen entfalten, vertiefen, zur Grundlage des ganzen Daseins machen, ihn wacherhalten in allen weltlichen und kirchlichen Berufen,

in denen sie später arbeiten werden, die Quelle des Geistes in diesen Seelen von innen her reinhalten, damit der Geist in ihr Leben von oben her einbrechen kann, das Ja-Wort des Herzens lebendig sein lassen, damit der Wille Gottes (und nicht der eigene) täglich neu ebenso lebendig von ihnen aufgenommen werden kann.

Eine solche Quelle wird nur dort fließen, wo Geist des Gebetes ist: Seufzen des Herzens zu Gott, das sich die Übersicht nicht selber zutraut, sondern in der Sicht Gottes leben will. Wo Geist der Armut ist: im vollgestellten Herzen kann der Geist Gottes nicht wehen, nur durch das ausgeräumte hindurch. Wo Geist des Gehorsams ist: weil der Sohn Gottes im Gehorsam an den Vater bis zum Tod der Freieste war, der den an ihn Glaubenen verheißen konnte, seine Wahrheit werde sie freimachen.

Es ginge nicht mit rechten Dingen zu, wenn die Verbürokratisierung der Kirche nicht in vielen Seelen die Sehnsucht nach diesen lebendigen Quellen des christlichen Geistes erwecken und diesen Geist selbst freilegen würde. Christentum lebendig ist immer urchristlich. Es hat die Kraft des Ursprungs, den der Heilige Geist stets heute gegenwärtig setzt. Es kennt Tradition, aber eine solche des jetzt lebendigen Geistes, so daß es eigentlich keine Vergangenheit hat. Gewiß gibt es dort, wo Menschen sind, immer Schuttablagerungen. Aber die wirkliche Kirche, die von Gott gemeinte und – sichtbar oder verborgen – lebendig erhaltene lebt nicht von vergänglichem, sondern von ewigem Leben. Sie ist der Vogel Phönix, von dem die Alten wußten, daß es nur einen einzigen gibt.

Die Ewigkeit oder das Leben

Von Vincent Carraud

»Denn für mich ist das Leben Christus«
(Phil 1,21)

Ohne Zweifel ist es schwierig, die Ewigkeit zu denken. Hierzu einfach einen Begriff wie den des Nicht-Zeitlichen vorzulegen, hebt die Schwierigkeit nicht auf, da es gleichermaßen schwierig ist, die Zeit zu denken. Es handelt sich um dieselbe Schwierigkeit, die jedoch im zweiten Fall begleitet wird von einer vollkommenen Vertrautheit, die mir die Zeit bekannt macht, sobald ich aufhöre, sie verstehen zu wollen[1], im ersten Fall jedoch begleitet wird von absoluter Fremdheit. Die Ewigkeit hat lediglich den Status einer These, d.h. von etwas, das angenommen wird, um einem Problem Rechnung zu tragen, das weit schwieriger ist als beispielsweise das der Schöpfung. Die Ewigkeit von der Zeit her zu begreifen, heißt, uns in ein unentwirrbares Geflecht von Aporien zu verstricken.

Ein ewiges *Leben* zu denken, dies scheint nicht nur eine schwierige, sondern unlösbare Aufgabe zu sein, denn diese Vorstellung beinhaltet einen Widerspruch, der sich leicht formulieren läßt: 1) Die Ewigkeit ist das, was weder Anfang noch Ende hat. 2) Nun zeichnet sich das Leben gerade durch einen Anfang (Generation, Geburt und Wachstum) und ein Ende (Verfall, Tod) aus. 3) Also ist der Ausdruck »ewiges Leben« widersprüchlich. Das Leben wird weder ewig sein können, noch die Ewigkeit lebendig. Alles, was auftritt, trägt in sich die Möglichkeit des Verschwindens, was wächst seinen Verfall, alles, was lebt stirbt. Aristoteles ist hierfür der beste Gewährsmann: der Tod gehört natürlicherweise zum Leben.

Einen Anfang ohne Ende zu denken, ein unsterbliches Leben, einen erschaffenen Adam, dem immerwährendes Leben eingehaucht ist, dies entspringt der Evidenz des Mythos, d.h. eines vorrationalen Gedankens. Die Biologie hat ihre Gesetze, denen der erste Mensch, auch wenn er noch nicht »gefallen« war, nicht entgehen konnte: kein Leben, in dem nicht der Tod als die Bedingung seiner Möglichkeit präsent wäre. Dem widerspricht jedoch der vollständige Rationalismus des Spinoza, der fast radikal[2], in der Unmöglichkeit selbst der Schöpfung, diese einhellig in Abrede gestellten Vorstellungen ernstnimmt. Das Lebendige trägt nicht den Tod in sich; jedes Tier erfährt, daß es in sich selber

1 Vgl. Augustinus, *Confessiones* XI, XIV,17.

2 Schopenhauer und Nietzsche werden das Leben später absolut setzen.

unsterblich ist. Der Tod ist nach Spinoza lediglich eine unheilvolle Begegnung, unvermeidlich in der Ordnung natürlicher Existenzen, wofür der Kampf zwischen Fliege und Spinne das bevorzugte Beispiel ist. Der Tod ist eine reine Äußerlichkeit. Er ist nichts als der Name für natürliche Unvereinbarkeiten.[3] Mein *Tod* ist nicht eingeschrieben in *mein* Leben. Und die Statistik begründet keine Kausalität: nicht allein *weil* ich feststelle, daß bislang alle Menschen gestorben sind, werde auch ich sterben.[4]

Wenn die Vorstellung von einem unsterblichen Leben vorrational bleibt, entspringt die Bejahung eines ewigen Lebens also dem Irrationalen. Der letzte Abschnitt des *Credo* bricht mit den Unwahrscheinlichkeiten, die vorausgehen, um das Absurde *in fine* zu verkünden. Es bleibt also nur, noch banalere Vorstellungen zu postulieren, oder zu versuchen, radikale Wege zu eröffnen. Da jedes Leben sein Ende fordert, reicht es aus, seinen Endpunkt immer weiter aufgeschoben zu träumen und die üble Unendlichkeit als Wiederholung des Vorläufigen zu begreifen, ein in die Länge gezogenes Leben mit dem Mangel, niemals ewig zu sein. Das *Credo* endet sodann nicht mit dem Gegenstand eines (intellektuell) fordernden Glaubens, sondern mit dem mürrischen Bild eines unendlich verlängerten Überdrusses. Vielleicht wird man auch vorziehen, das Leben als solches zu preisen, das in Gestalt vieler Leben und Tode ohne Unterlaß am Werk ist, ein unendlich selbst-angetriebenes Leben in einer fundamentalen Passivität und blinden Kraft, Allgegenwart an sich und Wiederholung des Mangels, der sein Wesen ausmacht, die reine Immanenz.[5]

Die Vorstellung, ein Leben könnte zugleich wahr und ewig sein, würde nur einen allenfalls gleichnishaften Sinn ergeben, wenn man es unmöglicherweise als niemals *mir zugehöriges* Leben glaubte, da es genau das auszeichnet, was ich nicht bin, nämlich Gott.[6] Das wahre Leben ist nicht anderswo, sondern abwesend. Das Ich als solches wird dem ewigen Leben immer fehlen, da dieses Gott eigentümlich ist.[7] Mit anderen Worten ist der Begriff der Ewigkeit ein nachgeordneter[8]: Gott muß zuerst gegeben sein, dessen Ewigkeit uns sodann »gleichermaßen Natur und Wissen« eröffnen wird. Die Definition des Boethius

---

3 Man denke an die Unvereinbarkeit zwischen dem Gift und dem Magen Adams, der ihm die (biologisch) verbotene Frucht zuführt (*Brief an Blyenbergh*). Von Colerus, dem Biographen Spinozas, wissen wir, daß dieser mit besonderer Vorliebe Fliegen in Spinnennetze warf. Heutzutage ist vielleicht der Autounfall das Paradigma des Todes als Äußerlichkeit.

4 Trotz ihrer völligen Gegensätzlichkeit haben der absolute Rationalismus des Spinoza, der den Tod als reine Andersartigkeit begreift, und die philosophischen Abhandlungen, die ihn als natürlich zum Leben hinzugehörig ansehen, zur Gemeinsamkeit auszuschließen, daß der Tod als ein Übel gedacht werden könnte.

5 Nochmals Schopenhauer und jüngst Michel Henry.

6 Wie das Sein nicht ein Seiendes, so das Leben nicht lebend etc.

7 Man müßte dann Grade des Lebens denken, wozu der Platonismus der Kirchenväter einlädt.

8 Eine Konsequenz etwa der Unwandelbarkeit; vgl. Thomas von Aquin, STh. I, q. 9 und 10. Strenggenommen könnte es keinen Beweis der Existenz Gottes durch die Ewigkeit geben.

konzentriert alle Schwierigkeiten in einer einzigen Formulierung: »*Die Ewigkeit ist der vollständige und gleichzeitige Besitz eines Lebens ohne Ende*, Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.«[9] *Tota simul* hebt die Zeitlichkeit auf, *et perfecta* schließt die reine Augenblickshaftigkeit aus. Hier ist ein qualitativ Unendliches zu denken, eine Unendlichkeit des Lebens, begriffen in seiner ganzen Fülle. Zweifelsohne ist es dem Christentum eigen, den Versuch zu erzwingen, in aller Schwierigkeit das zu denken, was so leicht und natürlich zu trennen oder gegenüberzustellen wäre. Man muß, um zum Ende zu kommen, ein ewiges Leben *bekennen*: es für sich bekennen, was nur von sich ausgehend bekannt werden kann, d.h. es bekennen und bezeugen, obgleich man seiner auf unabänderliche Weise entbehrt.

Es gibt einen Ort, an dem sich der widersprüchliche Begriff des ewigen Lebens beweist: die Liturgie, insbesondere die eucharistische Liturgie. Gewöhnlich bezeichnet man die Eucharistie als Vorwegnahme ewigen Lebens. Nun gilt die Eucharistie nicht als Vorgeschmack. Die Liturgie ist nicht Antizipation des ewigen Lebens in einer unendlich und gleichförmig wiederholten Geste; sie ist nicht der Ort, wo sich das ewige Leben regelmäßig ausstellte, sondern im Gegenteil ist sie der Ort, wo ich mich dem ewigen Leben aussetze. Die Eucharistie ist bereits das ewige Leben, sie ist völlig *von* dem ewigen Leben.[10] Unter diesen Bedingungen bleibt der Theologie die Aufgabe, nicht die Antizipation, sondern die Partizipation an der Ewigkeit Gottes und an der Trinität zu denken. Möge es auch paradox sein, dies ist eine allgemeine Vorstellung, die dem liturgischen *Leben* und dem ewigen *Leben* Rechnung tragen soll. Man muß also noch einen Schritt weitergehen und Subjekt und Prädikat vertauschen: festzuhalten bleibt zunächst und abschließend: das ewige Leben ist Liturgie.

---

9 Vgl. *De Consolatione philosophiae* V,6. Thomas von Aquin rechtfertigt sie Begriff für Begriff; vgl. STh. I, q. 10 a. 1, bes. ad 2, wo er ablehnt, in dieser Definition das *Leben* durch das *Sein* zu ersetzen.

10 »Von« bezeichnet hier zugleich die Teilhabe als auch die Abkunft und noch weit mehr. Daher reicht keine literarische, philosophische oder ästhetische Bestimmung, keine religiöse Definition aus, um der Liturgie gerecht zu werden, die, auf jegliche Erfahrung bezogen, selbst notwendig widersprüchlich ist.

Das Ewige Leben in den Johanneischen Schriften

Von Jésus Luzarraga Fradua SJ

Der Begriff »Ewiges Leben« ist in den Johanneischen Schriften (Evangelium, Briefe, Offenbarung) seinem religiösen Verständnis nach einer der bedeutsamsten, nicht nur deshalb, weil auf ihn sehr oft – 96 mal – angespielt wird, sondern auch und vor allem seiner Eigenart wegen. Die Schule des Johannes scheint in diesen Schriften von einer sehr vitalistisch denkenden Persönlichkeit beeinflußt.

In der *Offenbarung* sucht der Prophet der Johanneischen Kirche seinen Blick nach oben zu richten und für eine Zeit der Verfolgung den endgültigen Trost des Ewigen Lebens zu übermitteln, der sich aus dessen ursprünglichstem und universalstem Aspekt ergibt: aus seiner eschatologischen Dimension. Der Lehrer der Johanneischen Kirche versucht in seinem ersten *Brief*, den ganzen Gedanken des Ewigen Lebens zusammenfassend vorzulegen in enger Verbindung mit der Christologie, deren es unter diesen Umständen zur Klärung bedarf. Und schließlich ergründet der *Evangelist* den trinitarischen Zusammenhang dieses Ewigen Lebens, indem er gleichzeitig den Vorgang seiner Verwirklichung im Menschen klar vermerkt.

Die Apokalypse

Für die Offenbarung ist der Urinhaber des Ewigen Lebens Gott; er ist der, der »lebt in alle Ewigkeit« (Apk 4,9f.; 7,2; 10,6; 15,7). Ihm ist Jesus gleichgestellt, denn auch »er lebt«; er »war tot« und lebt jetzt »in alle Ewigkeit« (Apk 1,18; 2,8). Welches Gewicht der Verfasser auf den Begriff »Leben« legt, sofern dieser auf Gott verweist, zeigt sich in seiner eigentümlichen Idee der vier Lebewesen, die er in das von ihm geschilderte endzeitliche Geschehen zwanzigmal eingreifen läßt. Sie repräsentieren die gottnächste Realität, und diese Realität wird als »Leben« bezeichnet, ob nun, je nach Interpretation, als Ausdruck für Gott als Schöpfer oder für seine Schöpfung in ihrem Bezug auf Gott; immer stimmen alle Deutungen darin überein, daß die innerste Wirklichkeit Gottes als »das Lebendige« bezeichnet wird.

»Leben« verweist in der Offenbarung nicht nur auf ein konkretes Geschöpf (Apk 16,3), sondern auch auf bedeutende Momente der Heilsgeschichte; so deutet etwa das kurze Leben des Tieres (Apk 13,4) auf jene zugleich politische und religiöse Wirklichkeit, die als Ganze »bei lebendigem Leib« in den Feuer-

ofen geworfen wird und dabei ums Leben kommt (Apk 19,20). Das Leben in seinem religiösen Sinn behält jedoch stets stark den Charakter eines Vereintseins mit Gott. Deswegen wird der Bischof von Sardes beschuldigt, er sei zwar »dem Namen nach lebendig«, in Wirklichkeit aber tot (Apk 3,1), denn für Gott kommt es nicht auf den äußeren Anschein, sondern auf das innere Leben an. Dieses läßt sich stets zurückgewinnen, wenn der, der es verloren hat, sich wahrhaft bekehrt. Auf das göttliche Leben im Menschen spielt auch die Epoche der Herrschaft Christi auf Erden an, die sich symbolisch auf tausend Jahre erstreckt (Apk 20,4): Die Gerechten leben und herrschen mit Christus, obwohl die End-Auferstehung noch nicht stattgefunden hat (Apk 20,5), doch das ganze Leben des Christen ist schon jetzt Teilhabe an Leben und Triumph Christi.

Es ist jedoch das »Ende« des christlichen Lebens, das vom Buch der Offenbarung mit Vorliebe in Bildern aus dem Sinnfeld »Leben« geschildert wird. Die Auferstehung selbst wird vom Geist des Lebens bewirkt, der von Gott her in den Menschen eintritt (Apk 11,11), wie dies auch bei der Erschaffung der Fall war. Und die endgültige Wirklichkeit, zu der der Sieger gelangt, besteht eben in der Lebensfülle, die mit einer überreichen Palette von Bildern veranschaulicht wird: Dem Sieger wird das Ewige Leben als Belohnung zuteil, wenn ihm »der Kranz des Lebens« überreicht wird (Apk 2,10); die letzten Seiten der Bibel schildern, wie sich vor ihm die Pforten des Paradieses, die am Anfang verschlossen worden waren, wieder öffnen und er Zugang zum stets fruchtbringenden »Baum des Lebens« (Apk 2,7) erhält; doch nur dem Sieger (22,19) steht der Weg zu diesem Baum offen (Apk 22,14), da er aus der Gnade Gott Vaters (Apk 22,19) und Christi (Apk 2,7) Zugang zu ihm gewinnt; zuletzt führt das Lamm den Sieger zu den »Wassern der Lebensquellen« (Apk 7,17), zum »Strom von Lebenswasser, der vom Throne Gottes und des Lammes ausgeht« (Apk 22,1), und läßt den Dürstenden trinken (Apk 21,6), der nach diesem Leben wirklich gesucht hat (Apk 22,17); er erhält es umsonst, als Geschenk (Apk 21,6; 22,17); er ist derjenige, der im »Lebensbuch« vorkommt (Apk 20,22), von Gott darin eingetragen (Apk 21,17) und von Christus daraus nicht gestrichen worden ist (Apk 3,5; 13,8; 17,8; 20,15), weil er in der Heilsgeschichte böse Taten verübt hat.

Die Briefe

Der erste Johannesbrief wird diesen Endaspekt des göttlichen Lebens nicht außer acht lassen, jedoch mehr auf das Hier und Jetzt bedacht sein, auf das Wesen dieses Lebens, das in der Heilsgeschichte Christi vorliegt und im jetzigen Dasein jedes Glaubenden wirkt. Doch auch für den Lehrer der Johanneskirche liegt das Urmaß des Ewigen Lebens in der Person Gottes des Vaters: »Das ewige Leben war beim Vater« (1 Joh 1,2); aber dieses Leben – es selbst

– ist eine Gott zugewandte Person, die vom Vater ihre ganze Lebensdynamik erhält. Und so ist es eben das Leben, das »von Anfang an war« und als »*das* Wort des Lebens« besteht, das durch das Wort Gottes an den Menschen ergangen ist. So wurde »das Leben offenbart« (1 Joh 1,2): Das Leben – der Logos – wurde epiphanisch präsent als Verwirklichung des Lebens Gottes in der ganzen Existenz Jesu von Nazareth, von der Inkarnation des Logos an. Auf diese Weise konnten einige Zeugen »das Wort des Lebens vernehmen, hören und mit Händen greifen« (1 Joh 1,1) und durften es als Botschaft erfahren, die sich weitergeben läßt. Und sie übermittelten es (1 Joh 1,3), um eine *koinonia*, eine Lebensgemeinschaft unter den Menschen hervorbringen zu können, die eine Teilhabe am Ewigen Leben, am Leben Gottes ist und so die Menschen untereinander, mit Gott und mit seinem Sohn Jesus Christus eint in einem Leben, dessen Wesen und Sinn vollkommene Freude hervorbringt (1 Joh 1,4).

Was das Wort des Lebens angekündigt hat, ist »das ewige Leben« (1 Joh 2,25), in erster Linie als »Verheißung«, d.h. als eine Wirklichkeit, die schon hier und jetzt dauernd vorhanden ist, aber auch eine eschatologische, endgültige und letzte Dimension hat, in der kein Tod mehr möglich ist. Der Sieg über den Tod aber hat schon jetzt begonnen, denn »wir wissen, daß wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben« (1 Joh 3,14). So wird deutlich, daß das Ewige Leben, das Leben Gottes, ein Leben der Liebe ist, die im Menschen den ersten Tod – den der Ichsucht und der Sünde – besiegt. Wer hingegen »nicht liebt, bleibt im Tod«, und »jeder, der seinen Bruder haßt, ist ein Mörder«, ein Unterdrücker von Leben; deswegen hat er »nicht ewiges Leben, das in ihm bleibt« (1 Joh 3,15).

Der Verfasser dieses Briefes möchte jedoch noch tiefer ergründen, wie dieses Ewige Leben – das Leben Gottes – Liebe ist: »Gott ist Liebe« (1 Joh 4,8), und sein Leben ist ein Leben der Liebe, das sich in der Liebe mitteilt und Liebe hervorbringt. »Gott ist Liebe«, insofern er Liebe schafft, und das gelingt ihm, da er seine Liebe und sein Leben der Welt offenbart: Er sendet seinen Sohn, »damit wir durch ihn leben« (1 Joh 4,9), letztlich also sein Leben, ein Leben der Liebe, mitleben. Der liebende Blick des Menschen auf die Liebe Gottes zur Welt, die in der Sendung seines Sohnes offenbar geworden ist, entfacht ein Feuer der Liebe zum anderen (1 Joh 4,11) in Nachahmung der Liebe Gottes. Wenn sich also jemand, der Reichtümer besitzt, die so oft Hochmut nach sich ziehen (1 Joh 2,11), damit der Gemeinschaft verschließt, ist in ihm offensichtlich weder die Liebe noch das Leben Gottes (1 Joh 3,17). Gleichzeitig jedoch wächst die wahre Liebe zum Menschen unermeßlich, wenn man Gott und seinem Willen folgt (1 Joh 5,2); dieser allein ist fähig, den Menschen über sich hinaus zu heben, indem er ihn endgültig von seinem Egoismus befreit.[1]

---

1 Deswegen muß man auch für den Bruder, der noch zur Bekehrung fähig ist, das Leben »erbitten« (1 Joh 5,16).

Darum gehört zur Liebe stets der Glaube und treibt das Leben der Liebe voran. Urinhalt dieses Glaubens ist die Sendung des Sohnes Gottes mit all dem, was mit ihr gegeben ist. Und »wer an den Sohn Gottes glaubt« – und das heißt, sich ihm hingibt –, hält so am Zeugnis fest, das Gott für seinen Sohn abgelegt hat. Zentrum des Zeugnisses aber ist Gottes Geschenk des Ewigen Lebens an uns; und dieses Leben ist in seinem Sohn (1 Joh 5,11). Deswegen gilt: »Wer den Sohn hat«, wer also die Botschaft des Sohnes angenommen hat, der »hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht« (1 Joh 5,12).

Am Ende des ersten Johannesbriefes greift der Verfasser den Anfang seines Schreibens wieder auf: »Dies schreibe ich euch, damit ihr wißt, daß ihr das ewige Leben habt; denn ihr glaubt an den Namen des Sohnes Gottes« (1 Joh 5,13), ihr seid ihm ergeben, indem ihr ihn als solchen annehmt und euch vom Leben Gottes beseelen laßt, das von seinem Sohn ausgeht. Auf diese Weise ist dieser »ewiges Leben« und als solcher »der wahre Gott« (1 Joh 5,20), der daher verlangt, sich vor den Götzen zu hüten (1 Joh 5,21), damit man nicht ihrem Schein zum Opfer falle.

Das Evangelium

Das Johannesevangelium erörtert das in Offenbarung und Briefen Gesagte am tiefsten und ausführlichsten. Auch für diesen Text geht der Ursprung des Ewigen Lebens auf Gott den Vater zurück. Er ist der, »der lebt« (Joh 6,57), »der das Leben in sich hat«; und als solcher »hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben« (Joh 5,26). Dieser Sohn ist der Logos, »durch den alles geworden ist« (Joh 1,3), »in ihm war das Leben« (1,4), und was erschaffen worden ist, nimmt teil an seinem Leben. Somit kommt das Leben Gottes zuerst in der Schöpfung zum Ausdruck, und dieses Leben Gottes in der Schöpfung ist das erste »Licht der Menschen« (Joh 1,4). Die Schöpfungsdynamik ist für den Menschen die erste Äußerung des Lebens und Willens Gottes. Dieser Logos war als Leben und Licht Gottes »in der Welt, aber die Welt hat ihn nicht erkannt« und anerkannt (Joh 1,10). Da entschloß er sich zu einer Tat noch engerer Annäherung und »kam« zu dem Volk, das er sich zu einem Volk erwählt hatte, das ihm ganz besonders zu eigen sein sollte (Joh 1,11a). Von diesem Kommen zeugen schon die Schriften des Alten Testaments (Joh 5,46), die bereits auf das Ewige Leben vorausweisen; doch bedarf es hierzu des Glaubens (Joh 5,47) an den, der in allen diesen Schriften als der Quell des Lebens bezeugt wird (Joh 5,40). »Aber die Seinen nahmen ihn nicht auf« (Joh 1,11b). Da plante er eine neue Großtat der Heilsgeschichte: »Und der Logos ist Fleisch geworden« (Joh 1,14), um in nie abreißender Folge das göttliche Leben all denen – Juden und Heiden – zu gewähren, die durch seine Fleischesgestalt

hindurch ihn als Sohn Gottes schauen und sich ihm anheimgeben, indem sie die Dynamik seiner Wahrheit (Joh 1,12.14), den einzigen Stifter der Gotteskindschaft (Joh 1,13) in sich aufnehmen.

Für den Glauben, den diese Neugeburt erfordert, genügt es nicht, sich an einen Jesus hinzugeben, der durch das Wirken von Zeichen die instinktiven Bedürfnisse des Menschen stillt (Joh 2,23f.); vielmehr muß sich der Mensch dem am Kreuz Erhöhten hingeben (Joh 3,14), damit der ihm Ergebene im Blick auf ihn (vgl. Joh 19,37) die ganze Dynamik des Ewigen Lebens wahrzunehmen vermag, die in ihm vorhanden (Joh 3,15) und der Wille göttlicher Liebe ist (Joh 3,16f.), die stets darauf aus ist, vom Verderben zu befreien und zu retten. Auf diese Weise entsteht der neue Mensch durch die Übergabe des Geistes Jesu (vgl. Joh 19,30), durch seinen schöpferischen Hauch (vgl. Joh 20,22); er weist die Eigenschaften des Geistes auf (Joh 3,8). Von diesem Geist her, der in Jesus als Botschaft Gottes vorhanden ist, läßt sich – in einer typisch Johanneischen Wendung – sagen: »Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben; wer aber dem Sohn nicht gehorcht, wird das Leben nicht sehen, sondern Gottes Zorn bleibt auf ihm« (Joh 3,36).

Im Gespräch Jesu mit der Samariterin wird hervorgehoben, daß dieses Ewige Leben Gottes im Menschen eine »Gabe Gottes« ist, die vom Erlöser der Welt einem jeden übermittelt wird, der darum bittet (Joh 4,10.42). Es ist das »lebendige Wasser« – die innerlich angeeignete Offenbarung Jesu, die den existentiellen Durst des Menschen endgültig stillt und in ihm zu einem Quell wird, der immerfort Ewiges Leben hervorbringt (Joh 4,14).[2] Eines der entscheidenden Merkmale dieses Ewigen Lebens ist, daß der Mensch erfährt, daß die Wahrheit Jesu ihm den wahren Zugang zu Gott verschafft (Joh 4,23f.).

Die Zeichen, die Jesus im vierten Evangelium wirkt, antizipieren nach Johanneischer Auffassung bildhaft das Ewige Leben. Die Heilung des Sterbenden in Joh 4,47-49 zeigt, wie durch das Wort Jesu Leben geschenkt wird (Joh 4,50-53). Den Gelähmten in Jerusalem heilt Jesus (Joh 5,6.9.11; 7,23)[3], da er zu ihm sagt: »Steh auf!« (Joh 5,8) – ein Wort, das auf die Auferstehung vorausweist. Zu der sich anschließenden Rede mit ihrer Deutung Jesu als Lebensspender bemerkt der Evangelist, daß Jesus eben deshalb – denn dies impliziert ja, daß er Gott Vater gleichstellt ist – von den Juden getötet werden wird (Joh 5,17f.).

Zugleich wird hier der Zusammenhang zwischen dem Vater und dem Sohn

---

2 Das Bild von der sprudelnden Quelle ist nicht so sehr im linearen Sinn, im Sinn von »ewig« zu verstehen und auch nicht im terminalen (»bis das Jenseitsleben kommt«), sondern im finalen Sinn (»um das ewige Leben hervorzubringen«), wie das auch in Joh 4,36 der Fall ist, wo vom apostolischen Arbeiter gesagt wird, »er sammle Frucht für das ewige Leben« (vgl. auch Joh 6,27).

3 Auch in 3 Joh 2 kann »Heil« im Zusammenhang mit dem christlichen Beten und Hoffen den Sinn von »Heil in jeder Beziehung« – auch in geistlicher Hinsicht – haben, was weiteren Texten des Neuen Testaments entspricht.

erneut herausgestellt. Jesus kann »nichts von sich aus tun«; was seine Kraft ausmacht, ist der Blick auf den Vater, und dieser ist es, der ihn antreibt, so zu handeln wie er (Joh 5,19). Es bleibt der Vater, der sich dem Sohn aus Liebe – und das ist zuletzt Selbstoffenbarung – mitteilt. Aus Liebe zeigt er ihm alles, und treibt ihn so zum Wirken an (Joh 5,20). Das heißt in erster Linie aufzuerwecken und lebendig zu machen (Joh 5,21); erst darauf folgt das Richten (Joh 5,22f.). Die Lebenskraft wohnt als ihrem Ursprung ursprungslos Gott Vater inne: Er »hat das Leben in sich«, doch gleichzeitig »hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben« (Joh 5,26). Damit gibt er ihm aber zugleich die Macht, als Menschensohn Gericht – *krisis* – zu sprechen (Joh 5,27). So eröffnet sich für den Evangelisten das Ewigen Lebens – für ihn bedeutet das immer zugleich das »Leben des Ewigen« – im Wort Jesu (Joh 5,25): Wer es als Wort des Gottgesandten vernimmt, wer an Gott glaubt, der in Jesus spricht, besitzt das Ewige Leben. Somit »ist er aus dem Tod ins Leben hinübergegangen«. Deswegen wird für ihn das Richteramt Jesu nicht mehr Gültigkeit haben, denn er befindet sich schon in ihm, in der Lebenssphäre Jesu (Joh 5,24).

Dieses Leben in Jesus besitzt jedoch auch eine eschatologische – und nicht bloß eine aktuelle – Dimension, so wie auch die Stimme Jesu sie besitzt, die aus der Krankheit und dem Tod aufrichtet. Kraft dieser eschatologischen Bedeutungsweite bewirkt die Stimme Jesu Auferstehung (Joh 5,28), jedoch eine je nach den verschiedenen Taten der Menschen unterschiedliche: eine Auferstehung zum Leben für die, die das Leben besaßen; eine Auferstehung zum Gericht – zum Getrenntsein – für die, die es vorzogen, vom Leben getrennt zu bleiben (Joh 5,29).

Das Brot des Lebens

In Übereinstimmung mit der Auffassung des Alten Testaments und der entsprechenden jüdischen Auslegung des Manna als Sinnbild des Gotteswortes wird durch das Zeichen der Brotvermehrung und in der sie erklärenden Rede die Bedeutung Jesu als des Lebensspenders hervorgehoben und die Art und Weise seines Schenkens noch näher bestimmt. Diese Konzentration auf Christus läßt jedoch bei Johannes nie die Bedeutung des Vaters außer acht, der letztlich der Spender des Lebensbrotes bleibt, indem er der Welt seinen Sohn schenkt (Joh 6,32). Auch die eschatologische Dimension des Ewigen Lebens wird nicht übersehen, wenn von Jesus gesagt wird, er werde den, der aus seinem Leben lebe, am Letzten Tag auferwecken (Joh 6,39f.44.54).[4]

Zweifellos beruht aber die dieser Rede innewohnende Kraft darin, daß sie

4 Mit einem dem synoptischen Umfeld entstammenden Logion wird auch in Joh 12,25 die eschatologische Bedeutung des Ewigen Lebens zum Ausdruck gebracht.

das Ewige Leben als eine jetzige, eben durch Jesus geschenkte Wirklichkeit darstellt. Als die Volksmenge nach ihm »sucht«, fordert er sie deshalb auf, sich in das Zeichen des Brotes zu vertiefen, nach ihm nicht lediglich als nach dem zu »suchen«, der das Bedürfnis leiblicher Ernährung stillt, sondern seine ganze Bedeutung in persönlicher Aktivität zu erfassen, um die für immer bleibende Nahrung zu erhalten, die das Ewige Leben hervorbringt und die von dem von Gott gesandten Sohn gegeben wird (Joh 6,27). In ihrer charakteristischen Geisteshaltung, die auf äußere Werke ausgeht, fragen ihn die Juden, worin diese Aktivität bestehe: was sie zu tun hätten, um die Werke Gottes zu vollbringen. Und statt sich auf eine Vielzahl von Werken zu beziehen, antwortet ihnen Jesus, das Werk Gottes – was Gott will und wozu Gott die Kraft gibt – sei der Glaube an den von ihm Gesandten. Damit werden sie das Ewige Leben erlangen.

Um das zu beweisen, verwendet Jesus eine Form rabbinischer Schriftauslegung. Auf deren Hintergrund werden die Vokale des Zeitwortes *ntn* (geben) ersetzt, indem dieses aus der Vergangenheit (*natan*) in die Gegenwart (*noten*) umgewandelt wird, um einen Bibeltext – »Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen« – zu interpretieren. In seiner Interpretation gibt Jesus sowohl dem Subjekt als auch den Objektergänzungen – Akkusativ- und Präpositionalobjekt – sowie der Modalität des Zeitwortes eine andere Dimension: Nicht Mose war der Spender des Brotes vom Himmel, sondern der Vater Jesu; dieses Brot wurde nicht in vergangenen Zeiten gegeben, sondern wird jetzt gespendet und zwar nicht den Juden, sondern den Glaubenden. Um wahres Brot vom Himmel zu sein, hat das Brot diese zwei Bedingungen zu erfüllen: Es muß wirklich vom Himmel herabkommen und echte Lebensspeise für die Welt sein (Joh 6,31ff.).

Der überzeugendste Beweis ist stets der Beweis aus Erfahrung. Deswegen fordert Jesus einen jeden auf, die Wahrheit zu erfahren, die in seiner Aussage liegt: »Ich bin das Brot des Lebens« (Joh 6,35). Mit diesem Satz bezeichnet Jesus sich selbst in seiner Beziehung zum Menschen als den, der letztlich dessen wahres Leben nährt. Die Überlegenheit dieses Lebens zeigt sich darin, daß der, der zu Jesus kommt und an ihn glaubt, sich ihm ganz hingibt, ein anderes Leben also nicht mehr vermissen wird, weil das göttliche Leben im Vollsinn in ihm weilt.

Die Bindung zu Gott als Gewähr des Ewigen Lebens ist immer wieder das, was Jesus als seine Botschaft vorzulegen sucht. Jesus bezeichnet sich immer nur als der, der von Gott gesandt und vom Himmel herabgekommen ist, um den Heilswillen seines Vaters zu vollenden; er hat zum Ziel, das Ewige Leben zu gewähren und die End-Auferstehung zu bewirken (Joh 6,37-40). Dieses Ewige Leben, das man schon vor der End-Auferstehung besitzt, verlangt jedoch als Bedingung, daß man den Sohn nicht nur theoretisch anblickt, sondern sich im Blick auf ihn zur Hingabe an ihn bewegt fühlt (Joh 6,40). Darin wirkt

der Vater selbst, findet doch die Hingabe kraft der Anziehung statt, die Gott selbst ausübt, indem er seinen Sohn als anziehend darstellt. Gott – der unsichtbare Gott – ist es, der in Jesus hineinzieht, und so kann jeder, der die Lehre Jesu annimmt, von sich sagen, er sei von Gott selbst belehrt und bewegt (Joh 6,44f.). Demnach besitzt, wer sich Jesus hingibt, schon jetzt das Ewige Leben (Joh 6,47), das Leben Gottes selbst.

Jesus erscheint als das Brot des Lebens, weil er dieses Leben nährt. Er ist das Lebensbrot vor allem deshalb, weil er das lebendige Brot tatsächlich *ist* (Joh 6,51).[5] Er vermag das göttliche Leben im Menschen zu nähren, weil er selbst an diesem Leben teilhat. Er ist in der Welt die Äußerung des göttlichen Lebens selbst, und wer ihn ißt – ihn in sein Inneres aufnimmt –, hat ein Leben, das nicht dem Prinzip des Vergehens unterliegt. In diesem Vorgang ist er selbst das Brot, das er gibt, um der Welt das Leben zu schenken (Joh 6,51).[6] Er ist die Gabe des Lebens, das allen Menschen offensteht, und niemand kann das Ewige Leben besitzen, wenn er ihn nicht in sein Inneres aufgenommen hat (Joh 6,53f.). Durch diese innere Aneignung Jesu – vor allem insofern er im Schenken seiner selbst zur Botschaft geworden ist – kann man sein göttliches Leben empfangen; und in diesem Sinn kann man sagen: Wer Jesus in sein Inneres aufnimmt, verbleibt in ihm, ist in ihm verwurzelt. Auf diese Weise ist Jesus der Wurzelgrund im Leben dieses Menschen (Joh 6,56).

Jenes Innewohnen Jesu im Menschen – seine Gegenwart in ihm – sollte nicht im mystifizierenden oder subjektiven Sinn verstanden werden. Der Evangelist wählt die Worte mit Bedacht, wenn er aufzeigt, auf welche Weise letzten Endes das göttliche Leben dank des Innewohnens Jesu präsent ist: »Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und wie ich durch den Vater lebe, so wird jeder, der mich ißt, durch mich leben« (Joh 6,57). Der Vater ist folglich »der, der lebendig ist«: der Urquell des Lebens. Jesus lebt durch den Vater, der ihn gesandt hat, insofern er in sich die Lebensdynamik der Sendung verspürt, denn

---

5 Gewöhnlich unterscheidet man in der Rede vom Lebensbrot zwei Teile: Joh 6,26-50 / 6,51-59. Für »Brot des Lebens« bieten sich exegetisch unterschiedliche Deutungen an. Für einige Exegeten beziehen sich beide Teile auf die Eucharistie, während sich für andere beide Teile auf das Wort Jesu beziehen. Einige erblicken das sapientiale Thema im ersten Teil und die eucharistische Bedeutung im zweiten. Für wieder andere schließlich liegt das sapientiale Thema der ganzen Rede zugrunde, während sich der Eucharistiegedanke im zweiten Teil darüber legt. Wahrscheinlich entspräche es der Denkweise des Evangelisten am ehesten, die ganze Rede in sapientialem Sinn zu verstehen und diesen Sinn auch im zweiten Teil hervorzuheben, worin klar an die Eucharistie angespielt wird. Dieser Interpretation zufolge beruht die große Bedeutsamkeit der Eucharistie zur Mitteilung des göttlichen Lebens darauf, daß man, wenn man Jesus in sich aufnimmt, auch seine Botschaft aufnimmt. Jesus gibt sich besonders in der Eucharistie als Botschaft zu erkennen, und er wird demjenigen, der sich seine Botschaft innerlich zu eigen macht, das Ewige Leben im existentiellen Sinne auch wirklich gewähren.

6 Die Formulierung »mein Fleisch für das Leben der Welt« gemahnt an die synoptische Formulierung »mein Leib zur Vergebung der Sünden«. Johannes konzentriert sich mehr auf den inkarnationistischen als auf den korporativen Aspekt und legt den Schwerpunkt auf die positive Finalität der Hingabe an Jesus – das Leben der Welt –, welche die Vergebung der Sünden voraussetzt.

er tut nichts von sich aus, sondern alles kraft der Dynamik, die dem Auftrag seiner Sendung entströmt; und dieser Auftrag ist »das ewige Leben« (Joh 12,50). In ihm entspringt die der Sphäre Gottes entstammende Lebensdynamik. Wer Jesus mit seiner ganzen Botschaft in sich aufnimmt, wird auch durch ihn leben, da Jesus das Ewige Leben, das in Gott seinen Ursprung hat, weitergibt. Deswegen kann sich Jesus als »das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist« vorstellen und sagen: »Wer dieses Brot ißt, wird leben in Ewigkeit« (Joh 6,58). So bleibt das Erscheinungsbild, das Äußere Jesu nutzlos, so lange sich jemand nicht von dessen Geist bewegen läßt, der durch das Wort Jesu das göttliche Leben übermittelt (Joh 6,63). Kraft dieser Erfahrung wird Petrus, der Wortführer der Apostel, bekennen können: »Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der Heilige Gottes« (Joh 6,68f.).

Schluß

Auf den folgenden Seiten führt der Evangelist weitere wichtige Aspekte des Ewigen Lebens vor Augen. Jesus erscheint als das Licht des Lebens (Joh 12,8), d.h. als einer, der jedem, der seiner Wahrheit zustimmt, ein Leben in Freiheit gewährt (vgl. Joh 9,32). Als guter Hirt führt er seine Schafe zur Freiheit (Joh 10,4.9), und er setzt sich zum Ziel, ihnen ein überreiches Leben zu schenken (Joh 10,10), das man in dem Maße erhält, als man auf die Stimme Jesu hört und ihr folgt (Joh 10,18). Weil dieses Leben ein göttliches Leben ist, kann es durch nichts ausgelöscht werden, nicht einmal durch den Tod (Joh 10,28).

Aus alldem läßt sich schlußfolgern, daß Jesus »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6) ist. Er ist der Weg zum Leben, weil er die Wahrheit ist. Das Leben des Vaters wird in Jesus präsent; und der Mensch, der sich kraft seines Geistes, des Geistes der Wahrheit (Joh 16,13), in die Offenbarung Jesu vertieft, stößt auf das Leben Gottes des Vaters. Deswegen erscheint Jesus für den Menschen als »die Auferstehung und das Leben« (Joh 11,25). Jesus ist und bleibt einmalig derjenige, der als Messias, Gottessohn und Hoffnung der Welt das Leben gibt (Joh 11,24.27). Er bewirkt die – moralische und leibliche – Auferstehung aus dem Glauben des Glaubenden, durch die Hingabe des Menschen. Dieses Leben aber, das man im Glauben besitzt, ist nicht dem Tod unterworfen (Joh 11,26).

Um dieses Leben letztgültig schenken zu können, muß Jesus sterben. Die Auferstehung, die Jesus an seinem Freund Lazarus als dem Repräsentanten aller seiner Freunde wirkt, wird ihm durch eine »Ironie des Schicksals« – der Vorsehung Gottes – den Tod bringen. Dieser Tod aber wird schließlich durch die Herrlichkeit Gottes besiegt, denn der Sohn Gottes wird durch ihn verherrlicht (Joh 11,4) und kann seinen Geist so voll und ganz spenden (Joh 7,39). Von

der Verherrlichung Jesu bei Gott her kann Jesus allen, die ihm im Glauben nahen, das Ewige Leben schenken (Joh 17,2). Dieses Ewige Leben ergießt sich in den Menschen durch die dynamische Erkenntnis des einzigen, wahren Gottes, der in seinem Gesandten – dem Christus – unter uns ist (Joh 17,3). So können alle Glaubenden annehmen, daß sie aus dem Leben Christi leben (Joh 14,19).

Hierzu ist das ganze Johannesevangelium geschrieben worden: um den Glauben an die konkrete Person Jesu von Nazareth zu wecken, der im Vollsinn Messias und Sohn Gottes ist. Durch die fortschreitende Hingabe an diesen Jesus hat der Christ »das Leben in seinem Namen« (Joh 20,31), d.h. er besitzt das göttliche Leben, das aus der Dynamik des Menschen Jesus hervorgeht. Somit ist es die Hingabe an die Dynamik Jesu, die gemäß dem Johannesevangelium im Menschen das Ewige Leben hervorbringt. Auf diese Weise vervollständigt der Evangelist das, was der Lehrer der Johanneischen Kirche in seinem ersten Brief bereits gerafft vorgelegt hatte und was auch im Buch der Offenbarung seinem Ursprung nach noch angedeutet blieb.

Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung aller Dinge?

H.U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil

Von Jan Ambaum

Einführung

Die theologische Tradition der westlichen Kirche wurde über viele Jahrhunderte vom anthropologischen Einfluß Augustins geprägt. In der Auseinandersetzung mit Pelagius und seinen Anhängern sah Augustinus sich gezwungen, die Bedeutung der göttlichen Gnade nachdrücklich hervorzuheben.[1] Obwohl Augustinus wußte, daß »Gott will, daß alle Menschen selig werden« (1 Tim 2,4), mußte er innerhalb seiner Prädestinationslehre diesen Text zurückhaltend interpretieren.[2]

Hier nun soll die These H.U. von Balthasars über die Kraft christlicher Hoffnung skizziert und auf ihre Tragfähigkeit hin überprüft werden. Balthasar hat mit seinem eher optimistischen Konzept über die von Gott vorhergesehene Bestimmung des Menschen deutlich eine gewisse Distanz zur augustinischen Sicht aufgebaut. Während der große Gelehrte des Ostens, Origenes, vor allem aber seine Schüler es als sicher annahmen, daß die Schöpfung und also auch der Mensch am Ende in der Güte des Ursprungs »wiederhergestellt« würden,[3] meinte Augustinus, der Lehrer des Abendlandes, daß viele Menschen »verlorengehen« würden. Balthasar scheint sich daher erstens eine methodische Fra-

---

1 Für den historischen Kontext ist immer noch bedeutsam: G. Greshake, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung der Gnadenlehre des Pelagius. Mainz 1972; vgl. auch G. Greshake, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre. Freiburg 1977; in diesem Zusammenhang können auch die jüngsten Diskussionen über die Bedeutung von Personbegriff und Anthropologie Karl Rahners aufschlußreich sein; vgl. B.J. Hilberath, Der Personbegriff in der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians »Adversus Praxean«. Innsbruck 1986, und die vielen Reaktionen, die diese Veröffentlichung hervorgerufen hat, u.a.: P. Schoonenberg, Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff. Karl Rahner und Bernd Jochen Hilberath, in: *Zeitsch. f. kath. Theol.* 111 (1989), 129-162.

2 Einen guten Überblick zu dieser Thematik gibt B. Altaner/A. Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg ^{8}1978, S. 412ff., hier 442. Für unseren Zusammenhang ist hier – neben den zwei anderen Deutungen Augustins – eine dritte Interpretation wichtig: Paulus meint mit diesem Text, Gott befehle uns zu wollen, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. *De correptione et gratia* 15,47, in: S. Kopp/A. Zumkeller (Hrsg.), Schriften gegen die Semipelagianer. Würzburg ^{2}1987, S. 236-237). Dann wäre der allgemeine Heilswille Gottes keine Realität in Gott, sondern ein von Gott gelenkter, auf unser Wollen einwirkender, menschlicher Willensakt.

3 Vgl. hierzu die Aussagen des II. Konzils von Konstantinopel, die wohl nur indirekt noch die ursprüngliche Theologie des Origenes treffen konnten, aber in ihrer Absicht hier sicher der dogmatischen Wahrheit entsprechen.

ge gestellt zu haben: Beruht die Gewißheit der beiden großen Denker der kirchlichen Tradition vielleicht auf einer anderen methodischen Qualifizierung der Eschatologie? Muß man sich in dieser Hinsicht nicht mit einer Hoffnung begnügen statt mit einem sicheren Wissen? – Wenn man hierin der Theologie Balthasars folgt, dann muß man in zweiter Instanz allerdings auch fragen, welche Tragfähigkeit diese Hoffnung tatsächlich besitzt.

Beide hier gestellten Fragen sind in den letzten Jahren heftig diskutiert worden. Man hat eingewendet, daß der Glaube an die Existenz der Hölle so tief im katholischen Glauben verankert sei, daß man nicht annehmen dürfe, die Hölle sei leer. Sogar eine Hoffnung auf die effektive Wirksamkeit der Gnade Gottes impliziere einen Zweifel am Sinn der Hölle.

Zu unserer zweiten Frage wurde wohl zurecht auf den Zusammenhang zwischen Anthropologie, Eschatologie und Ethik hingewiesen. Wenn das Heil aller hoffend angenommen werden kann, dann droht in der Ethik der Verlust moralischer Normen. Wenn das Heil aller in der Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit »garantiert« ist, dann verliert die ethische Einstellung und der dem Ethos entsprechende Lebensvollzug die Normativität, die aus der Eschatologie auf die Ethik rückwirkt.

Beide Einwände machen eine aufmerksame Reflexion der Thesen Balthasars notwendig, bei der eine kritische Rezeption der überlieferten Wahrheiten wohl erforderlich ist. Bei dem ersten Fragenkomplex bedarf es einer sauberen methodischen Logik; beim zweiten eines gläubigen Gespürs für den inneren Zusammenhang der göttlichen Mysterien.[4] Beides darf m.E. der Theologie H.U. von Balthasars nicht a priori aberkannt werden.

Prägende Dogmengeschichtliche Hintergründe

Die Norm der Heiligen Schrift

Im NT selbst findet sich die Wendung »αποκαταστασις παντων« einmal in Apg 3,21.[5] Im AT (LXX) bezieht sich diese Wendung zunächst auf die Rückkehr aus dem Exil,[6] dann in zweiter Instanz auf die Neubesiedlung des Lan-

4 Vgl. Vaticanum I, Dogm. Const. *Dei Filius*, Cap. 4 (DS 3016, NR 39).

5 Die Interpretationsgeschichte dieses Textes ist differenziert. Hier reicht eine globale Übersicht: 1. Die Wiederherstellung bezieht sich auf die Parusie (Haenchen; Oepke); 2. Verwirklichung der prophetischen Verheißungen (Haenchen); 3. Sieg über alle Mächte und Kräfte (Stählin; Schlier); 4. Zustand der Vollendung und Erquickung im neuen Äon (ebenfalls Stählin); 5. Betonung der Zeit bis zur Parusie als eine Zeitspanne der Umkehr und der Buße (Schneider). Die Interpretation im Sinn einer Wiederherstellung der ursprünglichen Güte der ganzen Schöpfung ist problematisch, da das Constantinopolitanum II im Jahre 553 diesen Satz verurteilte (vgl. DS 438).

6 Vgl. Jer 16,14-15; 24,5-6; Hos 11,11; Jer 15,19; Ez 16,55.

des, die zuletzt eine eschatologische Dimension gewinnt.[7] Bezeichnend für die atl. Texte ist der Zusammenhang zwischen Gottes Wirken und der Bekehrung des menschlichen Herzens.

Da die Glaubenslehre sich meistens nicht auf eine einzelne Aussage reduzieren läßt, sondern den ganzen inhaltlichen Zusammenhang der Glaubensüberzeugungen bedenken muß, sollen noch andere Texte herangezogen werden. Dabei ist in unserem Zusammenhang besonders bemerkenswert, daß auch im NT von einer Erneuerung der Schöpfung gesprochen wird, bei der offensichtlich an eine Rettung durch das Erbarmen Gottes gedacht wird.[8]

Bei der knappen Betrachtung dogmengeschichtlicher Entwicklungen muß man zudem berücksichtigen, daß oft auch »fremde« Einflüße Bedeutung gewinnen können.[9]

Klemens von Alexandrien

Beim ersten Vertreter der sog. alexandrinischen Schule, Klemens von Alexandrien († vor 215), findet sich die Überzeugung einer solchen eschatologischen Wiederherstellung der Schöpfung. Klemens ist ein komplizierter und subtiler Denker, der als Schriftsteller in der geistigen und anthropologischen Tradition der platonischen Kosmologie und der Stoa steht. Er benutzt auch esoterische und mystische Offenbarungen der ntl. Apokryphen und gnostische Schriften.

In seiner Eschatologie neigt Klemens zu einer genetischen Sicht, bei der das christliche Leben sich nach dem Vorbild einer stetig fortschreitenden Erziehung entfaltet. Auf diesem Weg der Einigung mit Christus kann die Askese wertvolle Dienste leisten. Der Christ soll sich auf Erden kein bleibendes Zuhause einrichten. Seinen irdischen Aufenthalt vergleicht Klemens mit einer Herberge, in der man einkehrt und lebt, die man pflegt, die man aber auch wieder verläßt. Der Jünger Jesu hat gelernt, daß er als Pilger auf Erden lebt und »dankt für die gastliche Aufnahme«; er »preist aber auch den Abschied, weil er der himmlischen Wohnung mit Freuden entgegengeht«.[10]

Da die bleibende Wohnstätte für den Menschen bei Gott sein soll, kann Kle-

---

7 Vgl. Am 5,15; Mal 3,23-24.

8 Neben Apg 21,1-2, Röm 8,21-22 und dem bedeutenden Text 1 Tim 2,4 kann hier auf die universellen Heilsaussagen hingewiesen werden, die H.U. von Balthasar zusammengefaßt hat in: *Kleiner Diskurs über die Hölle*. Ostfildern [2]1987, S. 22f. Er nennt ausdrücklich: 1 Tim 2,4f.; 1 Tim 4,10; Joh 12,31f.; Joh 16,33; Tit 2,11; 2 Petr 3,9; Hebr 9,28; Röm 11,32; Röm 11,26; Kol 1,20; Eph 1,10; Phil 2,10f.; Joh 17,2; Röm 5,15-21.

9 Bei unserem Thema handelt es sich vor allem um: 1. die Auffassung der ägyptischen Astrologie, daß in dem mythischen, zyklischen Himmelsprozeß die Sternkonstellationen periodisch wiederkehren und 2. neuplatonische Überzeugungen, daß es eine Wiederkunft der menschlichen Seelen gibt (Reinkarnation).

10 *Strom.* IV,166,1.

mens kaum annehmen, daß es eine ewige Verwerfung gibt. Die Strafen, denen sich die Seele nach diesem Leben unterziehen muß, bessern und reinigen, sie dienen also nicht der Bestrafung des Sünders. Wenn Klemens auch an einer Stelle von der »ewigen Strafe im Feuer« spricht,[11] so mißt er grundsätzlich der Strafe nur einen zeitlichen Charakter bei. Einerseits steht Klemens von Alexandrien also am Anfang der Lehre vom Fegefeuer (mit einem reinigenden, »verständigen« Feuer![12]), anderseits ist er aber auch der erste christliche Schriftsteller, der – äußerst zurückhaltend – die Vorstellung vom Heil aller vernünftigen Lebewesen entwickelt.[13]

Origenes

Origenes gebraucht in seinen Schriften nicht mehr die normale Umgangssprache. Er bevorzugt gelehrte Wörterbücher und folgt den Bedeutungen, die er dort findet. Deshalb kann A. Méhat auch sagen[14]: »Es ist Origenes, der als erster, zumindest innerhalb der Kirche und der alexandrinischen Tradition, den Begriff mit der Lehre von der Wiederherstellung des ›Urzustands‹ in Verbindung bringt. Er hat dies mit einer solchen Radikalität getan und dieser Deutung so sehr den Stempel der Eindeutigkeit eingeprägt, daß der Begriff fortan festgelegt blieb und man bis heute seine Not hat, sich davon freizumachen. Das ist das Vermächtnis terminologischer Meisterschaft. Aber sie birgt eine Gefahr. Denn einerseits gebührt Origenes die Ehre, diesen Gedanken zu seinen kühnsten Entwürfen zählen zu dürfen, andererseits aber hat er mit diesem biblischen Begriff die Überschrift für ein Kapitel der Häresiengeschichte geliefert.«

Origenes hat sich nicht willkürlich an die Gnosis, die heidnische Astrologie, die platonische oder stoische Philosophie gewandt. Es ging ihm darum, die Freiheit des Willens mit der Vorsehung Gottes zu vereinen. Dabei bediente er sich des aristotelischen Postulats der Identität von Anfang und Ende,[15] der biblischen Idee der Wiedergeburt und der Hoffnung auf die Erneuerung des Kosmos. Für Origenes erreicht der Mensch erst dann seine Bestimmung, wenn er

---

11 Hom. *Quis dives salvetur?*, 33,3.

12 Vgl. *Strom.* VII,34,4.

13 Vgl. ebd. VII,12,2-3; VII,7,2-3; VII,13,1. Die zurückhaltenden Erwägungen des Klemens hinsichtlich einer allgemeinen Erlösung bestätigen auch jüngere Studien wie A. Méhat, »Apocatastase«. Origène, Clement d'Alexandrie, Act. 3,21, in: *Vigiliae Christianae* 10 (1956), S. 196-214, hier S. 214.

14 Ebd. Erst nach Abschluß dieses Artikels kam mir ein neuer Titel zu diesem Thema zur Kenntnis: W. van Laak, Allversöhnung? Die Lehre von der Apokatastasis bei Origenes und ihre Bewertung. Sinzig 1990.

15 Vgl. *De princ.* I,6,2.

in die ursprüngliche Einheit mit Gott zurückkehrt. In Anschluß an die johanneische Theologie – mit ihrer Vorstellung der Einheit zwischen den Jüngern, Christus und dem Vater – und in Nachfolge des paulinischen Gedankens, daß Christus – nachdem alle feindlichen Mächte und Kräfte unterworfen worden sind – sich selbst dem Vater unterwirft (vgl. 1 Kor 15,28), kommt Origenes zur Hypothese der Wiederherstellung aller Dinge. Sein wichtigstes Anliegen lag dabei zweifellos nicht in der Eschatologie, sondern in der Protologie. Er wollte erklären, daß die Schöpfung aller Dinge ursprünglich gut gewesen ist. Trennung und Partikularismus sind Folgen der Sünde. Wenn aber die Schöpfung gut war und das Ende eine Kopie des Anfangs ist, dann werden auch alle Dinge sich über einen langen und differenzierten Weg Christus unterwerfen. Im Idealfall geschieht dies nach Origenes nicht durch Zwang oder Gewalt, denn diese Mittel sind erwachsenen und geistlichen Menschen unwürdig. Über den Weg der Erkenntnis und der Einsicht werden alle sich Christus unterwerfen, ja zuletzt Christus selbst sich dem Vater, so daß dann Gott alles in allen sein wird.

Origenes hat die Wiederherstellung aller Dinge nicht als Lehre vertreten, sondern als eine Hypothese, die manche Spannungen innerhalb des christlichen Glaubens lösen konnte. Dies zeigt sich wohl am deutlichsten an einem Text aus seinem Werk *De principiis*: »(Es bleiben manche Fragen:) Wie soll unter Wahrung der Willensfreiheit bei allen Vernunftgeschöpfen über ein jedes (in der Heilsordnung) verfügt werden? Welche davon findet das Wort Gottes gleichsam schon vorbereitet und aufnahmefähig und unterrichtet sie; welche stellt es für eine Weile zurück; und vor welchen verbirgt es sich gänzlich und hält ihr Ohr fern von sich? Welche ferner von denen, die das ihnen gewiesene und gepredigte Wort Gottes verachten, drängt es mit gewissen Strafen und Züchtigungen zum Heil, erzwingt gewissermaßen ihre Bekehrung? Und welchen bietet es (einfach) Gelegenheit zur Rettung, so daß zuweilen jemand durch eine bloße Antwort den Glauben kundtut und das sichere Heil findet? Aus welchen Gründen und bei welchen Anlässen geschieht all dies; welche tiefen Einblicke der göttlichen Weisheit und welche Kenntnis von den Bewegungen ihres Willens liegen all diesen Verfügungen zugrunde? (All das) ist allein Gott bekannt und seinem Einziggeborenen, ›durch den alles geschaffen‹ (vgl. Joh 1,3) und ›wiederhergestellt‹ (vgl. Apg 3,21) ist (*creata ac reparata*), und dem heiligen Geiste, durch den alles geheiligt wird, ›welcher vom Vater selbst ausgeht‹ (Joh 15,26), welchem Ehre ist auf ewige Zeiten. Amen.«[16]

Zweifellos hat Origenes – im Vergleich mit der vorhergehenden Tradition bei Klemens von Alexandrien oder auch bei Irenäus von Lyon – die Bedeutung des Wortes »apokatastasis« verschärft. Für Origenes ist die Apokatastasis nicht mehr Realisierung, Erfüllung oder Belohnung; auf dem Hintergrund der

16 Ebd., III,5,8.

Korrespondenz von Anfang und Ende erhält dieser Ausdruck vielmehr eine universal-eschatologische Bedeutung: Alle Wesen werden am Ende in die Güte der ursprünglichen Schöpfung zurückkehren.

Origenes hat in betont intellektueller Bescheidenheit diese Ansichten nur als Hypothese vertreten. Seine Schüler aber übten diese Zurückhaltung nicht mehr. Sie entwickelten in der ersten und zweiten origenistischen Welle die Hypothese ihres Meisters zu machtvollen Systemen, die derart geschlossen waren, daß sie keine Fragen mehr aufkommen ließen. Diese Theorien wurden von der Kirche verurteilt, weil sie mit dem Anspruch des Wissens und nicht mehr mit der Zurückhaltung einer Hypothese auftraten.[17]

Versuch einer systematischen Klärung

In systematischer Hinsicht muß berücksichtigt werden, daß zwischen der eschatologischen Lehre und anderen christlichen Glaubensartikeln ein enger Zusammenhang besteht. L. Scheffczyk hat die dogmengeschichtlichen Überlegungen zur Ablehnung der Lehre der Apokatastasis knapp formuliert:[18] nämlich das »Verlangen nach Gerechtigkeit und Ausgleich, nach Strafe und Sühne«, sowie auch »die Entscheidungsträchtigkeit des menschlichen Lebens, der absolute Gegensatz von Gut und Böse, die Verendgültigung des menschlichen Geschicks im Tode, die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes«. Dieses komplexe Ganze bildet den Rahmen für die Lehre von der endgültigen Bestimmung des Menschen. Die Verurteilung der Apokatastasis, aber zugleich auch die Verbreitung einer zunehmend differenzierten Lehre über die Endbestimmung des Menschen und deren Verbindung mit anderen Glaubenssätzen waren wohl der Grund, daß nach dem 6. Jahrhundert die Apokatastasis nur noch vereinzelt vertreten wurde.[19]

In den letzten zwei Jahrhunderten stellt man ein erneutes Interesse an der Apokatastasis fest, die sich wegen ihres dynamischen Charakters offensichtlich gut in ein evolutionäres Weltbild einfügen läßt.

---

17 Vgl. DS 411, DS 438. Vor diesen Verurteilungen finden sich noch namhafte Anhänger der Hypothese des Origenes wie etwa Gregor von Nyssa und Theodor von Mopsuestia im Osten und Hieronymus im Westen.

18 F. Scheffczyk, Apokatastasis. Faszination und Aporie, in dieser Zeitschrift 14 (1985), S. 35-46, hier S. 39.

19 Vgl. im Mittelalter Johannes Scottus Eriugena, Amalric von Bene († 1207), die Brüdern und Schwestern des freien Geistes (eine Bewegung, die sich ab Mitte des 13. Jahrhunderts, besonders auch in den Niederlanden, verbreitete, in der Reformationszeit Hans Denck († 1527) und die Wiedertäufer, in der Neuzeit die mystisch-theosophischen Bewegungen, u.a. die Philadelphische Gesellschaft um Jane Leade-Ward († 1704 in London) und John Pordage († 1681 in London), sowie die Pietisten, F. Schleiermacher, A. Schweizer, O. Riemann und die Verbreitung der Apokatastasis im modernen Protestantismus unter dem Einfluß von K. Barth.

Neuere Versuche einer Integration

Pierre Teilhard de Chardin († 1955) schrieb 1926-1927 die Sätze: »Mein Gott, keines der Geheimnisse, an die wir glauben müssen, verletzt unsere menschlichen Anschauungen schmerzlicher als das Geheimnis der Verdammung ... Du, mein Gott, hast mir befohlen, an die Hölle zu glauben«.[20] In dieser Formulierung spürt man die Anstrengung, die ein Mensch aufbringen muß, um Gottes Liebe und Barmherzigkeit mit der Voraussicht einer ewigen Verwerfung oder Verdammung zu vereinen. Teilhard hat offensichtlich nur durch einen Akt des Gehorsams beide Realitäten versöhnen können. Klar geht dieser Gehorsam aus den Worten hervor: »O Jesus, ... ich schließe die Augen vor dem, was meine menschliche Schwäche noch nicht verstehen und daher auch nicht ertragen kann, nämlich vor der Tatsache, daß es Verdammte gibt. Doch ich will wenigstens in meine gewöhnliche und praktische Weltbetrachtung den Ernst einer immer drohenden Verdammung einfügen.«[21] Im Geist des Gehorsams fühlt Teilhard sich auch durch die kirchliche Lehre und Praxis gestützt. Nachdem er bekannte, daß Gott uns aufgetragen hat, an die Hölle zu glauben, fügt er hinzu: »Aber Du hast mir auch verboten, mit absoluter Sicherheit von einem einzigen Menschen anzunehmen, er sei verdammt. Ich werde also hier weder versuchen, die Verdammten zu sehen, noch gewissermaßen zu erfahren, ob es solche gibt.«[22]

Die Problematik, die Teilhard durch eine methodische Ausklammerung letztlich umgeht, wird in der Neuzeit verschieden beurteilt. Der Pietist Johann A. Bengel (1687-1752) errechnete das Jahr 1836 als Anfang eines tausendjährigen Reiches, in dem – nach chiliastischem Beispiel – der große Kampf zwischen dem Guten und Bösen anfangen kann. F. Schleiermacher († 1834) hält die ewige Strafe und Gottes Gnade für unvereinbar. E. Troelsch († 1923) will sogar ein gewisses Maß an Agnostizismus hinnehmen, wenn er eine Unkenntnis über den Zweck Gottes mit den Nichterwählten zugibt.[23]

Differenzierter und intensiver hat sich in unserer Zeit Karl Barth († 1968) mit dem Problem der Apokatastasis beschäftigt. Er möchte die Lehre von Christi Urteil über seine Feinde beibehalten und deshalb der *Lehre* der Apokatastasis nicht ausdrücklich folgen.[24] Wohl veranschlagt Barth die Wirkung der Gnade Gottes so hoch, daß er zu einer *gemäßigten Apokatastasis* kommt. Einleuchtend geht dies daraus hervor, wie Barth das Schicksal des Judas behandelt. Judas steht für ihn in Kontrast mit Jesus selbst, und zwar innerhalb eines

---

20 Teilhard de Chardin, *Werke* 1: *Der Göttliche Bereich*. Olten/Freiburg 1962, S. 182.

21 Ebd., S. 185.

22 Ebd., S. 182f.

23 Vgl. zu diesen und anderen deutschsprachigen Autoren L. Scheffczyk, a.a.O., S. 40-44.

24 Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2. Zürich ^{5}1974, S. 529.

dynamischen Rahmens der Verkündigung. Die Verkündigung mit ihrem Aspekt der Verheißung kann nach Barth verhindern, daß zwischen Judas und Christus (bzw. zwischen dem Verworfenen und Auserwählten) ein absoluter Gegensatz entsteht. Im Rahmen der Verkündigung geht es also um einen *offenen Gegensatz*. »An diesen offenen Gegensatz soll die Kirche und soll jedes Glied der Kirche denken, wo immer die Frage gänzlicher endgültiger Verworfenheit des Menschen sich erheben mag. Die Kirche soll dann keine Apokatastasis, sie soll aber auch keine ohnmächtige Gnade Jesu Christi und keine übermächtige Bosheit des Menschen ihr gegenüber predigen, sondern ohne Abschwächung des Gegensatzes, aber auch ohne dualistische Eigenmächtigkeit die Übermacht der Gnade und die Ohnmacht der menschlichen Bosheit ihr gegenüber. Denn eben so stehen sich nun doch auch das Für Jesu und das Gegen des Judas zweifellos gegenüber. Bleibt es offen, was daraus hinsichtlich der Umkehr oder Nichtumkehr des Judas wird, so bleibt es doch jedenfalls bei der Situation der Verkündigung.«[25]

Hans Urs von Balthasar († 1988) hat in seiner Deutung der Theologie Barths zwei Modelle unterschieden, die die Paradoxie der eschatologischen Hoffnung charakterisieren. »Alle, die in dieser Richtung denken [d.h. das Eschaton stärker betonen], sind sich bewußt, auf ein Letztes, kaum noch zu Sagendes gestoßen zu sein, ein Geheimnis, das sogleich mißverstanden wird, wenn es entgegengesetzte Aussagen aufzuheben scheint, das also nicht als «Geheimlehre« zu behandeln ist ..., das zwar als ›heilig-öffentlich Geheimnis‹ in den Grundlagen und Voraussetzungen der gesamten kirchlichen Verkündigung zu stehen hat, ohne doch anders als in Glaube, Liebe, Hoffnung – und keineswegs im Schauen oder Wissen – ins Auge gefaßt werden zu können. Glaube, Liebe, Hoffnung sind *mehr* als menschliche Wissenschaft. Mehr als sie – und doch weniger als jenseitige Schau. So darf man wohl sagen: die untere Grenze der Zeugnisaussage ist ein *Ethos*, die obere (aber nicht erreichbare) wäre das System. Will man das *System*, dann wird man entweder (und das ist Barths Gefahr) in die Zone der Metaphysik oder Gnosis geraten, oder man wird (das ist die Gefahr der gewöhnlichen Dogmatiken) *unter* das geforderte Ethos zurückgehen.«[26] Hier soll ausdrücklich hervorgehoben werden, daß nach H.U. von Balthasar die Eschatologie keine Aussagen auf der Ebene einer gesicherten Erkenntnis macht, als wäre sie schon Erkenntnis auf der Grundlage der seligen Anschauung Gottes. Wenn Barth die Frage der Apokatastasis der Verkündigung zuordnete,[27] meint Balthasar ihn vor der Gefahr eines Systems warnen zu

25 Ebd.

26 H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Einsiedeln ^{4}1976, S. 368.

27 Vgl. dazu den K. Barth zugeschriebenen Satz: »Wer die Wiederbringung nicht glaubt, ist ein Ochs, wer sie aber lehrt, ist ein Esel«, in: J.M. Lochmann, Dogmatik im Dialog I. Gütersloh 1979, S. 314.

müssen. Balthasar selbst spricht dagegen über die Eschatologie als einem Mysterium, das in Glaube, Liebe und Hoffnung betrachtet werden muß.

Man könnte in der Neuzeit das Interesse für die Lehre von der Wiederherstellung aller Dinge mit der Hoffnung und den Erwartungen verbinden, die in unserem alltäglichen Leben eine Rolle spielen. Im Zeitalter der Industrialisierung, des zunehmenden naturwissenschaftlichen und technologischen Fortschrittes ist ein Weltbild entstanden, in dem die kreativen Möglichkeiten der Menschen ein Übergewicht annehmen. Fehler, Irrtümer und Mängel in der Natur sind durch menschliches Eingreifen weitgehend zu beherrschen. Man ist in der Lage, belastende Situationen zu entschärfen oder sogar ganz zu vermeiden. Bei zunehmender Perfektibilität scheint die Existenz des Bösen oder des Mangels zu verschwinden. Nicht nur für natürliche Ereignisse und Prozesse, sondern auch in anthropologischer und psychischer Hinsicht herrscht diese Einstellung. Naturbeherrschung ist ein wichtiges Ziel. All dies ist aber nicht nur der Kontext, innerhalb dessen das erneute Interesse für die Apokatastasis steht, sondern es gehört auch zu den Rahmenbedingungen zahlreicher ethischer Fragen, denen wir uns heute stellen müssen (z.B. Abtreibung, Euthanasie, Einstellung zu geistig Behinderten etc.). Das heißt, daß die Frage nach dem Schicksel des »verstockten Sünders« in einem schwierigen geistesgeschichtlichen Umfeld steht, da es fast unmöglich ist, frühzeitige Polarisierungen zu vermeiden.

Die Apokatastasis in der gegenwärtigen katholischen Theologie

Die katholische Theologie bleibt von den historischen Entwicklungen der Neuzeit nicht unberührt. Bei der Eschatologie stellen sich Fragen nach dem doppelten Gericht, nach dem *status interim*, der Hölle und dem Schicksal der verstockten Sünder. Man probt die Kraft der Neuinterpretation, wie etwa in der These von der Auferstehung im Tod.[28] Gottes unbeschränktes Erbarmen wird als Grund für die Hoffnung (oder das Wissen) aufgeführt, daß sogar verstockte Sünder das Heil erreichen können. Diese Entwürfe, die großenteils im Lebenswerk H.U. von Balthasars zu finden sind, blieben nicht ohne Widerspruch.[29]

---

28 Vgl. S. Greiner, »Auferstehung im Tod«. Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion, in dieser Zeitschrift 19 (1990), S. 432-443.

29 Bei Balthasar ab 1938 (*Origenes, Geist und Feuer*) über die Barth-Studie (1951) bis 1987 (*Kleiner Diskurs über die Hölle*). Bedeutendes findet sich vor allem in: Ders., *Theodramatik* IV: *Das Endspiel*. Einsiedeln 1983. Die wirkungsvollsten Reaktionen auf die Thesen Balthasars entstanden in Anschluß an die Zuerkennung des Paul-VI.-Preises (1984) mit der damit verbundenen Veröffentlichung: Ders., *Kleine Katechese über die Hölle*, in: *Osservatore Romano* 14 (1984), S. 1-2; so etwa G. Hermes, Ist die Hölle leer?, in: *Der Fels* 15 (1984), S. 250-256; Ders., Hoffnung auf das Heil aller? Bei H.U. v. Balthasar nichts Neues, in: ebd., S. 316-320; ebd. 18 (März 1987); H. Schauf, Die ewige Verwerfung in neueren und älteren kirchlichen Verlautbarungen, in: *Theologisches* 178 (1985), S. 6253-6258; Ders., Selbstverzehrung des Bösen? Einige Anfragen an H.U. v.

Der Vorwurf lautet, daß Balthasar das individuelle und allgemeine Gericht vermischt habe, das Ende des menschlichen Lebens nicht als Kriterium für das Gericht gelten lasse und schließlich theologisch für die Rettung aller Menschen eintrete.[30] Demgegenüber steht die Versicherung H.U. von Balthasars: »Die Apokatastasis habe ich nie vertreten, auch nicht verhüllterweise wie etwa Karl Barth. Es bleibt eine ernste Frage ...: Kann sich der übernatürliche Glaube – Glaube als personale Hingabe – auf Unheilstatsachen richten? ... Im kirchlichen Glaubensbekenntnis stehen lauter Heilstatsachen.«[31] In einer positiven Wendung formuliert Balthasar seine Absicht: »Wir behaupten nicht mehr als dies: daß diese Aussagen uns ein Recht geben, für alle Menschen zu hoffen, was gleichzeitig besagt, daß wir uns nicht genötigt sehen, den Schritt von den Drohungen zur Setzung einer mit unsern Brüdern und Schwestern besetzten Hölle, womit unsere Hoffnung zunichte würde, vollziehen zu müssen.«[32]

Geschichtlich sind – wie in der Kritik Balthasar wiederholt erwähnt wird – Aussagen über Verworfene und auch Visionen der Hölle bekannt. Nach Balthasar sind es aber Drohungen, die zur Umkehr aufrufen wollen. Es sind Spiegelbilder des Heils, d.h. Prophezeihungen, die gerade kontraproduktiv sein wollen, indem sie in ihrer Skizzierung des Unheils dem Hörer die Entscheidung zum Heil abringen. »Wenn die Gerichtsdrohungen und die grausam-schrecklichen Bilder von der Schwere der über die Sünder verhängten Strafen, die wir in Schrift und Tradition finden, einen Sinn haben, dann bestimmt zunächst den, mir selber den Ernst der Verantwortung vor Augen zu führen, die mir mit meiner Freiheit gegeben ist.«[33] Die visionären Bilder der Hölle tragen kontrastierend dazu bei, daß sich ihnen gegenüber die Haltung der Dankbarkeit und des ethischen Imperativs umso eindringlicher abzeichnen können.[34] Es scheint Balthasar dann auch nicht nötig, aus diesen Bildern und Visionen eine *sichere Erkenntnis* über die Zahl der Verworfenen abzuleiten.[35]

Balthasar und seinen Kommentar zur Apokalypse des hl. Johannes, in: ebd., S. 6394-6396; K. Besler, in: ebd. 197 (1986), S. 7255-7264; 198 (1986), S. 7329-7333; 199 (1986), S. 7359-7363; 200 (1986), S. 7455-7458; weiter: J. Rothkranz, Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar. Durach ²1989, bes. S. 322-483.

30 So bes. J. Rothkranz, a.a.O., S. 327, 359, 408, 414 u.ö., der eifrig aus früheren Studien Material sammelt und ihren polemischen Ton noch einen Grad verschärft.

31 H.U. von Balthasar, *Zur Frage: »Hoffnung für alle«. Eine Antwort auf den Artikel von Pfr. Karl Besler*, in: *Theologisches* 199 (1986), S. 7363-7366, hier S. 7366.

32 H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs*, a.a.O., S. 25.

33 Ebd., S. 42.

34 Ähnliche Gedanken lassen sich ohne viel Mühe schon bei den Vätern finden, z.B. sagt Johannes Chrysostomus in seinem *Matthäus-Kommentar* 16,6: »Auch den Einwohnern von Ninive drohte er den Untergang, nicht um sie wirklich zu verderben – denn wenn er das gewollt hätte, hätte er schweigen müssen –, sondern damit sie in ihrer Furcht sich besserten und so seinen Zorn besänftigten.«

35 Balthasar meint, daß er mit seiner Interpretation auch die Theologie des großen Lehrers der Freiheit und Gnade Augustin sachgerecht interpretiert; vgl. *Kleiner Diskurs*, a.a.O., S. 28-30.

Dagegen möchte er über die Bestimmung des Menschen bei Gott in der Sprache des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sprechen.

Die Kraft der Hoffnung

Einen entscheidenden Punkt der Diskussion hat L. Scheffczyk 1985 formuliert. Seines Erachtens liegt die Schwierigkeit in der Kategorie der Hoffnung: »Das Problem innerhalb dieses Erklärungsversuches [u.a. Balthasars] scheint in der nicht ganz präzisen Bestimmung des Begriffes der übernatürlichen Tugend der Hoffnung zu liegen. Diese beruht auf dem Fundament des göttlichen Glaubens. Sie ist die Kraft, mit der sich der Glaube, der nicht am Ziele ist, auf die ihm gegebenen Verheißungen ausspannt. Weil aber der Glaube der Kirche die Verheißung der Nichtexistenz der Hölle nicht in sich trägt, kann sich aus ihm auch keine übernatürliche Hoffnung erheben. Dem Glaubenden ist nur für sich ... die Hoffnung auf Seligkeit möglich ... Er kann sich darüber hinaus an die Barmherzigkeit Gottes wenden, die sich des kleinsten Zeichens der Bekehrung des Sünders annehmen möge. Die Hoffnung kann aber die Realität des Unheilszustandes nicht aufheben, wie sie umgekehrt auch die Wirklichkeit des Himmels nicht setzen kann.«[36] Diese Einsicht wollen wir jetzt näher untersuchen.

Inwiefern können die Kategorien des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe die Lehre der definitiven Bestimmung des Menschen angemessen darstellen? Was ist vor allem die Hoffnung, worauf bezieht sie sich und worauf ist sie gegründet? Ist die Hoffnung, mit der ein Mensch nach der ewigen Seligkeit ausschaut, individuell konstituiert oder darf der Mensch auch auf das Heil anderer hoffen? Zustimmend zitiert Balthasar J. Daniélous Ausführungen über die Hoffnung[37]: »Allzuoft fassen wir die Hoffnung zu individualistisch auf, als beträfe sie nur unser Heil. In Wirklichkeit bezieht sich die Hoffnung wesentlich auf Gottes Großtaten, die die ganze Schöpfung umfassen. Sie betrifft das Geschick der ganzen Menschheit. Deren Heil erwarten wir; die Hoffnung bezieht sich in Wirklichkeit auf das Heil aller Menschen, und nur in dem Maße, als ich zu diesen gehöre, bezieht sie sich auch auf mich.« Hier wird die Richtung der Hoffnung umgekehrt. Es geht nicht um meine individuelle Hoffnung, sondern die Hoffnung trägt den individuellen Menschen, indem sie von den großen Heilstaten Gottes ausgeht.

Die Frage, ob man für andere auf das Gute oder das ewige Leben hoffen darf, ist nicht neu. Schon bei Thomas von Aquin finden sich wertvolle Ansätze

---

36 L. Scheffczyk, a.a.O., S. 44.

37 Zit. n. H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs*, a.a.O., S. 9.

ihrer Beantwortung.[38] In erster Instanz ist sicherlich anzunehmen, daß die Hoffnung neben dem Streben des Subjekts auf ein gesetztes Ziel auch eine gewisse *ratio arduitatis* (d.h. auch einen persönlichen Einsatz) fordert. Wenn man daher die Menschheit nur als ein Kollektiv von Individuen versteht, wird man nicht an Stelle eines anderen hoffen dürfen. Es fehlt dann der persönliche Einsatz. Wenn die Menschen aber in gegenseitiger Solidarität miteinander leben, dann sieht die Ausgangssituation anders aus. Dann wird der individuelle, persönliche Einsatz der Hoffnung über die solidarische Gemeinschaft der Kirche erweitert. Innerhalb der Kirche – und auch gegen den Hintergrund einer inklusiven Ekklesiologie, in der die Kirche das Sakrament des Heils für die Welt ist – leben die Menschen, als Gläubige, in einer trans-individuellen Gemeinschaft: durch die Nächstenliebe, die in der Gnade Gottes gegründet ist, lebt der einzelne in Achtung und Solidarität mit dem anderen. Daher ist es möglich, das Heil eines *anderen* zu erhoffen, als wäre es das *eigene* Heil. Die definitive Bestimmung des anderen ist dann als eigene Bestimmung erfahrbar, d.h. ein Mensch kann sich für das Glück des anderen einsetzen, als wäre es das eigene. Voraussetzung für diesen Gedankengang ist aber, daß man die Existenz einer Tugend der *Caritas*, die die Grenzen der Vereinzelung sprengt, anerkennt und lebt.

Andererseits muß man aber einräumen, daß diese stellvertretende Art der Hoffnung das Ziel des Hoffens für den anderen nicht hervorbringen kann, da der für andere hoffende Mensch auf die Barmherzigkeit Gottes verwiesen ist. Diese Zurückhaltung aufzugeben würde bedeuten, daß man sich als Christ in das neuzeitliche Produktivitätsdenken einfügt. Der Glaube gibt uns nicht die Sicherheit, daß niemand verlorengeht. Nach katholischer Auffassung verschuldet der Verworfene sein Schicksal selbst, weil er sich Gottes universellem Heilswillen verschlossen hat. Aber ebenso ist nach der katholischen Auffassung Gottes Barmherzigkeit unbegrenzt. Daher ist es nicht richtig zu sagen, daß die Hölle leer ist, aber es ist wohl richtig zu sagen, daß man in aller Demut ein so großes Vertrauen in Gottes Barmherzigkeit haben kann, um die Rettung aller Menschen zu erhoffen.[39]

Quantitative oder qualitative Beurteilung des menschlichen Lebens?

Eine zweite wichtige Frage in der jüngeren Diskussion betrifft die Gnade und

38 Etwa STh. II-II, 17, 3c; vgl. zum Ganzen auch A.H. Maltha, Hoop, in: ThWo (1957), S. 2280-2281.

39 Der Theologe, der diese Ansicht vertritt, bezieht sie durchaus auf sich selbst: »›Hölle‹ ist hier das mir persönlich – nicht hypothetisch, sondern mit vollem Recht – Zustehende, dem ich, ohne Seitenblick auf andere, mit letztem Ernst standzuhalten habe«: H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs*, a.a.O., S. 27.

die Verdienste, die jemand aufweisen kann und aufgrund derer Gottes Urteil gesprochen wird. Dieser Punkt ist schon öfter diskutiert worden, u.a. in der umstrittenen »Endentscheidungshypothese« von L. Boros.[40] Boros selbst brachte sie auf die Formel: »Im Tod eröffnet sich die Möglichkeit zum ersten vollpersonalen Akt des Menschen; somit ist er der seinsmäßig bevorzugte Ort des Bewußtwerdens, der Freiheit, der Gottbegegnung und der Entscheidung über das ewige Schicksal.«[41]

In jüngster Zeit hat die Diskussion durch die Auffassungen H.U. von Balthasars (bzw. A. von Speyrs) eine andere Wendung genommen. Beim Gericht wird das Gute aus einem Menschenleben nicht quantitativ dem Bösen gegenübergestellt. Die menschliche Freiheit trifft außerdem keine punktuelle Auswahl aus endlichen Gütern, sondern sie transzendiert die Endlichkeit und entscheidet in einem Akt, durch den sie sich selbst übersteigt. Daher muß die menschliche Entscheidung, die »Grundwahl«, qualitativ bewertet werden. »Diese Grundwahl ... wird aber nicht *in abstracto* vollzogen, sondern in den einzelnen, sich abfolgenden Lebenssituationen, in einer Serie von Akten und Verhaltensweisen, die alle ein Gefälle auf den Tod haben und damit die Endlichkeit des der wählenden Freiheit gewährten Raumes immerfort vor Augen stellen. Das Verhältnis der in die einzelnen Situationen nicht auflösbaren Grundwahl, auf die es ohne Zweifel im objektiven Gerichtsspruch [d.h. Gottes Gericht] primär ankommt, zu deren notwendigen Inkarnation in den von den Situationen je neu geforderten Entscheidungen ist schwer aufzuhellen ... Und da es nicht um ein quantitatives Abwägen geht, sondern um die Qualität der Grundentscheidung ..., fragt sich, ob eine negative Grundentscheidung, auch wenn sie die zeitlich letzte eines Lebens ist, sich in restlos allen Situationen eines Lebens hat ausdrücken können ... Hier wird der Richter darauf hinhorchen, ›ob im Leben dessen, den er zu richten hat, irgend etwas sich findet, was von seiner lebendigen Liebe erfaßt worden *ist*, erfaßt werden *kann*, eine

---

40 Vgl. bes. L. Boros, Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung. Olten/Freiburg ⁷1971; ders., Aus der Hoffnung leben. Olten/Freiburg ²1968, S. 23-30; 75ff.; Ders., Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen. Mainz 1965, S. 89ff.; Ders., Wir sind Zukunft. Mainz 1969, S. 149-162; Ders., Hat das leben einen Sinn?, in: *Concilium* (D) 6 (1970), S. 674-678; Ders., Phasen des Lebens. Wachstum, Krisen, Entfaltung und Vollendung des Menschen. Olten 1975; P. Glorieux, Endurcissement final et grâces dernières, in: NRTh 59 (1932), S. 865-892; P. Schoonenberg, Theologie der Sünde. Freiburg 1966, S. 44ff.; J.B. Lotz, Tod als Vollendung. Frankfurt 1976, S. 99ff., 137; anders K. Rahner, Zur Theologie des Todes. Freiburg 1958 (der wesentliche Zusammenhang zwischen dem persönlichen Tod und der persönlichen Lebensgeschichte).

41 L. Boros, Mysterium mortis, a.a.O., S. 9; gegen diese These ist eingewendet worden, daß sie zu stark von Heideggers Mystifikation des Todes abhängig sei, daß wir in diesem Leben ungenügend empirische Verifikationsmöglichkeiten für diese Hypothese besitzen, daß sie dem menschlichen Leben selbst seinen Ernst und seine Verantwortung nähme und daß sie zu punktuell über den Tod spräche; vgl. hierzu K. Rahner, Prolixitas Mortis, in: Ders., Schriften zur Theologie XII. Zürich/Köln 1975, S. 466; J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben. Regensburg 1977, S. 171; G. Greshake, Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese, in: Ders./N. Lohfink, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Freiburg 1975, S. 121-130.

wenigstens potentielle Möglichkeit eines Glaubens, ob also im Menschen, den er zu richten hat, irgend etwas fähig ist zur Liebe‹. Zu einem ›Körnchen Liebe‹ als Antwort auf alle ihm von Gott geschenkte Liebe.«[42]

Es ist nicht einfach, diese Hypothese Balthasars mit der Konstitution *Benedictus Deus* von Papst Benedikt XII. aus dem Jahre 1336 in Übereinstimmung zu bringen. Dort wird gesagt: »Ferner bestimmen Wir: Wie Gott allgemein angeordnet hat, steigen die Seelen derer, die in einer tatsächlichen schweren Sünde verschieden, sofort in die Hölle hinab, wo sie von höllischen Qualen gepeinigt werden.«[43] Man braucht wohl nicht unbedingt anzunehmen, daß es sich hier um eine feierliche unfehlbare Lehrverkündigung handelt, aber diese Überzeugung ist doch tief im Glauben der Kirche verwurzelt.[44] Der direkte Anlaß für die Veröffentlichung von *Benedictus Deus* war nicht die Frage, ob der in schwerer Sünde Sterbende verworfen wird. Damals ging es um das Problem, wann die selige Anschauung Gottes oder die Strafe anfangen, ob unmittelbar nach dem Tode oder beim allgemeinen Gericht.

Ausblick

Balthasars Auffassung, daß das menschliche Leben nicht momentan, sondern qualitativ gelten müsse, läßt sich nur schwer in die gängige Systematik einfügen. Sie scheint vor allem die gläubige Dynamik des christlichen Lebens zu erschweren. Positiv gesehen hält sie aber den Leistungsdruck aus dem Bereich des Religiösen fern. Eine Integration – falls sie erwünscht ist – verlangt eine tiefere Besinnung auf den ekklesiologischen und christologischen Rahmen. Wenn Balthasar betont, daß die Frage nach der ewigen Bestimmung innerhalb der theologischen Tugenden gestellt werden muß, dann bedeutet dies auch, daß Glaube, Hoffnung und Liebe von Christus und der Kirche her ihre konkrete Gestalt zu erhalten haben. Diese konkrete Gestalt wird im Sinn der Theologie Balthasars einer tieferen Reflexion auf den Höllenabstieg Christi und auf die inklusive Sendung der Kirche als *communio sanctorum* nicht entbehren können. Aber daraus folgt keineswegs, daß man einem oberflächlichem Heilsoptimismus oder der Lehre von der Wiederherstellung aller Dinge folgen muß.[45]

---

42 H.U. von Balthasar, *Theodramatik* IV, a.a.O., S. 268-270.

43 DS 1002, NR 906.

44 Vgl. etwa L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik. Freiburg [10]1981, S. 571: *»Die Seelen derer, die im Zustand der persönlichen schweren Sünde sterben, gehen in die Hölle ein.* De fide.«

45 Zustimmend konnte Balthasar dann auch W. Breunings Formulierung zitieren: »Prüfstein für die Richtigkeit der Paränese wird immer sein, daß man in der Theorie an keiner Stelle mit der Apokatastasis spielt« (*Theodramatik* IV, a.a.O., S. 171).

Zeit in der Ewigkeit, Ewigkeit in der Zeit

T.S. Eliot, H.U. von Balthasar und das Ideal eines kontemplativ-aktiven Lebens

Von David L. Schindler

In unserem Kulturzusammenhang impliziert Kontemplation einen Rückzug vom Handeln. Die »Zeithaftigkeit« unseres aktiven Lebens scheint in einem starken Kontrast zur »Zeitlosigkeit« jedweder kontemplativer Augenblicke in unserem Leben zu stehen, und gerade jene, die den Wert – oder die Überlegenheit – des Kontemplativen verteidigen, betonen oft das Gefühl dieses Kontrastes mit dem Aktiven. Dieses Phänomen tritt typischerweise in zwei Formen auf.

Nach der einen Version »griechischer« Herkunft wird der Vorrang der Kontemplation oft mit einer doppelten Implikation betrachtet: man versteht das Verhältnis der Aktion zur Kontemplation als eines der Folge: entweder geht die Aktion der Kontemplation voraus oder aber sie folgt ihr, nie jedoch fällt sie mit der Kontemplation zusammen. Gleichzeitig wird die Aktion abgewertet: sie findet ihre Rechtfertigung als eine Funktion unserer »Immanenz« in der Zeit und damit als ein notwendiges Zugeständnis an diese Immanenz.[1]

In der Version »östlicher« Färbung wird das Primat der Kontemplation in einem radikaleren und ausschließlicheren Sinne bestätigt: sie wird ebenfalls als Funktion unserer Immanenz in der Zeit verstanden, aber hier werden die Zeit – und die dazugehörige Aktion – als illusorische Hüllen gesehen, die abgestoßen werden müssen.

Nun scheint der »aktivistischen« Neigung unserer derzeitigen Kultur nichts fremder zu sein als diese »griechischen« und »östlichen« Ansichten. Nichts scheint offensichtlicher zu sein als die Umkehrung der Rangordnung, die unsere Kultur der Aktion über die Kontemplation einräumt. Was jedoch oft unbeachtet bleibt, ist, wie unsere moderne Kultur, ungeachtet dieser Umkehrung des Primats, die Spannung aufrechterhält, die (wenn auch in verschiedener Hinsicht) charakteristisch für die griechische und die östliche Sicht ist. Das heißt unter der (stillschweigenden) Annahme einer Trennung von Kontemplati-

---

1 Für die Diskussion einiger Schwierigkeiten des Christentums in seiner Anlehnung an den »griechischen« Begriff der Kontemplation siehe H.U. von Balthasar, *Aktion und Kontemplation*, in: Ders., *Verbum Caro*. Einsiedeln 1960, S. 245-259. Balthasar bekräftigt natürlich das Primat der Kontemplation (er hält es für die Grundlage menschlicher Kultur: S. 247) und eine Unterscheidung zwischen Kontemplation und Aktion. Es geht ihm hauptsächlich darum zu zeigen, wie aus der Perspektive der christlichen Offenbarung eine bessere Integration von Kontemplation und Aktion notwendig sei, als sie aufgrund der »griechischen« Vorgaben möglich ist. Vgl. auch: *Jenseits von Kontemplation und Aktion?* in. Ders., *Pneuma und Institution*. Einsiedeln 1974, S. 288-297.

on oder Aktion, oder wiederum zwischen dem Ewigen (»Zeitlosen«) und dem Jetzigen (»Zeitlichen«) wird das erstere zugunsten des letzteren an den Rand gedrängt oder aber vollkommen abgeschafft.

Es ist der Zweck dieses Aufsatzes aufzuzeigen, inwiefern das Christentum einen Weg über dieses »dualistische« (oder alternativ: reduktionistische) Verständnis des Verhältnisses zwischen Kontemplation und Aktion darstellt, das so viel zu den Mißständen der gegenwärtigen Situation beiträgt. Es soll dargestellt werden, daß die Festigung eines Primats der Kontemplation in der gesetzten Ordnung nicht (rechtmäßig) eine Abwertung der Aktion beinhalten sollte und daß die Anerkennung eines intrinsischen Wertes der Aktion nicht (rechtmäßig) eine Vernachlässigung der Kontemplation einschließen darf. In christlichem Verständnis müssen Kontemplation und Aktion nämlich in erster Linie in ihrer Einheit begriffen werden; ihre deutliche Trennung ist nur aus dem Verständnis einer ursprünglichen Einheit möglich. Unsere Aufgabe ist es natürlich zu zeigen, warum sich dies so verhält.

Es wird zunächst hilfreich sein, die zwei Hauptannahmen im Auge zu behalten, die oft den oben erwähnten Dualismus (und den sich daraus ergebenden Reduktionismus) untermauert haben. Einerseits wird angenommen, daß das Ewige entweder gleichgültig gegenüber dem Zeitlichen ist oder aber ihm einfach entgegengestellt. Andererseits wird Aktion in ihrer Grundbedeutung als einfach externe Aktion verstanden und damit darauf verkürzt, den Forderungen des gegenwärtigen Lebens zu entsprechen.[2] Das Christentum fordert die kritische Betrachtung dieser beiden Annahmen.

Die Untersuchung wendet sich hin zur Liebe des dreieinen Gottes, wie sie in Jesus Christus offenbart ist. Die Ewigkeit der Trinität, wie sie in der Zeitlichkeit Jesu Christi deutlich wird, zeigt, daß Ewigkeit in ihrer Grundbedeutung der Zeit gegenüber positiv eingestellt ist und eigentlich immer schon die Zeit mit einschließt. Trinitarische Aktivität (Aktion), offenbar geworden in der »Passivität« (und Passion) Jesu Christi, zeigt, daß Aktivität in ihrer Grundbedeutung immer schon die Passivität einschließt (und umgekehrt). Es wird unser Bestreben sein, all dies aufzuzeigen und darzustellen, wie es zu einem veränderten Verständnis sowohl der Kontemplation als auch der Aktion in der Schöpfungsordnung führt.

Es gibt nur wenige Zeitgenossen, die einem trinitarischen und christologischen Verständnis von Ewigkeit und Zeit und damit, in diesem Zusammenhang, von Aktivität und Passivität einen tieferen poetischen Ausdruck gegeben haben als T.S. Eliot; wenige einen schöneren theologischen als Hans Urs von Balthasar. Unsere Überlegungen werden im wesentlichen die Form einer meditativen Besinnung über die Ansichten dieser Denker annehmen. Sie gliedert sich naturgemäß in drei Teile: 1. Das trinitarische Verständnis von Zeit in der

2 Vgl. Ders., *Aktion*, a.a.O., S. 245.

Ewigkeit; 2. Das Christologische Verständnis von Ewigkeit in der Zeit; 3. Die sich daraus ergebenden Implikationen für Kontemplation und Aktion in unserem gegenwärtigen Kulturzusammenhang. In den ersten beiden Teilen werden wir so vorgehen, daß wir (notwendigerweise mit einiger Willkür) Passagen aus Eliots *Vier Quartette*[3] auswählen und kommentieren und dann ihre Bedeutung weiter mit Hilfe der Theologie Balthasars erhellen.

Trinität: Zeit in der Ewigkeit

Wir beginnen mit einer Aussage, die ein erhellendes Licht auf alles wirft, was folgt. Adrienne von Speyr folgend sieht Balthasar das Verhältnis des »Je-mehr« als charakteristisch für die Trinität an: »Je mehr sich in Gott die Personen differenzieren, um so größer ist ihre Einheit.«[4] Mit anderen Worten: Einheit oder Andersartigkeit, Verschiedenheit in der Trinität schließen einander nicht aus, sondern es ist jeweils das eine die Bedingung und genaugenommen die Bedeutung des anderen. Einheit und Verschiedenheit vertiefen einander (dynamisch); sie bleiben nicht (statisch) einander gegenübergestellt oder (dynamisch) einander untergeordnet. Ein solches Verhältnis zwischen Einheit und Verschiedenheit ist deshalb am besten in einem Paradox zu verstehen, besser jedenfalls als auf der einen Seite in bloßer Gleichgültigkeit oder auf der anderen in dialektischer Opposition. Wie wir sehen werden, liefert dieses Paradox in jedem Augenblick den Schlüssel zur poetischen Vision Eliots und zur theologischen Balthasars.

Wir wollen nun einen ersten Blick darauf werfen, wie für Eliot Zeit in Ewigkeit »enthalten« ist. Wir beginnen mit einigen Passagen aus *Burnt Norton*:

Jetzige Zeit und vergangene Zeit
Sind vielleicht gegenwärtig in künftiger Zeit
Und die künftige Zeit enthalten in der vergangenen.
Ist aber alle Zeit ewige Gegenwart,
Wird alle Zeit unwiderrufbar.
(aus *Burnt Norton*, I)

Am ruhenden Punkt der kreisenden Welt weder Fleisch noch Geist;
Weder fort von ihm noch zu ihm hin; am steten Punkt ist der Tanz, doch weder im Einhalten,

3 Eliots Gedichte werden in der Übersetzung N. Wydenbrucks zitiert: *Gesammelte Gedichte 1909-1962*, hrsg. v. E. Hesse. Frankfurt/Main 1972, S. 276-335.

4 A. von Speyr, *Kinder des Lichtes. Betrachtungen über den Epheserbrief.* Wien o.J., S. 85. Zitiert bei H.U. von Balthasar, *Theodramatik* IV: *Das Endspiel*. Einsiedeln 1983, S. 83.

Noch in der Bewegung. Und nenn es nicht Stillstand,
Wo Vergangenes und Zukunft vereint sind. Weder Fortgehn noch Hingehn,
Weder Steigen noch Fallen. Wäre der Punkt nicht, der ruhende,
So wäre der Tanz nicht – und es gibt nichts als den Tanz.
(...)
Bewußt sein heißt: nicht in der Zeit sein,
Doch ohne Zeit kann jener Augenblick im Rosengarten
Der Augenblick in der Laube beim prasselnden Regen,
Der Augenblick in der zugigen Kirche da der Schatten fiel
Nicht erinnert werden; einbezogen in Vergangenheit und Zukunft.
Nur durch Zeit wird die Zeit überwunden.
(aus *Burnt Norton*, II)

(...) Nur im Gefüge der Form
Können Wort und Musik
Die Stille erreichen – wie eine chinesische Vase
Regungslos und dennoch in sich unendlich bewegt ist.
Nicht das Schweigen der Geige, solange der Ton noch schwingt,
Nicht dies nur, sondern vielmehr ihr Zugleich-Sein,
Und, sagen wir, daß das Ende dem Anfang vorangeht,
Daß Ende und Anfang bestehen von jeher
Noch vor dem Anfang und noch nach dem Ende.
(aus *Burnt Norton*, V)

Diese Texte bringen uns geradewegs auf das Wesentliche. Eliot verbindet – als Paradoxe im obenerwähnten Sinne – Begriffe, die wir normalerweise in einen einfachen Gegensatz zueinander stellen: in erster Linie den ruhenden Punkt und den Tanz. »Einhalten« ist nicht die bloße Abwesenheit von »Bewegung«, noch ist »Bewegung« einfach das Gegenteil von »Einhalten«. Ganz im Gegenteil: was an der Oberfläche wie Einhalten oder »Nicht-Bewegung« erscheint, ist in der Tiefe eher die Intensivierung von Bewegung.

Wäre Stille einfach nur Stille und Tanz einfach nur Tanz, und wären diese beiden Begriffe einfach nur einander gegenübergestellt und entgegengesetzt, dann würde natürlich die Vertiefung der Stille eine Abkehr von Zeit und Bewegung voraussetzten. Aber dies ist es nicht, wie Eliot die Dinge sieht. Es ist klar, daß die Vertiefung der Stille in bedeutender Weise mit Bewegung »außerhalb« der Zeit zu tun hat: »Bewußt sein heißt: nicht in der Zeit sein.« Der wesentliche Punkt ist dabei zu sehen, wie »nicht in der Zeit sein« für Eliot zunächst eine Bestätigung ist, keine Negation.

Einerseits also kann man nur innerhalb der Zeit tatsächlich die Erfahrung eines »Augenblick(s) im Rosengarten« haben, und in diesem Sinne ist es, daß nur durch die Zeit die Zeit überwunden wird, andererseits aber ist die Über-

windung der Zeit eine Transzendenz, die durch ein Zusammensammeln erfolgt – und gerade nicht einfach durch bloßes Zurücklassen. Deshalb ist das Schweigen der Geige nicht nur das Schwingen des Tons, sondern auch das »Zugleich-sein« des Anfangs und des Endes »von jeher / Noch vor dem Anfang und noch nach dem Ende«. Deshalb sind jetzige und vergangene Zeit »gegenwärtig in künftiger Zeit / Und die künftige Zeit enthalten in der vergangenen«, aber eben nicht in dem Sinne, daß alle Zeit dadurch einfach nur »ewige Gegenwart« wäre. Eine »ewige Gegenwart« würde in Eliots Verständnis hier einfach eine Art »zeitlosen« Zustands bedeuten, einen Zustand ohne Zeit, losgelöst und unberührt von der Zeit, nicht einen, der die Zeit intensiv und vollkommen einschließt – immer schon. Aus einem solchen zeitlosen Zustand heraus könnte kaum widerrufen, d.h. erlöst werden, was innerhalb der Zeit vor sich gegangen ist; es könnte nur abgelegt, irgendwie zurückgestoßen werden.

Balthasars Theologie bietet uns einen explizit trinitarischen Zusammenhang, um diese Ewigkeit zu begreifen, die die Zeit in einer Weise einschließt, daß es ihr möglich ist, sie zu widerrufen und zu erlösen, und diesen ruhenden Punkt zu verstehen, dessen innere Bedeutung eher selbst ein Tanz ist, als dem Tanz entgegengesetzt. Balthasar folgt wiederum A. von Speyr, wenn er herausstellt, daß im trinitarischen Leben Gottes die »Uridee« der Zeit eingeschlossen ist. Die Gegenwart des Prozesses, in dem der Sohn ewig aus dem Vater gezeugt wird, ist ein »Immer-schon-gewesen-Sein«, das aber auch die ewige »Zu-kunft« vom Vater her in sich einschließt.[5] Die Gegenwart ist nicht ein bloßes *nunc stans*, in dem jede Erwartung und Erfüllung in Gott – und damit alles, was der Bewegung zugehörig ist – ausgeschlossen wäre. Im Gegenteil: diese sind in Gott ins Unendliche vertieft.[6]

Was Balthasar hier vertritt, wird in vielfacher Hinsicht bekräftigt: Da das göttliche Leben die Fülle des Lebens ist, ist es »völlige Ruhe«, aber diese Ruhe darf man sich nicht »starr« denken, sie ist »ewige Bewegtheit«.[7] Anstatt davon auszugehen, ein »Werden« in Gott gebe es nicht, ist vielmehr vom »Überwerden des innergöttlichen Geschehens« zu reden.[8] Wiederum ist das innergöttlichen Leben nicht etwa ewig dasselbe in einem Sinne, der immerwährende Langeweile implizieren würde. Vielmehr ist Gottes trinitarisches Leben »Lebendigkeit«, die durch Begriffe wie »immer neu« und »Überraschung« charakterisiert ist. In den Worten A. von Speyrs ist es eine »Kommunion der Überraschung« in dem Sinne einer endlosen »Über-Erfüllung«.[9]

---

5 Vgl. *Theodramatik* IV, a.a.O., S. 81. Siehe auch: *Endliche Zeit innerhalb Ewiger Zeit*, in: Ders., *Homo Creatus Est*. Einsiedeln 1986, S. 38-51, besonders S. 42-44.

6 Ebd.

7 *Theodramatik* IV, a.a.O., S. 67.

6 Ebd., S. 70.

9 Ebd., S. 69, Anm. 54.

Weiter in einer Weise, die, wie wir sehen werden, wichtig für das Problem der Kontemplation und der Aktion ist, zeigt Balthasar, wie der Begriff Gottes als *actus purus* erweitert werden kann: indem man ihn nämlich aus einer trinitarischen Perspektive heraus ausweitet, um den der »Passivität« einzuschließen. Dies geschieht in zweifacher Hinsicht: Zum einen schließt die aktive *actio* des Vaters die passive *actio* des Sohnes und des Heiligen Geistes ein. Zum anderen aber folgt aus der Gleichzeitigkeit dieser verschiedenen *actiones*, daß jede die Bedeutung der anderen notwendig bedingt. Die »aktive Aktion« des Vaters ist also durch die »passive« des Sohnes und des Heiligen Geistes bedingt – und umgekehrt. Aktivität und Passivität in Gott sind also immer schon verschieden wegen ihrer Beziehung zueinander: weder ist die Aktivität »ausschließlich« aktiv, noch ist die Passivität »ausschließlich« passiv. Im Gegenteil, »bloße Aktivität« nimmt einen inwendig gebenden Charakter an, während »bloße Passivität« einen inwendig rezeptiven Charakter erhält. Der Schlüssel zu all dem ist natürlich die Liebe, welche die Form der Trinität ausmacht. Balthasar faßt es so: Das Empfangen und das Geschehenlassen ist für den Begriff der absoluten Liebe ebenso wesentlich wie das Geben, das ohne das empfangende Geschehenlassen – und alles, was in der Liebe dazu gehört: die Selbstverdankung und Rückwendung zum Schenkenden – gar nicht zu geben vermöchte.[10]

Mit einem Wort also: In Balthasars trinitarischer Sicht sind die Charakteristika der Zeit, zu denen Erwartung, Erfüllung, Abwechslung, Überraschung – und die Bewegung, die diese implizieren – sowie Passivität gehören, nicht nur Negative, die in der Ewigkeit ausgeschlossen werden müssen. Sie sind vielmehr Positive, die eine unendliche Vertiefung und Intensivierung in der Ewigkeit erfahren. Balthasar faßt zusammen: »Gott hat Wechsel und Überraschun-

10 Vgl. ebd., S. 75. Für eine Diskussion von Aktivität und Passivität in Gott vgl. S. 74-80. Die Bedeutung dieser Diskussion für unser Thema wird offenbar in A. von Speyrs Punkt, daß »aktiver Vollzug und passives Vollziehen-Lassen« zusammen auch »die ursprüngliche Einheit von Aktion und Kontemplation« bilden (zitiert bei Balthasar, S. 79). – Das Gewicht und die Radikalität der Sicht Balthasars wird hier deutlich, wenn er ausdrücklich das Augenmerk auf ihre Konsequenz für unser Verständnis von Dualismen innerhalb der Schöpfung richtet: Akt und Potenz, Männlichkeit und Weiblichkeit, Aktion und Kontemplation (vgl. S. 77, siehe S. 77-80). Dieser Artikel befaßt sich nur mit dem letzten dieser Dualismen, aber es ist vielleicht wert hervorzuheben, daß Balthasars ausdrücklich trinitarischer Hintergrund zu einer neuerlichen Betrachtung des traditionellen, also aristotelischen, Verständnis von Handlung und Handlungsfähigkeit (Form und Substanz in ihrem ursprünglichen Sinn) oder wiederum des Weiblichen einlädt. Für Balthasar ist der Schlüssel, daß Aktivität – zumal Akt(ivität) und Passivität ihre erste Bedeutung nur in der Relation erlangen – immer und überall gebender Natur sein wird (passiv in der Aktivität, und daher voll Immanenz), während Passivität empfangend ist (also aktiv in der Passivität; folglich der Transzendenz zugewandt). Es versteht sich von selbst, daß dieses »immer und überall« im Sinne des Analogiebegriffes verstanden werden muß, den das Vierte Lateran-Konzil (1215) bestätigt hat und dem Balthasar folgt. Der wesentliche Punkt ist jedenfalls, »Handlungsfähigkeit« nicht nur einfach auf der Seite des Geschöpfes anzusiedeln und negativ zu belegen und das Weibliche nicht mit Passivität zu identifizieren, sondern mit (trinitarischer) Empfängnis. – Für die Entwicklung eines Thomistischen Verständnisses der sich schenkenden Natur Gottes, die mit dem hier skizzierten von Balthasar konsistent ist, vgl. K.L. Schmitz, The Gift: Creation. Milwaukee 1982.

gen« und also Werden und Bewegtheit und auch Passivität etc. »in die endliche Zeit eingelegt, damit sie ein Bild seiner unendlichen Zeit werde«.[11] Was in Gott existiert, ist nicht die Abwesenheit von Zeit – mit allen zugehörigen Attributen –, sondern das »Urbild« der Zeit.[12]

Wir sehen also, wie Balthasar in vielfacher Hinsicht Eliots Begriff von einer Ewigkeit, von der die Zeit umfaßt wird, bekräftigt. Wir sehen, wie auch Balthasar im Ruhepunkt den Tanz ansiedelt. Im folgenden steht das Umkehrverhältnis im Mittelpunkt der Erörterung: Wie findet die Bewegung des Tanzes selbst ihre Bedeutung im stillen Punkt?

Christologie: Ewigkeit in der Zeit

Wir beginnen wieder mit Texten von Eliot:

> Die Neugier des Menschen durchforscht Vergangenheit und Zukunft
> Und klammert sich an das Zeitliche. Jedoch den Punkt,
> Wo sich Zeitloses schneidet mit Zeit, zu erkennen,
> Ist eine Beschäftigung für Heilige –
> Nicht Beschäftigung nur, etwas, das gegeben
> Und genommen wird durch das Absterben eines ganzen Lebens
> In Liebe, Eifer, Selbstlosigkeit und Selbstentäußerung.
> Die meisten von uns kennen nur den einzelnen absichtslosen
> Augenblick in und außer der Zeit,
> (...)
> (...) Das sind nur Winke und Ahnungen,
> Winke, denen Ahnungen folgen; alles Weitere aber

---

11 H.U. von Balthasar, *Endliche*, a.a.O., S.43.

12 Es ist wichtig, daß Balthasars Position hier nicht als eine Polemik gegen das traditionelle Beharren auf der Unveränderlichkeit Gottes gelesen werden darf (vgl. beispielsweise *Theodramatik* II,1, a.a.O., S. 252-255), Es sollte aus dem Vorangegangenen klar sein, daß seine Intention nicht ist, diese Ansicht zurückzuweisen, sondern sie zu vertiefen. Balthasar bewegt sich von einem »monopolen« und »substantialistischen« Ansatz für das Verständnis Gottes zu einem ausdrücklich trinitarischen und »personalistischen« – und gerade in diesem Sinne kann er von »Theodramatik« sprechen. (Vgl. z.B. *Theodramatik* II,1, a.a.O., S. 9, wo er zwischen dem trinitarischen Gott des Dramas und dem veränderlichen »mythischen« Gott auf der einen Seite und dem unveränderlichen »philosophischen« Gott auf der anderen Seite unterscheidet. Siehe auch: *Jenseits*, a.a.O., S. 292 und 290, wo er den aktiven, aber bloß gedanken-vollen Gott Aristoteles, das »Sich-denken des Denkens«, von dem christlichen Gott der Liebe abgrenzt.) Es ist wesentlich zu sehen, daß Balthasar trotz allem nicht nur die sogenannten personalistischen Kategorien den eher ontologischen der Tradition gegenüberstellen will. Im Gegenteil, er will sie umwandeln: Es ist Balthasars Punkt, daß es gerade das Persönliche – die Liebe – ist, was die Grundbedeutung der Ontologie, des Seins, offenbart. Für eine Diskussion von Balthasars Position in der Frage der Unveränderlichkeit Gottes siehe G. O'Henlon, Does God Change? – H.U. von Balthasar on the Immutability of God, in: *The Irish Theological Quarterly* 53 (1987), 161-183.

Ist Gebet, Gehorsam, Selbstzucht, Denken und Tun.
Der halb erahnte Wink, die halb verstandene Gabe ist Inkarnation.
Hier wird die unmögliche Einheit
Der Sphären des Seins Ereignis.
Hier werden Vergangenes und Künftiges
Überwunden und ausgesöhnt.
(aus *Dry Salvages*, V)

Neugierige Menschen achten sorgfältig auf die Ereignisse, die sie umgeben. Solche Menschen aber treiben immer nur an der Oberfläche von Vergangenheit und Zukunft. Es ist nur der Heilige, der tatsächlich die Ereignisse der Geschichte durchdringt, und bei diesem seinem Tun handelt es sich wieder um ein Paradox: Um nämlich dem Augenblick in der Zeit wirklich gerecht zu werden, muß man sich der Dimension des Ewigen in der Zeit bewußt sein. Wie nun erlangt man dieses Bewußtsein? – Nur »durch das Absterben eines ganzen Lebens / In Liebe, Eifer, Selbstlosigkeit und Selbstentäußerung«.

Auf diese Weise finden wir »die unmögliche Einheit / Der Spähren des Seins«: Ewigkeit tritt in die Zeit nur durch das leidende Geschehenlassen bis zum Tode. Hierin besteht die Bedeutung der Inkarnation; es ist die Inkarnation, dieses Leben-zum-Tode, das die Zeit mit Bedeutung füllt und die Vergangenheit mit der Zukunft versöhnt.

Aspekte dieses Themas werden von Eliot wiederholt und in immer neuer Weise aufgenommen:

Ich sagte zu meiner Seele: sei still (...)
Warte ohne zu denken, denn zum Denken bist du nicht reif,
Dann wird das Dunkel das Licht sein und die Stille der Tanz.
Geraune fließenden Wassers, Wetterleuchten im Winter,
Der ungesehne Thymian, und die Walderdbeere –
Das Lachen im Garten, seeliger Widerhall – all dies
Nicht verloren, aber fordernd, ein Zuspitzen auf die Pein
Von Tod und Geburt.
(aus *East Coker*, III)

»Ich sagte zu meiner Seele: sei still«: nur in der Stille, die dem Leiden zugehörig ist (»Passivität«), kann man die Wahrheit des Tanzes – die der Aktivität oder der Bewegung – erreichen, die für die Zeit charakteristisch ist. Die Dunkelheit dieses Ruhepunktes ist sein Licht in genau demselben Sinne, in dem seine »Passivität« seine Aktivität ist. Das Denken hat den falschen Gegenstand, insoweit es in der Zeit eingebunden bleibt und deshalb noch nicht bis zur Stille der Ewigkeit gelitten hat.

Aber wiederum ist die Stille der Ewigkeit eine Stille, die von jeher in die

Aktivität ausgebrochen, ja Fleisch geworden ist. Und in diesem Sinne ist die Stille von jeher ausgerichtet auf das »Lachen im Garten« und den »seelige(n) Widerhall«, und sie ist stets bereit, sich in diese hinein zu öffnen. Sie dürfen niemals vernachlässigt werden oder verloren gehen, und wir sind in besonderer Weise auf sie angewiesen: ihre wahre Bedeutung kann nur im Paradox hervorgebracht werden, nämlich durch das reinigende Leiden bis zum Tode, in der »Pein von Tod und Geburt«.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß man im Sinne Eliots nur durch Ent*sagung* in die Zeit einzudringen vermag – die Ent*sagung*, die, wie wir gleich sehen werden, ihre Bedeutung von der Ver*kündigung* nimmt –; wir leiden unseren Weg in die ewigen Tiefen der Zeit.

Aber wir wollen fortfahren:

Heimat ist das wovon man ausgeht. Wenn wir älter werden,
Wird die Welt immer fremder, verworrener das Gefüge
Von Totem und Lebendem. Nicht der gesteigerte
Augenblick, losgelöst, frei von Gewesnem und Künftigem,
Sondern das ganze Leben, glühend in jedem Augenblick
(...)
Liebe ist noch am ehesten echt,
Wenn das Hier und Jetzt einem nichts mehr ausmachen.
Alte Männer müßten stets Kundschafter sein,
Hier und dort sind einerlei.
Wir müssen still sein und dennoch vorangehen,
Mit vertiefter Empfindung
Zu neuer Vermählung, tieferer Vereinigung,
Durch kaltes Dunkel, trostlose Verödung,
Brausen der Wellen, Heulen des Winds, wüste Gewässer,
Wo Sturmvögel streichen. In meinem Ende ist mein Anfang.
(aus *East Coker*, V)

Niemals nimmt es ein Ende, das tonlose Klagen,
Ohne Ende ist das Welken der verwelkten Blumen,
Die Regung des schmerzlosen, reglosen Schmerzes,
Das Driften des Meers und der driftenden Wracks,
Das Gebet des Gerippes zum Tod, seinem Gott. Nur im eben noch betbaren
Gebet der einmaligen Verkündigung.
(aus *Dry Salvages*, II)

(...) Du bist nicht hier,
Um zu bewahrheiten, dich zu unterrichten, deiner Neugier zu frönen
Oder Bericht abzustatten. Du bist hier um zu knien,

Wo Gebet einst gültig war. Und Gebet ist weit mehr
Als eine Anordnung von Worten, als die wache Beschäftigung
Des betenden Bewußtseins, oder der Klang der betenden Stimme.
Wofür die Gestorbenen keine Worte fanden, solange sie lebten,
Das können sie dir sagen, da sie tot sind. Die Toten sprechen
Mit feurigen Zungen jenseits der Lebenden Sprache.
Hier ist der Schnittpunkt des zeitlosen Augenblicks,
Ist England und nirgends. Niemals und immer.
(aus *Little Gidding*, I)

(...) Sinn der Erinnerung
Ist die Befreiung – nicht ein Abnehmen der Liebe, sondern
Ein Erweitern über das Begehren hinaus, und so die Befreiung
Vom Künftigen wie vom Vergangenen. Liebe zum Vaterland
Beginnt als Neigung zum eignen Wirkungskreise, bis mählich
Das Wirken nicht mehr so arg wichtig scheint,
Wenn auch nie gleichgültig. Geschichte kann
Knechten oder befreien. Sieh, nun verschwinden
Gesichter und Gegenden mit dem Ich, das sie nach Kräften geliebt,
Um berühmt zu werden, verklärt in einem anderen Gefüge.
(aus *Little Gidding*, III)

Doch wer ersann die Marter? Liebe.
Liebe ist der nicht vertraute Name,
Hinter dem die Hand sich birgt,
Die das Flammenhemd gewirkt,
Das Menschenmacht nicht abtun kann.
Wir können einzig atmen, uns erneuern,
Verzehrt von diesem oder jenem Feuer.
(aus *Little Gidding*, IV)

(...) Ein Volk ohne Geschichte
Ist nicht erlöst aus der Zeit, denn die Geschichte ist ein Gefüge
Aus zeitlosen Momenten.
(aus *Little Gidding*, V)

Wir sehen wie Eliots Paradox in der Zustimmung wurzelt. Negation – das Negative – deutet immer auf einen Trennungsprozeß und eigentlich ein Leiden hin, welches die Zustimmung immer tiefer und umfassender werden läßt. »In meinem Ende ist mein Anfang«: Ewigkeit ist von Anfang an da, aber dennoch bedarf es des Leidens um hineinzugelangen. Es gibt »das ganze Leben, glühend in jedem Augenblick«, eher noch, dies ist, was das Leben sein sollte,

doch dies kann nur durch eine Stille geschehen, die still ist und dennoch vorangeht, mit vertiefter Empfindung zu tieferer Vereinigung. Nicht durch Bewegung außerhalb des Augenblicks ist die Bedeutung des Lebens zu finden, sondern durch ein »Glühen« in den Augenblick hinein. Und doch, wie man in den Augenblick »hineinglüht«, stellt man fest, daß er immer fremder wird und das »Hier und Jetzt« immer weniger wichtig: nie jedoch in dem Sinne, daß man dem Augenblick gegenüber einfach gleichgültig ist.

»Niemals nimmt es ein Ende, (...) Die Regung des schmerzlosen, reglosen Schmerzes«: Die ewige Wiederkehr des Schmerzes verliert sich in Taubheit und wird nicht mehr wahrgenommen. Die Bedeutung des Schmerzes erfaßt man nur durch Leiden, durch das Geschehenlassen der Verkündigung (oder durch die Ent*sagung*, die Entselbstigung angesichts der Ver*kündigung* des Anderen).

»Du bist nicht hier, / Um zu bewahrheiten, dich zu unterrichten, deiner Neugier zu frönen / Oder Bericht abzustatten. Du bist hier um zu knien«: Die Wahrheit der Zeit zeigt sich nicht, wenn man sich nach außen wendet, um zu kontrollieren, zu beherrschen oder sich zu befriedigen, sie zeigt sich, wenn man sich von innen her in Gehorsam und Ergebenheit öffnet. Nur in Demut und im Gebet gewahrt man den Schnittpunkt des zeitlosen Augenblicks, gewahrt man also die Wahrheit der Zeit, die in England ist und nirgends, niemals und immer.

»Sinn der Erinnerung / Ist die Befreiung – nicht ein Abnehmen der Liebe, sondern / Ein Erweitern über das Begehren hinaus«: Befreiung von etwas ist niemals Gleichgültigkeit dieser Sache gegenüber. Sie ist Verklärung. Sie ist ein leidender Zugang auf dem Wege der verändernden Erneuerung. Was man Loslösung nennt, ist – im Gegenteil – reinste Zuwendung. »Doch wer ersann die Marter? Liebe.« »Wir können einzig atmen, uns erneuern, / Verzehrt von diesem oder jenem Feuer.« Das »Flammenhemd«, das uns in unserer zeitlichen Existenz gegeben ist, muß – nolens volens – erlitten werden: Und nur das Leiden, das mit der Liebe einhergeht, hat erlösende Wirkung. Nur das Sterben, in das man vollkommen eingeht, öffnet sich in das Feuer, welches das (ewige) Leben ist. Jenes aber, gegen das man sich wehrt, öffnet sich in das Feuer des (ewigen) Todes.

»Ein Volk ohne Geschichte / Ist nicht erlöst aus der Zeit, denn die Geschichte ist ein Gefüge / Aus zeitlosen Momenten.« Unnachgiebig wieder das Paradox: Jene, die nicht in die Geschichte eingedrungen sind, also in das Gefüge aus zeitlosen – stillen und dennoch vorangehenden – Momenten, in denen die Grundbedeutung der Geschichte liegt, jene können niemals von der Zeit befreit werden. Sie bleiben immer an die Oberfläche gefesselt, immer außerhalb der Geschichte.

Wenden wir uns wieder Balthasar zu, so sehen wir, wie seine Christologie die Vision Eliots untermauert. Thomas von Aquin folgend bekräftigt Balthasar,

daß die Sendung (*missio*) des Sohnes in die Welt nur die Fortsetzung seines ewigen Hervorgangs (*processio*) aus dem Vater ist.[13] Der Sohn also, indem er Fleisch und Zeitlichkeit annimmt, läßt die Ewigkeit nicht hinter sich zurück.[14] Im Gegenteil, Jesus offenbart in jedem Augenblick – und gerade in der Zeit – die Ewigkeit.

Auf den Punkt gebracht, heißt das: Die innerste Bedeutung der Zeitlichkeit ist eben in ihrer Beziehung zur Ewigkeit zu finden, in der Beziehung der Liebe, die vom Vater kommt und zum Vater hingeht, denn dies ist genau, was Jesus ist. Das Leben Jesu beginnt in seiner Bereitschaft für das Handeln Gottes, die ihre Vollendung in seiner Passion findet, und all dies gibt seiner Aktivität ihre Form. Jesu *fiat* macht die Bedeutung seiner Aktion, seines Leiden-zum-Tode, möglich, ist eigentlich schon ihr Anfang.[15] Es wird hiermit deutlich, daß Bereitschaft in ihrem Wesen der äußersten Aktivität zugeordnet ist; sie führt zu einem Tod, aus dem heraus – und allein aus dem heraus – die Fülle des Lebens entsteht. Jesu Leben ist ein Leiden der Ewigkeit in die Zeit hinein, auf daß die Zeit sich selbst in die Ewigkeit transzendiere, und somit erlöst werde. Es ist die Passion Jesu, in der wir den stillsten Punkt finden, der doch der vollkommenste Tanz, den dunkelsten Punkt, der doch das größte Licht ist.

Die Verbindung zu Eliot wird hier offensichtlich. Die Zeitlichkeit der Schöpfungsordnung ist nicht leer: sie ist voll. Eher noch, sie wird gefüllt durch die Liebe, deren Aktivität ihre Form in der Kontemplation hat, in der Bereitschaft, deren Ende das Leiden ist. Es ist vor allem Marias Bereitschaft bei der Verkündigung, welche der Zeit und Aktion in der Schöpfung ihre erste und tiefste Form gibt.[16] Wiederum sind es Gebet und Gehorsam.[17] In letzter Konsequenz ist es das Martyrium: das Zeugnis, von und für Gott zu sein (in, mit und für Jesus), im äußersten Fall bis zum Tode.[18]

Das Paradox des kontemplativ-aktiven Lebens

Zu Beginn dieses Artikels ist auf die Unangemessenheit einer kontemplativen Einstellung, die nicht innerlich der Aktion zugeordnet ist, sowie umgekehrt

---

13 H.U. von Balthasar, *Endliche*, a.a.O., S. 44; vgl. auch *Theodramatik* IV, a.a.O., S. 53-57.

14 H.U. von Balthasar, *Endliche*, a.a.O., S. 44; vgl. aber auch Ders., *Jenseits*, a.a.O., S. 292-294.

15 Vgl. H.U. von Balthasar, *Aktion*, a.a.O., S. 254-255; Ders., *Jenseits*, a.a.O., S. 293ff.

16 Vgl. H.U. von Balthasar, *Aktion*, a.a.O., S. 255-257; Ders., *Jenseits*, a.a.O., S. 294, 296, 297; sowie Ders., *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln 1963, S. 83ff.

17 Vgl. etwa *Theodramatik* IV, a.a.O., S. 83-86, wo Balthasar zeigt, wie Gehorsam und Gebet bereits in der Trinität angelegt sind und wirken.

18 Vgl. beispielsweise H.U. von Balthasar, *Wer ist ein Christ*. Einsiedeln 1965, Kapitel III, sowie Ders., *Cordula oder der Ernstfall*. Einsiedeln 1966.

auf die einer Aktion, welche nicht aus der Kontemplation heraus erwächst, hingewiesen worden. Dieser Begriff der Unangemessenheit sollte nun im Lichte des trinitarischen und christologischen Verständnisses von Ewigkeit und Zeit klarer geworden sein. Die wahre Bedeutung von Kontemplation und Aktion, durch den Gott Jesu Christi und in ihm offenbart, besteht von Anfang an nur in der Beziehung dieser beiden zueinander: in der Beziehung der Liebe. Kontemplation findet ihre wahre Bedeutung nur, insofern die für sie charakteristische Bereitschaft zu empfangen sich in das Leiden der vollkommenen Selbsthingabe entfaltet. Umgekehrt ist es, in der Form des Paradoxes, dasselbe Leiden der Selbsthingabe, das die wahre Bedeutung der Aktion ausmacht. Mit einem Wort: Kontemplation nimmt die ihr eigentümliche Form nur an, wenn sie gleichzeitig gebend ist; Aktion die ihre nur, wenn sie vorher empfangend geworden ist. Beide schließlich werden in radikaler Weise offenbar in der Liebe Jesu Christi und durch sie.

Vor diesem Hintergrund nun ist die Begrenztheit aller der zu Beginn angesprochenen dualistischen Auffassungen des Verhältnisses von Kontemplation und Aktion zumindest prinzipiell begreiflich. Ein ausreichend tiefes Verständnis von der gebenden Natur der Kontemplation oder von der empfangenden der Aktion gibt es weder in der »griechischen« noch in der »östlichen« Version, aber auch nicht in der »modernen«. Da in diesem Artikel das Hauptaugenmerk auf unserer derzeitigen Situation liegen soll, will ich mich abschließend auf eine Kommentierung dieser letzteren Auffassung beschränken.

Wie zu Beginn bemerkt, wird unsere Zeit beherrscht vom Primat der Aktion unter Vernachlässigung der Kontemplation, und diese unseren modernen Kulturzusammenhang beherrschende Auffassung setzt einen Dualismus voraus, der dem Reduktionismus den Weg bereitet. Das Ergebnis ist ein zweifaches: Die Aktion, nunmehr ohne die (ihr Tiefe gebende) Dimension der Bereitschaft, nimmt unausweichlich die Form eines extrovertierten und oberflächlichen Tuns und Machens an; die Kontemplation, ohne (»fruchtbares«) Hingeben, jene des unfruchtbaren »Theoretisierens« oder »Anschauens«.[19]

Die Bedeutung eines Theoretisierens, das unfruchtbar oder leer geworden ist, läßt sich vielleicht wiederum am besten an den lebendigen Bildern Eliots zeigen:

Dies ist der Ort der Entfremdung.
Vorangegangene und nachfolgende Zeit
Im Dämmerlicht; nicht Tageshelle,

19 Zum Thema »Fruchtbarkeit« im Zusammenhang mit Kontemplation siehe H.U. von Balthasar, *Aktion*, a.a.O., S. 257-259. – Man könnte hier auch sagen, daß die Aktion, insofern Aktion und Kontemplation voneinander geschieden oder auch bloß äußerlich aufeinander bezogen sind, dazu neigt, »voluntaristisch« oder »moralistisch«, die Kontemplation »intellektualistisch« zu werden. Balthasar befaßt sich in dem angeführten Artikel hauptsächlich mit dem letzteren Problem.

Die alle Form in klare Ruhe taucht
Und Schatten in ein flüchtig Schönsein wandelt,
Mit langsam stetem Kreisen Dauer vortäuscht –
Auch nicht das Dunkel, das die Seele läutert,
Die Sinnlichkeit entleerend durch Entzug,
Die Liebe reinigend vom Zeitlichen.
Nicht Fülle hier noch Leere. Nur ein Flackern
Über die zeitgepeinigten Gesichter
Von der Zerstreuung durch Zerstreuung abgelenkt,
Flüchtiger Einfälle voll, bar jedes Sinns,
Gedunsene Trägheit ohne Kraft der Sammlung –
Menschen und Fetzten Papier, vom kalten Wind zerstoben,
Der vor und nach der Zeit wehte und weht,
Luft, von kranken Lungen ein- und ausgeatmet
Vorangegangene und nachfolgende Zeit
(aus *Burnt Norton*, III)

Oder, in der Untergrundbahn, wenn im Tunnel zwischen Stationen der Zug
Zu lange anhält, wenn das Gespräch beginnt und langsam versickert,
Und du siehst hinter jedem Gesicht das Wachsen der inneren Leere,
Die nichts hinterläßt als die Angst vor dem Versagen des Denkens –
Oder, in leichter Narkose, wenn man bewußt ist doch in dem Bewußtsein
des Nichts –
(aus *East Coker*, III)

Es ist an dieser Stelle nicht nötig, sich bei einer ausführlichen Kommentierung dieser Passagen aufzuhalten. Theorie, Kontemplation, Innerlichkeit werden Leere oder Langeweile für den, dessen Zeit nicht mit Ewigkeit gefüllt wurde: die Form seines Lebens ist nicht in klare Ruhe getaucht. Und diese klare Ruhe kann wiederum nur durch die verändernde Wirkung der Liebe hervorgebracht werden und somit durch das »Dunkel, das die Seele läutert, / Die Sinnlichkeit entleerend durch Entzug, / Die Liebe reinigend vom Zeitlichen.« Sonst bleibt man nur hingeworfen, ausgestreckt zwischen einzelnen Punkten der Zeit, immer an der Oberfläche, ohne daß man jemals tiefer eindringt, denn man findet keinen Weg hinein ohne das Leiden. So bleibt man nur mit der »Angst vor dem Versagen des Denkens«, »bewußt (...) doch in dem Bewußtsein des Nichts«. (Man mag hinzufügen, daß dieses »Nichts« sowohl für die Leere der Oberfläche in der »Moderne«, als auch für die der Tiefe in der »Postmoderne« stehen kann.)

Abschließend bleibt noch darauf hinzuweisen, wie die Leere der Kontemplation sich nach außen in eine Härte der Aktion verkehrt. Balthasar charakterisiert die Seele unserer Zeit als die *anima technica vacua*. Diese Formulie-

rung paßt sich genau in unseren Zusammenhang ein: die Aktion einer Seele bar des Kontemplativen nimmt die Form einer Maschine an.[20] Die Aktion einer solchen Seele, eben weil ihr das kontemplative Verständnis des anderen abgeht, nimmt die Wesenszüge des »Externen« und »Extrovertierten« an. Die Aktion wird zu einer, die einfach nicht mehr wirklich empfänglich für den anderen ist, den anderen nicht mehr sein läßt, nicht mehr darauf ausgerichtet ist, den anderen zu erleiden.

Das Resultat kann man in dem Begriff des »Instrumentalismus« zusammenfassen: der (oder das!) andere, nur mehr der »Außenseiter«, wird so zu einem Instrument zur Kontrolle und zur Manipulation im Interesse des (leeren) Selbst. Hier nun ist die Verbindung zwischen solchen Aktionsmustern der westlichen Kultur wie dem Konsum, dem Pragmatismus und der offiziellen Duldung der Abtreibung. Hier ist die Verbindung zwischen der Genußsucht (z.B. der Promiskuität) und der Gewalt (z.B. der Vernachlässigung – bis hin zur Beseitigung – der Ungeborenen, der Alten, der Sterbenden). Diese Verbindung ist abermals das Fehlen einer tatsächlichen theoretischen Beschäftigung mit dem anderen: einer Beziehung, die in erster Linie zum anderen und für den anderen besteht.[21]

Hiermit kehren wir zurück zu unserer anfänglichen Behauptung: wahre Kontemplation und wahre Aktion können nur zusammen auftreten. Vielleicht sehen wir mit der Hilfe Eliots und Balthasars nun deutlicher, was dies für unsere westlich-liberale Auffassung von Theorie und Praxis bedeutet. Die Leere eines liberalen Begriffes von Theorie geht in der oben ausgeführten Weise einher mit einer Härte der Aktion. Diese Leere und Härte begegnen einander auf der Oberfläche, nämlich in ihrer gemeinsamen Oberflächlichkeit. Dieser Artikel wollte zeigen, daß die wahre Dimension dieser Oberflächlichkeit nur aus dem leidenden *fiat* gesehen werden kann, dessen Form in der Liebe Jesu Christi besteht.

---

20 Vgl. H.U. von Balthasar, *Epilog*. Einsiedeln/Trier 1987, S. 8.

21 Vgl. im Zusammenhang mit diesen letzten Absätzen die Auffassung Balthasars: »Wo aber dieses Verhältnis (von Natur und Gnade) (...) zerrissen wird [es ist hier die Rede von der Natur, die nicht durch das *fiat* Christi, Marias, der Kirche geformt ist], dort wird das weltliche Sein notwendig unter das Vorzeichen des je größten ›Wissens‹ gestellt und damit die immanenten Liebeskräfte der Welt von Wissenschaft, Technik, Kybernetik überwältigt und erstickt. Es entsteht eine Welt ohne Frauen, ohne Kinder, ohne Ehrfurcht vor der Armuts- und Demutsgestalt der Liebe, eine Welt, in der alles auf Rendite und Machtgewinnung hin angeschaut, alles Interesselose aber und Umsonstige und Vergebliche verachtet, verfolgt und ausgelöscht, und sogar der Kunst Maske und Gesicht der Technik aufgestülpt wird«; Ders., *Glaubhaft ist nur Liebe*, a.a.O., S. 94.

Kirchlichkeit und Moraltheologie

Anregungen zu einer Re-dimensionierung der Moral

Von Livio Melina

1. Voraussetzungen

Die Moraltheologie ist jener Bereich des theologischen Wissens, in dem sich die Spannung zwischen Lehramt und Theologie vielleicht in ihrer schärfsten Form gezeigt hat. Die Forderung nach Autonomie der moralischen Vernunft in bezug auf jede äußere Autorität wird als unverzichtbare Bedingung der ethischen Dimension des Handelns angesehen, insofern die Autonomie der unersetzbare Garant der Interiorität und Universalität sowie die Brücke zur Vielfältigkeit der Umstände ist, in denen das Handeln sich vollzieht. Viele moderne moraltheologische Kontrapositionen (z.B. zwischen Autonomieanspruch und theologischen Elementen, die vom sogenannten Proprium Christianum herrühren; zwischen der Universalität der praktischen Vernunft und der vorausgesetzten Limitiertheit der Glaubensethik; zwischen theologischem Nachdenken und Autorität des Lehramtes; zwischen persönlichem Gewissen und Lehre der Kirche) scheinen als ihren gemeinsamen Nenner einen Extrinsezismus des Glaubens bezüglich der Moral vorauszusetzen, der von einer teilweisen Verkennung des theologischen Fundamentes der Moral abhängt und von einer Vernachlässigung des Problembereiches, wie die christliche Moral im paulinischen »neuen Menschen« begründet ist. Die notwendige Aufgabe besteht also in einer theologischen Wiederverknüpfung der Moraltheologie mit der Christologie, mit der theologischen Anthropologie und mit der Ekklesiologie.[1]

Der bewußt provokative Untertitel dieses Beitrages möchte zunächst eine solche Aufgabe der theologischen Re-dimensionierung der Moral anregen. Es handelt sich darum, den authentischen theologischen Ort der Moral wiederzuentdecken, innerhalb dessen sich das ethische Handeln des Christen wie in einem Haus einordnet, und somit einige theologische Reflexionen über das ethische Handeln des Christen anzustellen. Fehlt dieses theologische *ubi consistam*, verfehlt das Handeln des Christen den ihm zukommenden Ort und wird mehr und mehr zu einem dem Glauben äußerlichen und fremden Anhängsel oder gar zum Glaubensersatz, der sich durch den der Praxis gewährten Vorrang so sehr aufbläht, daß er den Glauben ganz und gar in sich aufsaugt. Die Moraltheologie gerät in Gefahr, sich in eine theologische Ethik zu verwandeln, in der letztlich nur die praktische Vernunft entscheidend ist bzw. in eine mutmaßliche Theologie der

1 Vgl. H.U. von Balthasar, Neun Sätze zur Christlichen Ethik, in: J. Kard. Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral. Einsiedeln ^{3}1981, S. 67-93; I. Biffi, Integralità cristiana e fondazione morale, in: *La Scuola Cattolica* 115 (1987), S. 570-590; G. Chantraine/A. Scola, L'évenement Christ et la vie morale, in: *Anthropotes* 1 (1987), S. 5-23; A. Scola, Christologie et morale, in: *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987), S. 382-410.

historischen Praxis der Befreiung, in welcher die theologischen Inhalte der Offenbarung für das Handeln nur einen symbolischen Sinn haben, und das Kriterum der Wirksamkeit jenes der moralischen Wahrheit ersetzt.

Es sei im übrigen klargestellt, daß Re-dimensionierung mit einer Relativierung der Moral[2] nichts zu tun hat, sondern vielmehr mit ihrer theologischen Neufundierung im eigentlichen Sinn. Wir sind überzeugt, daß nur dieser Weg es erlaubt, die beiden Extreme der Relativierung und der Verabsolutierung und auch die Untiefen, die zu einer reinen theologisch inspirierten Vernunftethik führen, zu vermeiden.

Angesichts des Umfangs der umrissenen Aufgabe ist dieser Beitrag in seinem Objekt und Anspruch bewußt eingeschränkt. Es handelt sich hier allein um Anregungen, welche Hinweise auf die konstitutiv ekklesiologische Dimension des moralischen Handelns des Christen und ihre Bedeutung für die theologisch-moralische Reflexion sein wollen. Wir glauben, so einen Weg zu weisen, der beitragen kann, die Aporien zu überwinden, in denen die heutige Diskussion festgefahren ist und auf die wir oben bereits Bezug genommen haben. Dieser Beitrag entspricht im übrigen einer der charakteristischsten Intuitionen des Gründers der Bewegung *Communione e Liberazione*, nämlich die Kirche als »Ort der Moralität«[3] zu sehen. Das Problem wird hier nicht in der Perspektive des Verhältnisses zwischen Ekklesiologie und Moraltheologie (d.h. in der Perspektive des Zusammenhanges zwischen zwei theologischen Traktaten) angegangen, sondern eher in der Würdigung der ekklesialen Dimension des moralischen Handelns des Christen.

2. *Die historischen Wurzeln einer Krise*

Bevor wir die eigentliche Frage angehen, ist es angebracht, einen kurzen historischen Überblick vorauszuschicken, um die Wurzeln des Problems und die wichtigsten Lösungsvorschläge auf moraltheologischer Ebene zu sichten. Wir gehen im wesentlichen von zwei neueren Studien zum Thema aus: der umfangreicheren und gut dokumentierten – allerdings auf den deutschen Raum beschränkten – von Herbert Schlögel und der kürzeren von Giuseppe Ruggieri.[4]

Das Verständnis der Kernbegriffe des aktuellen ethischen Problems kann nur unter Rückgriff auf den historischen Prozeß, welcher ihre Gestalt geprägt hat, erlangt werden. Auch wenn Nietzsche dafür der beredteste Zeuge ist, gründen die Wurzeln des Problems in der Trennung von Religionsethik und Metaphysik, die sich im 16. Jahrhun-

---

2 Gewiß nicht im Sinne von z.B. J. Blank, Evangelium und Gesetz. Zur theologischen Relativierung und Begründung ethischer Normen, in: *Diakonia* 5 (1974), S. 363-375, der, indem er die Modelltheorie Adornos auf das neutestamentliche Ethos anwendet, zum Schluß kommt, daß die moralischen Direktiven Jesu nur indikativ (ethische Weisungen) und nicht letztverbindlich seien. Zu einem Überblick über die neutestamentliche Ethik vgl. G. Segalla, L'etica di Gesú da Dodd a Dillmann (1951-1984), in: *Theologia* 1 (1986), S. 24-67, und seine neuere und vertiefte Behandlung des Themas in: Ders., Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento. Problemi e storia. Brescia 1989.

3 L. Giussani, La Chiesa come luogo di moralità, in: *Strumento per un lavoro teologico Communio* Nr. 34 (1977), S. 13-18; Ders., Moralità: memoria e desiderio. Mailand 1980.

4 H. Schlögel, Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende. Mainz 1981; G. Ruggieri, Ecclesiologia ed etica, in: *Cristianèsimo nella Storia* 9 (1988), S. 1-22.

dert ereignet hat. Wolfhart Pannenberg beschreibt diese epochale Wende folgendermaßen: »Die Auffassung, daß das Ethische sich durch seine allgemeinmenschliche Evidenz unterscheide von der der Privatsphäre überlassenen religiösen Frage, ist für die frühe Neuzeit charakteristisch gewesen, als man angesichts der unabänderlich gewordenen konfessionellen Spaltung einen neuen Boden für das Zusamenleben der Menschen suchte und ihn in den ethischen Grundeinsichten zu finden glaubte.«[5] Nachdem die Religionskriege, letztes Ergebnis der Auflösung der mittelalterlichen Christenheit, den Glauben als Quelle von Partikularismus und Trennung hingestellt hatten, wandte sich der Intellektuelle des aufsteigenden modernen Europas mit Vertrauen hin zur Vernunft als Instrument, um eine universale Ethik des menschlichen Zusammenlebens »etsi Deus non daretur«[6] zu begründen.

Zwischen dem Ende des 17. Jahrhundert und dem Beginn des 18. Jahrhundert entwikkelt sich im Innern der Christenheit und besonders des Protestantismus, mit beträchtlichem Einfluß auf den katholischen Raum, die Strömung des Pietismus. Einer theoretischen und rationalistischen Konzeption Gottes, einem verkopften und fernen Dogma setzt der Pietismus die Unmittelbarkeit der religösen Erfahrung und die Mystik der praktischen Frömmigkeit entgegen. Das Ideal des Christentums wird mehr und mehr als Ideal der moralischen Vervollkommnung unter individualistischem Blickwinkel verstanden und gelebt, unabhängig von der dogmatischen Wahrheit, die ihre Relevanz für das Leben weitgehend eingebüßt hat. Der Ausgang dieser Entwicklung ist noch einmal die Trennung von Moral und Dogma und die sogar innerkirchliche Behauptung eines gleichrangigen Primats der Moral, die als individuelle Tadellosigkeit des menschlichen Sich-Benehmens verstanden wird.

Man hat diesbezüglich und nicht ohne Grund von einer progressiven Zersetzung der Kirche wegen der Moral und auch von ekklesiologischer Häresie sprechen können, insofern das Heil auf das individuelle Ethos im Dienst an der sozialen Nützlichkeit reduziert wird, während Dogma und Liturgie soweit gewürdigt werden, als sie dieser Zielsetzung zweckdienlich sind.[7] So wird es möglich, das Christentum als einfachen logischen Humanismus zu betrachten, in dem sich die christliche Substanz auf das reduziert, was ›wahrhaft‹ menschlich ist. Ist die Liebe einmal zum abstrakten Prinzip reduziert, so wird das Evangelium »zu einer Gnosis, aus der man, unter Hinterlassung einer historischen Schale, einen bleibenden moralischen Kern herausschälen kann«.[8]

In diesem Umfeld der fortschreitenden Emanzipation der Ethik der abendländischen Gesellschaft von der religiösen Vormundschaft entwickelt sich die antimodernistische katholische Apologetik, welche die Bedingung der Möglichkeit einer authentischen

---

5 W. Pannenberg, Die Krise des Ethischen und die Theologie. Antwort an Gerhard Ebeling, in: Ders., Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze. Göttingen 1977, S. 60.

6 Vgl. H. Grotius, *De jure belli ac pacis*, Prolegommenon 11 (1646): »etiamsi daremus non esse Deum.« Diese Position wird zum Angriff gegen die ganze christliche Tradition ausgeweitet in P. Bayle, *Kometenschrift* (1682), wo die Identifikation von Atheismus mit Immorabilität abgelehnt wird und zum ersten Mal ein geordnetes ziviles Zusammenleben von Atheisten für möglich gehalten wird.

7 Vgl. Ch. Yannaras, La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente. Bologna 1984 (Originalausgabe Athen 1979), Kap. VIII: »Il pietismo, un'eresia ecclesiologica«, S. 119-138.

8 So H.U. von Balthasar, Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister. Einsiedeln [4]1978, S. 50.

Moral nur im Katholizismus gegeben sieht, weil nur dieser sie durch die Autorität seines Lehramtes von Fehlern bewahren kann. Ohne diesen Bezug auf die Autorität, welcher eine spezifische Kompetenz auch in der natürlichen Ordnung gegeben ist, wäre eine Krise der sich selbst überlassenen menschlichen Ethik, die unfähig wäre, das bürgerliche Zusammenleben zu sichern, unvermeidlich.

Die klassischen Handbücher der Moraltheologie (wenigstens bis 1930) thematisieren die Bedeutung der Kirche für das moralische Handeln nur in dieser eher extrinsezistischen Weise. Sie identifizieren die ekklesiologische Frage mit dem zwar entscheidenden, aber eingeschränkten Element der autoritären Instanz des Lehramtes bezüglich des Lebens des einzelnen. So bewegt man sich innerhalb des vorherrschend juridischen und unangefochtenen Rahmens der Darstellung des Gesetzes im Dienst einer Moral für Beichtväter.

Eine wichtige Erneuerung bringt die Tendenz, die ab 1930 bis zum Zweiten Vatikanum auf eine theologischere Grundlegung der Handbücher hinarbeitet (F. Tillmann, E. Mersch, G. Gillemann). Man sucht eine organische Verbindung zwischen der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und der Moral zu schaffen, indem man einen Schlüsselgedanken herausarbeitet (Nachfolge, Liebe, Corpus mysticum), um das moralische Leben des Christen umfassend zu beschreiben und es von der verwirrenden Vielheit einer zu juridischen Kasuistik befreit. Auch wenn die Ekklesiologie nicht speziell zum Thema gemacht wird (außer im Werk von Mersch), eröffnet die bevorzugte Auffassung der Kirche als mystischer Leib Christi im Vergleich zur vorhergehenden Konzeption, welche die Kirche mit der autoritativen Funktion des Lehramtes identifizierte, neue Perspektiven. Besonders bedeutsam ist die Auffassung der Kirche als »Quasi-Sakrament« (B. Häring) und die Würdigung des »gläubig sittlichen Gesamtbewußtseins« ihrer Glieder in seiner theologischen Bedeutung für die Formulierung des moralischen Urteils (R.Hofmann, R. Egenter).

Das Zweite Vatikanum rezipiert eher die wichtigsten Ergebnisse der ihm vorausgehenden Überlegungen, als daß es eine neue Phase einleitet. In der Tat erscheinen die Aussichten auf eine stärkere biblische und christologische Verwurzelung der Moral, also auf ihre positivere Grundlage, die entspringt aus »der Pflicht, Frucht zu bringen in der Liebe für das Leben der Welt« (OT 16), wenn zwar auch bekräftigt, so doch noch weitgehend vernachlässigt und eher marginal im Vergleich zu jenen Themen, welche die postkonziliare Debatte in der Moraltheologie in den Mittelpunkt stellt. Zentralfrage wird jene des Propriums der christlichen Ethik, während die Suche nach der universalen Mitteilbarkeit auf der Ebene zwischenmenschlicher Normen der Autonomie der Vernunft immer mehr Gewicht einräumt, wie auch immer letztere interpretiert wird. Bedeutend werden die wichtigen, aber auch einseitigen ekklesiologischen Elemente des Volkes Gottes, das als *sacramentum mundi* durch die Geschichte pilgert. Hier betont man die Aspekte der konstitutiven Öffnung zum Dialog auf der gemeinsamen Suche nach dem Humanum, hinsichtlich dessen die Kirche ein Wort mitzureden hat, wenn sie auch nicht fertige Lösungen für alle Fragen vorweisen kann.

In diesen Rahmen ordnet sich die schwere Krise nach der Publikation der Enzyklika *Humanae Vitae* ein, deren Effekt darin besteht, die Diskussion auf die Frage des Naturrechtes zurückzuführen und die Reflexion des Verhältnisses Ekklesiologie-Moraltheologie noch einmal auf die engen Kategorien der Problematik lehramtlicher Kompetenz für die Festlegung der konkreten Normen des Naturrechtes zu konzentrieren. Beispielswei-

se kann man hier Bezug nehmen auf zwei unabhängige Vorschläge von Joseph Fuchs und Franz Böckle, die im übrigen untereinander übereinstimmen. Joseph Fuchs geht von der klaren Unterscheidung zwischen »transzendentalem« und »kategorialem« Aspekt der Moral aus: Wenn der Christ in der Inspiration und in der Motivierung »transzendental« vom in der kirchlichen Zugehörigkeit gelebten Glauben determiniert ist, kann er auf der Ebene der Erkenntnis der »kategorialen« Inhalte nur auf die gemeinmenschliche Vernunft Bezug nehmen.[9] Für Franz Böckle ist klar, daß die neue Existenz in Christus die Wurzel des Ethos der Urkirche ist. Dennoch bieten die Worte Jesu und die Tradition der Kirche keine unmittelbar praktischen Anweisungen für das Handeln. Die durch den Glauben erleuchtete praktische Vernunft ist vielmehr gerufen zu beurteilen, was hier und jetzt als »Gesetz Christi« getan werden muß.[10]

3. Ein »Wohnsitz« für die Ethik

Das entscheidende Element, das wiederzuerlangen ist, um die theologische Reflexion über das moralische Handeln des Christen grundzulegen, ist das Faktum, daß der Freiheit des Menschen und seinem Handeln eine unentgeltliche Gabe Gottes absolut vorausgeht. An jedem Anfang ihres Wirkens entdeckt die menschliche Freiheit, daß ihr eine Liebe vorausgeht, welche sie im Schöpfungs- und Erlösungsakt konstituiert, indem sie die Freiheit ihr selbst im Akt des Verzeihens zurückgibt.[11] Das menschliche Handeln kann nur als Liebesantwort auf die Liebe gedacht werden, sich nur einwurzeln in der vorausgehenden Liebe Gottes. »Ohne ›Bleiben‹ würde das Tun – nach dem Blick des Glaubens auf das Gottesgeschenk – davonjagen und durch nervöses, überstürztes Handeln und ›Weltverändern‹ eine angemessene Antwort auf den Einsatz Gottes zu geben versuchen. Das wäre dann eben ›Werk‹ in dem von Jesus und Paulus abgelehnten Verständnis«.[12] Mit anderen Worten: Der Christ muß grundsätzlich in der Liebe Gottes »einwohnen« (vgl. Joh 15), eben weil im Christentum das Empfangen das absolut ursprüngliche Ereignis ist. So stellt er ein für allemal den Primat des Logos über das Ethos dar. Nur wenn der Christ von der Fülle der Liebe, die sich im Kreuz Christi gezeigt hat, ausgeht, empfängt er die Macht, in Liebe zu handeln.

Die fundamentalen und entscheidenden Faktoren für das moralische Handeln des

---

9 Vgl. etwa J. Fuchs, Moraltheologie und Dogmatik, in: *Gregorianum* 50 (1969), S. 689-718; Ders., Essere del Signore. Un corso di teologia morale fondamentale. Trascrizione per gli studenti. Rom 1981, bes. S. 32-37. Vgl. hier auch: G. Grisez, Moral Absolutes. A Critique of the View of Joseph Fuchs SJ, in: *Anthropos* 2 (1985), S. 155-201.

10 Vgl. F. Böckle, Fundamentalmoral. München 1977, S. 261-302. Ferner verweisen wir auf: R. Garcia de Haro, I concetti fondamentali della morale, in: *Anthropos* 1 (1985), S. 95-108.

11 Für die philosophische Analyse dieses Vorranges der Vergebung vor der Freiheit, die sich am Gleichnis vom Verlorenen Sohn inspiriert, vgl. A. Chapelle, Les fondements de l'éthique. La Symbolique de l'action. Brüssel 1988, S. 19-58.

12 H.U. von Balthasar, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus. Einsiedeln 1972, S. 100; vgl. auch Ders., Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln ^{5}1985, S. 72-82. Für den Hinweis auf einige der moraltheologischen Anregungen im Werke von Balthasars schulde ich Dank der Lizenzarbeit von A.M. Jerumanis, Le Christ, fondement ultime de l'agir moral. Etude du rapport christologie-morale dans l'oeuvre de Hans Urs von Balthasar. Rom 1988 (masch.), unter der Leitung von R. Tremblay.

Christen gehen also dem eigentlichen Feld der Moraltheologie voraus (genauso wie sie der menschlichen Freiheit, vor allem als Wahlfreiheit verstanden, vorausgehen). Diese Faktoren sind etwa: die Prädestination, die Schöpfung, die Rechtfertigung, die Eucharistie, der Ruf zur Heiligkeit in der Teilnahme am göttlichen Leben etc. All das sind zunächst und in sich keine moralischen Entitäten. Sie begründen indes die Moral. Die Liebe, welche der Freiheit vorausgeht und sie als deren Wohnstätte begründet, besitzt eine konstitutive ekklesiale Dimension. »Kirche ist der Ort, wo die Gleichgestaltung der Menschheit an Person und Ereignis Christi eingeleitet ist: wo Menschen sich diesem personalen Ereignis (in horchend-gehorchendem Glauben) hingeben, von ihm (sakramental) ausgestaltet werden und ihm durch ihre Existenz Wirksamkeit in der Welt zu verleihen suchen.«[13]

Diese Priorität der Gnade vor der Freiheit, des Seins vor dem Sollen ist durch eine ganz einfache philologische Untersuchung in zwei der Kategorien nachweisbar, welche den moralischen Diskurs kennzeichnen: Ethik und Freiheit.

Bezüglich des Begriffes »Ethik« hat bereits Aristoteles auf eine Zweideutigkeit im griechischen Wort aufmerksam gemacht. Am Anfang des zweiten Buches der *Nikomachischen Ethik* weist er auf die Ähnlichkeit zwischen »Ethos« mit Epsilon (Ethik) und »Ethos« mit Eta (Gewohnheit) hin.[14] Ethik kann mit »Gewohnheit« verbunden sein, aber auch tiefgründiger mit »wohnen«. Martin Heidegger bringt den Begriff in seinem *Brief über den Humanismus* in Zusammenhang mit »Ethea«, was »Wohnstätten«, »Aufenthalt«, »Wohnort« bedeutet, indem er seine philologischen Quellen innerhalb der Epik Homers und der Philosophie Heraklits ergründet.[15] Der berühmte und gleichzeitig dunkle Satz Heraklits: »ethos anthropo daimon« könnte also nach Heidegger im Sinne von »der Mensch als Mensch hat seine Wohnstätte bei Gott« übersetzt werden. Seine ontologische Interpretation, in welcher der Indikativ der Gabe des Seins dem Imperativ des Sein-Müssens der Freiheit vorausgeht und ihn begründet, ist tiefgründiger und radikaler als die *axiologische* Interpretation der Ethik (welche sich bei uns fast exklusiv eingebürgert hat und die Konzeptionen von »Gesetz« und »Pflicht« privilegiert).

Auch eine Untersuchung der antiken Wurzel von »eleutheria« (Freiheit) bietet interessante Ergebnisse.[16] Sie zeigt, daß der Begriff nicht in erster Linie im Horizont der Wahlfreiheit einzuordnen ist, sondern seine Bedeutung eher in Opposition zum Sklavendasein findet. Freisein bedeutet zunächst »zuhause sein und sich daheim fühlen«. Die Freiheit hat einen Zusammenhang mit dem Konzept des Zuhause und des Vaterlandes, des Ortes, wo die Person unter ihresgleichen ist und ihre Rechte anerkannt sieht. Nach der Analyse von Gal 4-6 schließt Joseph Kardinal Ratzinger seine Untersuchung zur biblischen Bedeutung von Freiheit folgendermaßen: »Freiheit ist biblisch betrachtet

---

13 H.U. von Balthasar, Herrlichkeit III,2,2. Einsiedeln ^{2}1988, S. 416f.

14 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, hrsg. v. I. Bywater. Oxonii 1979, II,1, 1103a 15.

15 M. Heidegger, *Über den Humanismus*. Frankfurt/Main 1947, S. 41ff. Von diesen Anregungen Heideggers nehmen ihren Ausgang auch die Überlegungen von Ch. Yannaras, La morale della libertà. Presupposti per una visione ortodossa della morale, in: Ders./R. Mehl/R. Aubert, La legge della libertà: evangelo e morale. Mailand 1973, S. 17-19, und L. Ceccarini, La morale comme Chiesa. Ricerca di una fondazione ontologica. Neapel 1980, S. 47-67.

16 Vgl. J. Kard. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie. Einsiedeln 1987, S. 175-180, wo der biblische Begriff der Freiheit auch ausgehend von der ursprünglichen griechischen Bedeutung des Wortes analysiert wird.

etwas anderes als Indeterminiertheit. Sie ist Partizipation, und zwar nicht bloß Partizipation an einem bestimmten Sozialgebilde, sondern Partizipation am Sein selbst. Sie bedeutet: Selbsteigentümer des Seins und nicht Unterworfener des Seins sein.«[17]

Die Moral als Dimension menschlichen und christlichen Handelns findet sich also in der semantischen Erinnerung der Sprache wesentlich in Beziehung zu einer »Wohnstätte«, zu einem Ort, wo die Freiheit wohnen und gedeihen kann. Der Freiheit geht immer eine Gabe voraus: die Gabe des Seins, welches ihre Wohnstatt ist, der Ort ihrer Wahrheit. Noch mehr, die Freiheit ist in ihrem Ursprung von der überfließenden Gabe umfaßt und gewährleistet, welche die Vergebung durch die Erlösungstat Christi am Kreuz ist. Wie im Gleichnis vom Verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) entdeckt die Freiheit des Menschen nach vielen Wechselfällen fern ihrer Heimstätte im Lande der Sklaverei, daß ihr das Verzeihen des Vaters bis in ihre Wurzeln vorangeht. Die Freiheit lebt von einer Vergebung, welche sie konstituiert und in einem noch radikaleren und wahreren Sinn als die Gabe der Schöpfung die moralische Pflicht begründet.[18] Die Sittlichkeit besteht im Bleiben in dieser Wohnstätte, wo man die Freiheit der Kinder Gottes leben kann, wo die Vergebung ständig angeboten wird, wenn wir einwilligen, treu ihre Dynamik zu entwickeln, die uns ihm immer ähnlicher macht.

4. Was uns vorausgeht: Unsere Vorherbestimmung in Christus

Wenn das *Kreuz* der ursprüngliche Ort ist, wo sich die Liebe zeigt, die immer größer als jeder Verrat und somit im voraus gewährte Ver-gebung ist, von welcher unsere Freiheit lebt, so kann diese unbequeme Wohnstätte von keinem von uns bewohnt werden, es sei denn *in* dem, der »für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren«, und der so die Liebe Gottes zu uns sichtbar gemacht hat (Röm 5,8). Im Geschehen des Kreuzes hat Christus im voraus *für uns* Vorsorge getroffen (2 Kor 5,14), so daß wir uns in Christus (*en Christoi*) als dem Ort unserer Existenz versetzt finden. Die paulinische Wendung (vgl. Röm 6,11) drückt zunächst den objektiven Einschluß des Menschen in Christus aus und verweist in einem zweiten Schritt auf den sakramentalen Einschluß, durch welchen er diese Berufung zur Kindschaft, die inzwischen an die ganze Schöpfung ergangen ist, ratifiziert. Schließlich bezeichnet sie auch »die durch den Ausgriff der universalen Sendung Jesu geschaffene Wirk- und Lebenssphäre«.[19] Andererseits sind wir »in Christus«, weil Christus vorher »in uns« ist (Röm 8,10-11). In Gal 2,19-20 tritt die wahre Bedeutung dieses In-Christus-Sein nach Paulus zu Tage: »gekreuzigt mit Christus lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.«

Das ist keine Entfremdung. Wir sind in der Tat von der Finsternis unseres Sünder- und Entfremdetseins verpflanzt in die Wahrheit und Freiheit der göttlichen Kindschaft (Kol 1,13), für welche wir geschaffen worden sind (Eph 1,4f.).[20] Der Mensch ist ur-

---

17 Ebd., S. 178.

18 Vgl. dazu die anregenden Analysen von A. Chapelle, a.a.O., S. 21-58.

19 H.U. von Balthasar, Theodramatik II,2. Einsiedeln 1978, S. 225; vgl. E. Babini, L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar. Mailand 1988, S. 157-229.

20 Vgl. H.U. von Balthasar, Neun Sätze, a.a.O., S. 73-76.

sprünglich dazu bestimmt, Sohn im ewigen Sohn Gottes zu sein; denn seit jeher ist Christus dazu bestimmt (Röm 1,4), der Erstgeborene einer Menge von Brüdern zu sein (Röm 8,29). So bedeutet unsere Versetzung – schon vor aller Welt – an den Ort, welcher dem Sohn eigen ist, von jeher für uns eine Rückkehr zu Gott, welcher als unsere ursprüngliche Wohnstätte angesehen wird, und im gleichen Augenblick eine Rückkehr zu uns selbst im vollkommenen Menschen Jesus Christus.

Die ursprüngliche, identitätsschaffende Prädestination in Christus konstituiert das Fundament unseres moralischen Handelns. Auch das Naturgesetz kann theologisch nicht anders verstanden werden denn als Bestandteil dieser vollständigen Wahrheit unseres Seins, welches in Christus aufleuchtet.[21] Der Inhalt der Prädestination ist unsere Partizipation am Bild des Sohnes, dem fleischgewordenen Wort, so daß Christus als konkrete Norm des moralischen Handelns bezeichnet werden kann, welche im gleichen Augenblick personal und universal ist. »Die konkrete Existenz Christi – sein Leben, Leiden, Sterben und endgültig leiblich Auferstehen – hebt alle übrigen Systeme ethischer Normierung in sich auf (...). Die in der Person Christi vollbrachte Synthese des gesamten Willens des Vaters ist eschatologisch und unüberbietbar, deshalb a priori universal normativ.«[22]

Die Universalisierung Christi als konkrete persönliche Norm des Handelns ist Werk des Hl. Geistes. Im Geist sind Person und Werk Christi in allen Zeiten gegenwärtig gesetzt und wirksam. Auf die gleiche Weise sind auch wir durch ihn ständig in Christus gegenwärtig gesetzt. Durch den Geist bleibt das Gesetz nicht mehr abstrakt und allgemein, mit dem Risiko, auch unbestimmt und somit minimalistisch zu sein, sondern wird konkrete persönliche Nachahmung, wo jeder seine besondere personenkonstituierende Sendung wahrnimmt.

Aber der Geist ist nicht nur subjektiv. Sein Werk entfaltet sich auch im Aufbau und in der Belebung der Kirche, in der Schrift, in den Sakramenten, in der Tradition und in den Dienstämtern, was von Balthasar »Geistesobjektiv«[23] nennt. Im Hl. Geist realisiert sich die Einheit von Subjekt und Objekt.

Auf diese Weise wird die konstitutiv kirchliche Gestalt der christlichen Moral deutlich. Im Sakrament der Taufe vollzieht sich durch die Solidarität des Menschen mit Christus seine Rechtfertigung. Der Getaufte ist »in Christus«, ein-verleibt in ihm, und im gleichen Augenblick mit den Brüdern des Glaubens mit-einverleibt in die Kirche, dem Ort seiner neuen Existenz. Man ist in Christus immer und nur einverleibt im Zeichen und im Maße einer Miteinverleibung in das Geheimnis der Kirche.

Das neue Gebot Jesu, welches sein Ziel in der Gegenseitigkeit der Liebe findet, ist vorausgehend in den Herzen der Gläubigen eingefügt als eine Realität a priori, die tiefgründiger ist als jedwelches Tun unsererseits. Durch die Ausgießung des Hl. Geistes kommt mit der Gegenwart des Vaters und des Sohnes das göttliche »Wir« der Trinität,

---

21 Zu diesem Thema vgl. I. Biffi, a.a.O.; für die theologische Begründung des Naturgesetzes im *imago Dei* vgl. A. Scola, La fondazione teologica della legge naturale nello »Scriptum super Sententiis« di san Tommaso d'Aquino. Fribourg 1982. Was die christologische Grundlegung der Prädestination in einem weiteren Sinne betrifft, vgl. G. Biffi, Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica. Mailand 1970, S. 86-129, und Ders., Tu solo il Signore, Saggi teologici d'altri tempi. Casale Monferrato 1987.

22 H.U. von Balthasar, Neun Sätze, a.a.O., S. 74.

23 H.U. von Balthasar, Theologik III. Einsiedeln 1987, S. 292-339.

um im Innersten der Gläubigen zu wohnen (Röm 5,5). Die Zugehörigkeit zu Christus als Glieder des einen Leibes beinhaltet auf der Ebene der Kirche die Gabe des Bewußtseins des »Wir«, ohne daß die persönliche Verantwortung eines jeden, analog zum Vorbild der Trinität, verringert würde.[24]

5. Eucharistie: Quelle der Kirche und des neuen Gebotes

Der Augenblick, in dem sich der Zusammenhang zwischen Kirchlichkeit und Moral mit der höchsten theologischen Dichte konstituiert und zeigt, ist das Sakrament der Eucharistie, Ort, aus dem die Kirche entspringt und im gleichen Augenblick Ort, wo uns das neue Gebot der christlichen Moral gegeben wird. Die Eucharistie ist die wahre Wohnstätte des neuen Menschen, aus der seine neue Ethik kommt. Diese Wohnstätte ist im gleichen Augenblick eine kirchliche Wohnstätte. Hören wir zwei Autoren zu diesem Thema.

Carlo Caffarra: »Durch und in der Feier der Eucharistie, verstanden in ihrer Ganzheit (Opfergabe Christi – Zustimmung des Gläubigen zu dieser Gabe), entreißt Jesus, der Christus, den Gläubigen aus dem egoistischen Besitz seiner selbst und macht ihn seiner Liebe teilhaftig. Aufgrund dieses Gnadenereignisses gehört der Gläubige nicht mehr sich selber, sondern dem, der für ihn gestorben ist, und er bekommt als Geschenk das Gebot zu lieben, wie Jesus, der Christus, geliebt hat. Im Anfang all dessen, was der Christ tun *muß*, also der christlichen Moral, findet sich sein Eingeordnet*sein* im Ereignis des Kreuzes durch Taufe und Eucharistie.«[25]

Im gleichen Sinn auch H.U. von Balthasar: »Indem die Christen das eine Brot zusammen brechen, das der Leib Christi ist, werden sie alle zusammen ein einziger Leib, nämlich eben Christi Leib (1 Kor 10,16f.). Dies sosehr, daß wir füreinander Glieder am gleichen Leibe, Reben am gleichen Weinstock sind. Die Ontologie dieses Mysteriums schreibt die daraus folgende Moral vor. Die Ontologie also eines Mysteriums, in das der Glaubende keinerlei Einsicht hat, das er nur glaubend annehmen kann, entscheidet über die Akte, die er in der höchsten Selbstverantwortung zu setzen oder zu unterlassen hat.«[26] Hier trifft der große Schweizer Theologe mit genialer Intuition den Punkt der höchsten Transzendenz der christlichen Moral im Vergleich zu jeder humanistischen Moral, die allein in der Vernunft begründet ist. Im Ursprung des Handelns steht die Notwendigkeit, auf die Offenbarung einer Liebe, die keine Grenze kennt, zu antworten, eine Liebe, die jedes rationale Maß unendlich überschreitet, ja jedes Verstandenwerden durch die menschliche Vernunft (»wie ich euch geliebt habe«). Darum ist das, was die christliche Moral letztlich begründet, nicht die Suche nach der Vollkommenheit oder die Glückseligkeit, sondern die Torheit der Liebe, welche am Kreuz Christi als »Ärgernis für die Juden und Torheit für die Heiden« (1 Kor 1,23)[27] sichtbar wird.

---

24 H.U. von Balthasar, Neun Sätze, a.a.O., S. 73-76.

25 C. Caffarra, Viventi in Cristo. Mailand 1981, S. 23; vgl. auch G. Grisez, The way of the Lord Jesus, 1: Christian Moral Principles. Chicaco 1983, Kap. 33: »Eucharistic Life as Fulfillment in the Lord Jesus«, S. 789-806.

26 H.U. von Balthasar, Christen sind einfältig. Einsiedeln 1983, S. 71.

27 Für eine Diskussion der Frage des Propriums der christlichen Moral nach Paulus verweisen

Es ist möglich, den Zusammenhang zwischen Eucharistie, Kirche und Moral mittels dreier Aussagen zu beschreiben, welche wir im folgenden darstellen wollen:
a) *Die christliche Moral geht aus der Eucharistie hervor.* Die Aussage Jesu: »Ich gebe euch ein neues Gebot« (Joh 13,34) muß als Erfüllung der Prophetie in Jer 31 und Ez 36 gesehen werden, die vom neuen Bund reden, den Gott mit seinem Volk zu schließen versprochen hat. Gott wird das Gesetz ins Herz seines Volkes legen, er wird es darin einschreiben, nicht mehr auf Steintafeln (Jer 31), ja er wird seinem Volk ein neues Herz geben (Ez 36). Das Gebot ist *neu* nicht nur inhaltlich (das Beispiel Jesu als Vorbild der Liebe: »Liebt einander, *wie* ich euch geliebt habe«), sondern vor allem, weil es nicht mehr einfach ein Gesetz ist, das von außen erlassen ist, sondern die neue Möglichkeit einer Gabe, die dem Menschen in der Gemeinschaft mit Jesus gewährt wird. Das neue Gebot ist zunächst ein Geschenk (*lex nova*), das ins Herz des Menschen gelegt und reale Teilhabe am neuen Menschen Jesus in seinem eucharistischen Sich-Schenken ist. In ihm wird der neue Bund aufgerichtet, der ins Herz geschrieben ist. Jesus ist der Mensch des neuen Herzens, dessen innerste Neigungen dem Willen des Vaters entsprechen (»Meine Speise ist es, den Willen meines Vaters zu tun«, »Siehe Vater, ich komme, deinen Willen zu erfüllen«). Jesus gibt seinen Brüdern Anteil an seiner Tätigkeit: »Ich *gebe* euch ein neues Gebot« (als Geschenk). Die Geste, mit der Jesus das neue Gebot gibt, ist jene der Eucharistie, mit der er seinen Vater verherrlicht, indem er die Seinen bis zum Ende liebt. Das neue Gebot ist also als eucharistische Gnade geschenkt (mit dem Anspruch, den ein Geschenk beinhaltet). Der gemeinschaftliche, vielmehr der kirchliche Charakter, in dem sich die Gabe des neuen Gebotes vollzieht, muß unterstrichen werden: »Ich gebe *euch* ...« Das ist der Kontext des Bundes mit dem neuen Volk Gottes, welches das Gesetz für sein Leben empfängt.[28]

Man kann hier auf die Entfaltung einer möglichen eucharistischen Moral hinweisen, ausgehend von der Idee des »mysterium sacramentale« Scheebens[29]: »das im Sakrament verborgene Mysterium, insofern es eben mit dem Sakrament verbunden ist«. Der eucharistische Umstand bringt auf sakramentale Weise das verborgene und unaussprechbare Geheimnis der Liebe Gottes in Jesus Christus mit sich. Er wird so Grund und Paradigma für alle anderen Umstände. Jeder moralische Akt ist bestimmt, sich in Abhängigkeit vom eucharistischen Geschehen zu vollziehen, so daß die Sittlichkeit darin besteht, jedem Umstand des Lebens in der Erkenntnis des darin verborgenen Geheimnisses auf eucharistische Weise zu begegnen. Eine eucharistisch verankerte christliche Ethik besteht nicht in einer pietistischen Suche nach der Kohärenz mit dem Sich-Benehmen Jesu als vielmehr in der Anerkennung seiner Gegenwart in einer konkreten Situation.
b) *Die Kirche geht aus der Eucharistie hervor.* Es reichen einige Hinweise, um dem Sektor entsprechend, der uns hier interessiert, ein Thema anklingen zu lassen, welches

---

wir auf S. Pinckaers, Des sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire. Fribourg/Paris 1985, S. 114-143.

28 Wenn in Joh der historische Bericht über die Einsetzung der Eucharistie fehlt, welcher im übrigen in Joh 6 nahegelgt wird, beschreibt er dennoch ihren wesentlichen Inhalt in der Erzählung von der Fußwaschung (Joh 13), in der der Vorrang des Dienstes Jesu als Quelle jedes Dienstes seiner Jünger offensichtlich wird.

29 M.J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, hrsg. v. J. Höfer. Freiburg 1951, S. 459.

die Theologie umfassend dargestellt hat. Hilarius von Poitiers sagt, daß die Einwohnung Christi in uns auf eine zweifache Weise geschehe: in der christlichen Nächstenliebe und in unserem Einssein im Sakrament der Eucharistie.[30] Das Ein-Leib-Sein der Gläubigen ist gewährleistet durch ihre Einheit im Sakrament des Leibes Christi.[31] Johannes Chrysostomus unterstreicht, daß sich die Einheit mit Christus in seinem Leib durch die christliche Liebe und das eucharistische Sakrament realisiert.[32] Henry de Lubac vermag somit zusammenzufassen, was aus einem langen Exkurs in der Tradition der Kirche hervorgeht: »Die Kirche ist also wahrhaft ›corpus Christi effecta‹. Jesus tritt unter die Seinen. Selber macht er sich zu ihrer Nahrung, und durch die Vereinigung mit Ihm wird jeder mit allen vereinigt, die, gleichsam als Er selbst, Ihn empfangen. Das Haupt schafft die Einheit des Körpers.«[33]

c) *Die Moral bekommt also eine konstitutive ekklesiale Form.* Das neue Gebot der Liebe ist wie die Eucharistie zunächst der Kirche und in der Kirche gegeben. Die kirchliche Gemeinschaft ist die eigentliche Form des neuen Lebens, das aus der Eucharistie hervorgeht. Bei Augustinus realisiert sich unsere Vereinigung mit Christus auf drei Ebenen, die untrennbar ineinander verflochten sind: »sacramentum corporis Christi« (Eucharistie) – »corpus Christi« (Kirche) – »caritas«.[34] Die Zugehörigkeit zur Kirche realisiert sich durch die Zugehörigkeit zum sichtbaren eucharistischen Zeichen. Die Realität des Sakramentes besteht in der kirchlichen Caritas. So sagt Augustinus: »Wer Leben will, hat, wo und wovon er leben kann.« Das neue Opfer der Christen, ihr geistlicher Kult, ist die Caritas, welche vom Opfer Christi herstammt, mit dem wir in der Eucharistie kommunizieren. Der Zusammenhang zwischen eucharistischem Opfer und Ethik beinhaltet, daß das Kreuz die unüberbietbare Form des ethischen Lebens des Christen sei. Auf diese Weise ergibt sich auch eine sehr enge Verbindung zwischen Liturgie und Moral. Wenn in der Eucharistie das neue Zentrum der Ethik gegeben ist, bedeutet das, daß das Leben durch die gegenseitige Liebe in der Gemeinschaft des Leibes Christi liturgisch wird. Das »dilige et quod vis fac«[35] hat den Ort seiner eigentlichen Bedeutung in der eucharistischen Einheit der Kirche, wo Opfer und Barmherzigkeit ineins fallen. Der Akt des Kreuzes Christi wird zum Fundamentalakt der christlichen Liturgie und der Ethik. Die ausgebreiteten Arme des Herrn am Kreuz sind im gleichen Augenblick zum Vater erhoben und zum nächsten ausgestreckt, wobei diese beiden Richtungen in Tat und Wahrheit nur eine einzige sind.[36]

---

30 Hilarius, *Comm. in Mt.* 19,5 (PL 9, 1025); *De Trin.* VIII,15 (PL 10, 247f.).

31 Zum Zusammenhang zwischen eucharistischer Lehre und sakramentaler Ethik bei einigen Vätern vgl. J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. München 1954, S. 200-205.

32 Johannes Chrysostomus, *In II Cor. Hom.* 20,3 (PG 61, 540); *In I Cor. Hom.* 24 (PG 61, 200).

33 H. de Lubac, Betrachtungen über die Kirche. Graz/Wien/Köln 1954, S. 101.

34 Augustinus, *De civitate Dei* XXI, 25,3; Ders., *In Io. ev. trac.* 26,13: »O großes Geheimnis der Liebe! Großes Symbol der Einheit! Wer leben will, hat, wo und wovon er leben kann. Er komme herbei, glaube, trete ein in den Körper, und er wird am Leben teilhaben. Er fliehe nicht die Einheit mit den anderen Gliedern ...«; vgl. dazu J. Ratzinger, Volk und Haus, a.a.O., S. 197-210.

35 Augustinus, *In Jo. epist.* VII,8 (PL 35, 2033); vgl. J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf 1969, S. 43f.

36 Augustinus, *Enarr. in Ps.* 62,13 (CCL 39, 801).

6. Vorrang der Kirche als Mutter im moralischen Leben der Christen

Wenn die Eucharistie als Gabe des neuen Gebotes der Liebe Fundament der christlichen Moral ist, genügt es nicht, die Rolle der Kirche mit dem Hinweis ausleuchten zu wollen, daß sie einfach Ergebnis der Eucharistie sei. Es ist auch wahr, daß die Kirche die Eucharistie »macht« und mit ihrem zwar armen, aber unersetztlichen Beitrag in das Erlösungsopfer eintritt. Sie ist als Braut des Hauptes und Mutter des Körpers geschenkhaft verbunden mit dem Heilswerk Christi und geht den Gläubigen voraus, indem sie sie zum Glauben und zum christlichen Leben hervorbringt. Die Vollendung der Erlösung ist ein für allemal in den beiden konstitutiven und antreibenden Elementen des kirchlichen Lebens erreicht und gewährleistet in Maria, welche in vorzüglicher Weise die verwirklichte persönliche Heiligkeit (subjektive Heiligkeit) ausdrückt und dem Petrus im apostolischen Kollegium vorsteht, welches die Dienstgabe der authentischen Lehre und der Sündenvergebung im Hinblick auf die Heiligung des ganzen Leibes (objektive Heiligkeit des Amtes) empfängt. Als *Mutter* wie Maria zeugt die Kirche andauernd ihre Kinder und läßt sie auf dem Weg des christlichen Lebens herangedeihen. Die Grundlage des mütterlichen Auftrages der Kirche im Hinblick auf das moralische Leben der Getauften (Hervorbringung und Erziehung) besteht in ihrem Vorrang in Christus vor dem einzelnen Christen. Dieser Vorrang ist gegeben durch die Gabe des Geistes, welche in ihren objektiven und subjektiven Wesenseigenschaften der Kirche schon gewährt ist, im Hinblick auf die vollständige Heiligung aller seiner Glieder im gleichen Geist. Wenn die Sendung, die an die Apostel ergangen ist (Mt 24), auch an der Wurzel der auf die Moral bezogenen Sendung der Kirche steht, so ist diese Perspektive analog für den Augenblick ihrer Geburt am Kreuz (Joh 19) und aus dem Geist (Apg 2) zu erweitern. Wenn die Universalisierung Christi als konkrete moralische Norm Werk des Geistes ist, so findet man gerade im Band zwischen dem Geist und der Kirche als seinem Tempel die Rechtfertigung der mütterlichen Funktion der Kirche in der moralischen Formung der Christen. Das geschieht in einer doppelten Grundrichtung: durch die authentische Auslegung der *lex divina* und ihre richtige Anwendung auf die veränderten Umstände der Geschichte und durch die Vergebung der Sünden, die Tröstung und die pastorale Ermahnung: *Magistra et Mater*.

Das moralische Handeln des Christen findet sich somit zutiefst genährt aus dem Leben der »Mutter« Kirche durch die Gabe des Geistes, der in seiner lebensspendenden Weitergabe wirkt. Eine solche Gegenwart und Aktion realisiert sich auf drei Ebenen: Heiligkeit – Sakrament – Lehre (Schrift – Tradition – Lehramt).

Heinz Schürmann hat gezeigt, wie bei Paulus die kirchliche Gemeinschaft der Ort der moralischen Erkenntnis und ihre unmittelbare Quelle ist, während die anderen »mittelbaren« Quellen der moralischen Erkenntnis (Schrift, Tradition und Vernunft) in ihr konvergieren und ihre authentische Auslegung finden.[37] Das Gesetz des Neuen Bundes, welches »in die Herzen geschrieben« und von den Propheten versprochen wurde,

37 H. Schürmann, Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus, in: *Catholica* 26 (1972), S. 15-37. Vom gleichen Autor vgl. auch: Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen, in: J. Ratzinger (Hrsg.), Prinzipien, a.a.O., S. 9-39. Für eine biblische Perspektive E. Hamel, La scelta morale tra coscienza e legge, in: *Rassegna di Teologia* 17 (1976), S. 121-136, und: Ders., La legge nuova per una comunità nuova, in: *La Civiltà Cattolica* 3 (1973), S. 351-360.

ist einer Gemeinschaft gegeben. Es handelt sich nicht allein um eine Belehrung, sondern um ein »Eingetauchtsein in Christus durch den Geist«. Die Gemeinschaft ist der »Brief Christi« (2 Kor 3,3), geistlicher Ort, wo der Kyrios durch das Pneuma seinen Willen kundtut. So stellt sich die Kirche in den Briefen des Paulus durch eine zweifache Unterweisung als Quelle der moralischen Erkenntnis dar: durch die innere Unterweisung, die an jeden durch das Werk des Hl. Geistes gerichtet ist, und die äußere, durch das Werk der Apostel, Propheten und Lehrer, welche vom gleichen Geist geleitet sind (1 Kor 12,28; Eph 4,11). Die andauernde Notwendigkeit einer äußeren Belehrung hängt an der Tatsache, daß nur bei Jesus das Gesetz vollständig ins Herz geschrieben ist, während sich bei den Gläubigen nur ein Anfang vorfindet, der zu entwickeln ist. So müssen sich inneres Wort und äußeres Wort als Ausdruck des gleichen Geistes, welcher der Kirche, der Braut Christi gegeben ist, begegnen.

Eine flüchtige Untersuchung der lateinischen patristischen Tradition bestätigt, wenn auch mit verschiedenen und teilweise etwas einschränkenden Akzentsetzungen, dieses biblische Faktum. Für Tertullian ist die Kirche die »Gemeinschaft der disciplina«, die gerufen ist, in den Gläubigen das Bild Christi aufleuchten zu lassen, das vorher in ihnen durch die Sünde verschleiert war. Bild Christi ist jener, welcher die Lebensführung Christi nachvollzieht. Diese Lebensführung eignet sich der Christ an, indem er der *disciplina* der Kirche folgt, welche aus den beiden komplementären Faktoren, den Sakramenten (Kult) und der eigentlichen moralischen *disciplina*, zusammengesetzt ist. Die Gnade des Herrn teilt sich also nicht nur als Idee (Gnosis) mit, sondern auch in der konkreten Einfügung in eine Heilsgemeinschaft, die sich als eine Einrichtung vom gemeinsamen Leben konzipiert, die damit gleichzeitig juridisch und pneumatisch ist und deren innerster Inhalt von den Sakramenten und ihrer lebensspendenden Macht durch Vermittlung des Hl. Geistes geformt wird. Das Heil besteht also für Tertullian im Wandeln gemäß des Bildes Christi in der einzigen geschichtlichen Form seiner Kirche.[38]

Auch für Augustinus sind die »mores« wesentlich kirchlich. Sein wichtigster moralischer Traktat trägt den Titel: *De moribus ecclesiae catholicae*. Nachdem Augustinus in diesem Werk vom Ziel des Lebens (Glückseligkeit in Gott) und vom Weg, es zu erreichen (moralisches Leben, ausgezeichnet durch die Tugenden, welche letztlich nichts anderes sind als verschiedene Erscheinungsweisen der Liebe) gesprochen hat, stellt er die Kirche als Ort und Begleiterin für das moralische Handeln des Christen dar. Die Kirche ist die »Mutter« des moralischen Lebens der Gläubigen in einer zweifachen Weise: *praedicans* (»exercens et docens«) und vor allem *ostendens exempla* des heiligen Lebens als Frucht des Geistes in ihrem Inneren. In der Kirche sind überall (»late et diffuse«) die göttlichen Vorschriften aufbewahrt, und die Sittlichkeit ist nicht als äußerer Gehorsam gegenüber einem Gesetz, sondern als Zustimmung des Herzens zum Guten verstanden. Die Kirche stellt sich somit als Auslegerin der authentischen Sittlichkeit dar und als Gemeinschaft, welche Beispiele des heiligen Lebens vorweist gemäß den verschiedenen Ständen und Lebensweisen. Die christliche Gemeinschaft ist so für Augustinus »Ecclesia morum regula«.[39]

---

38 Tertullian, *De resurrectione carnis* und *De Baptismate*; die Verbindung zwischen Ekklesiologie und Moral bei Tertullian ist untersucht bei J. Ratzinger, Volk und Haus, a.a.O., S. 59-68.

39 Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae* XXX,62.

7. Der Geist und das Gesetz der Kirche

Ein wichtiges Problem ist der Zusammenhang zwischen Geist und Gesetz im Inneren der Kirche. Es handelt sich um eine Frage, die ihren Schwerpunkt in der Interpretation der Neuheit des Evangeliums im Inneren der Heilsgeschichte hat, zwischen dem System des Alten Testammentes, in dem das Gesetz (im Sinne des geschriebenen Gesetzes: *littera*) vorherrschend war und der Fülle des eschatologischen Bundes, in welchem der Geist das einzige Gesetz sein wird, ohne die Notwendigkeit irgendwelcher äußeren Instruktionen.[40] In der aktuellen Phase der Heilsgeschichte ist die Form des Gesetzes (verstanden als Element, das von außen über das Gute, das zu tun ist, und das Schlechte, das zu unterlassen ist, unterrichtet) im gleichen Moment zweitrangig und unersetzlich.

Die *Zweitrangigkeit* des Gesetzes zeigt sich auf verschiedenen Ebenen. Bereits in der »lex naturae« ist der Einklang der Vernunft mit dem ewigen Gesetz, welches seinen eigentlichen Inhalt darstellt, Ausdruck einer ursprünglichen Harmonie. In der Tat ist dieser Einklang durch die »inclinationes naturales«, welche den Menschen zum Guten hinordnen, feststellbar. Auch im AT wird das geschriebene Gesetz (Dekalog) im weiteren Kontext des Bundes, d.h. des unverdienten Geschenkes Gottes gegeben. Gott bietet dem Volk seine treue Gemeinschaft an, deren intrinsezistische Treueforderungen der Dekalog zum Ausdruck bringt.[41] Im System des Neuen Bundes ist die Gnade des Hl. Geistes das, was spezifisch und dominierend (*id quod est potissimum*) ist, die Gnade, die uns durch den Glauben an Jesus Christus gegeben wird. Die geschriebenen und äußeren Elemente des Gesetzes sind zweitrangig und beziehen sich nur auf die Vorbereitung zum Empfang einer solchen Gnade (*dispositiva*) oder ihre faktische Ausübung (*ordinativa ad usum*).[42] Die Moral ist also ursprünglich Bund mit der Weisheit Gottes, die erschaffend und erlösend ist, Angebot der Wahrheit über das Gute, mit welcher das Innere des menschlichen Herzens nicht anders als in ursprünglicher Syntonie sein kann.

Im gleichen Augenblick bleibt die Form des Gesetzes, auch äußerlich von einer Autorität erlassen, unersetzlich. Nach dem Ungehorsam der Sünde ist die Andersartigkeit des Willens des Vaters meinem Willen gegenüber, welche die Pflicht zu einer gekreuzigten macht, ein Aspekt, der nicht beseitigt werden kann. Jesus selber hat in seiner Agonie die Last dieser Exteriorität erfahren, »nicht mein, sondern dein Wille geschehe«.[43] Im Geist wird gegeben, den Willen eines anderen zu erfüllen, ohne Entfrem-

---

40 Auch wenn wir nicht der Terminologie des Thomas von Aquin folgen, liegt doch dem hier Gesagten der Traktat über die *lex nova* zugrunde: STh. I-II, qq. 106-108. Für einen fundierten Kommentar vgl. die französische Ausgabe der »Somme des jeunes«: La loi nouvelle (Ia-2ae – Questions 106-108), trad., notes et appendices par J. Tonneau OP. Paris 1981. Die Schlüsselbegriffe, die von Thomas verwendet werden, sind *lex indita* und *lex scripta*: Wie bekannt besteht seine Lösung des Problems darin, daß die *lex nova* die *lex indita* (*interius data*) ist, insofern das in ihr Spezifische (*potissimum*) die Gnade des Hl. Geistes ist, während sie nur für die sekundären Elemente geschrieben ist; STh. I-II, q. 106, a. 1. Der Begriff »Gesetz« wird von uns nur in seiner Bedeutung als äußere Norm bezüglich der Freiheit verstanden.

41 Vgl. E. Hamel, Les dix paroles. Perspectives bibliques. Montréal 1969; Ders., Loi naturelle et Loi du Christ. Brügge/Paris 1964.

42 Thomas von Aquin, STh. I-II, q. 106, a. 1c.

43 H.U. von Balthasar, Neun Sätze, a.a.O., S. 71-73.

dung, als Söhne und Töchter. Aber das bedeutet nicht, daß die gekreuzigte Gestalt des Gehorsams beiseite gelegt wird, welche der Vater selbst vom Sohn verlangt.

Dennoch muß präzisiert werden, daß die so beschriebene Hierarchisierung zwischen Gesetz und Geist im aktuellen Heilssystem nicht etwas Statisches ist. Es handelt sich eher um eine dynamische Polarisierung komplementärer Elemente, wobei der Geist die Aufgabe hat, im Leben des Christen immer mehr die Oberhand zu gewinnen, indem er die Anpassung der Freiheit ans Gute verinnerlicht, ja spontan werden läßt. Wie wir gesehen haben, handelt das Versprechen, welches durch die Propheten an das Volk des Neuen Bundes ergangen ist (Jer 31; Ez 36), von einem neuen Gesetz, das ins Herz des Menschen eingeschrieben worden ist, also ein Gesetz in der Gestalt der spontanen Innerlichkeit eines Naturtriebs: ein neues Herz. Das neue Gesetz kann auch Gesetz der Freiheit genannt werden, eben insofern »ex interiori instinctu gratiae ea implemus«.[44]

Die vollendete Gestalt, auf welche die thomanische Ethik hinzielt, ist nicht die einer Gesetzes- oder Pflichtethik, sondern die einer Tugendethik[45], welche innerlich im Subjekt jene Haltung weckt, die es in spontane Syntonie mit dem Guten setzt und in ihm das immer genauere Hören auf den Geist als ein gleichsam neuer Naturtrieb seines Herzens fördert. Dieser *Instinctus* bezeichnet das Eindringen der Gnade in das Herz des Gläubigen, das da angefüllt ist mit dem gesamten seiner theologischen und eingegebenen moralischen Tugenden sowie Gaben des Hl. Geistes. Andererseits ist die Gabe des Hl. Geistes nur teilweise dem Christen gewährt. Auf keine Weise kann ein spiritualistischer Antinomismus im Sinne des Joachim von Fiore rechtfertigt werden. Der Buchstabe bleibt unverzichtbarer Bezugspunkt, und der Mensch kann sich nicht allein auf die innere Inspiration berufen, um seine Lebensführung zu regeln. So enthält die *lex nova* für Thomas nicht nur Anweisungen für innere Haltungen, sondern auch Vorschriften für äußere Akte, denn die Gnade des Hl. Geistes kommt auf uns durch das Menschsein des fleischgewordenen Sohnes. Darum werden von der inneren Gnade, durch welche das Fleisch dem Geist unterworfen ist, auch äußere sinnenhafte Werke erzeugt. Einige dieser Handlungen sind befohlen oder verboten, insofern sie aus der Neuheit des Lebens in Christus notwendig folgen bzw. ihr entgegengesetzt sind, während andere (der größte Teil) der Freiheit überlassen sind, welche gerufen ist, ihre Angemessenheit in einer immer vollkommeneren Dynamik der Liebe zu prüfen.[46]

Die ekklesiologische Bedeutung der Antwort des Thomas ist bemerkenswert: »Mit der Inkarnation entsteht in der Kirche und in jedem Gläubigen eine Art Interdependenz

---

44 Thomas von Aquin, STh. I-II, q. 108, a. 1, ad 2. Vgl. auch Augustinus, *De Spiritu et littera* XXI,36. Das Verhältnis zwischen dieser augustinianischen Quelle und dem Traktat über das neue Gesetz der *Summa* des Thomas von Aquin ist untersucht bei I. Biffi, L'»auctoritas« di sant'Agostino nelle questioni sulla legge nuova della »Summa Theologiae« di san Tommaso d'Aquino, in: *La Scuola Cattolica* 115 (1987), S. 220-248.

45 Zu diesem Thema liegt eine reiche Literatur vor; vgl. etwa S. Pinckaers, La vertu est toute autre chose qu'une habitude, in: *Nouvelle Revue Theologique* 82 (1960), S. 387-403; G. Abbà, Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino. Rom 1983; W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Hamburg 1980, S. 218-230. Auch wir selbst haben dieses Thema im Kommentar zur Nikomachischen Ethik untersucht: L. Melina, La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nichomachea. Rom 1987, S. 159-163.

46 Thomas von Aquin, STh. I-II, q. 108, a. 1.

zwischen dem Geist und dem Körper.«[47] Es gibt keine Handlung des Geistes, die sich ausdrückt, ohne den Körper im physischen und gemeinschaftlichen Sinn einzubeziehen. Durch den Körper (sichtbare Handlungen, Institutionen) wird das Handeln des Geistes in uns real. Wenn der Vorrang eindeutig der Innerlichkeit der Inspiration und der spirituellen Dimension der ekklesialen Dimension gebührt, kann das dennoch nicht der Äußerlichkeit der Lehre und der institutionellen Sichtbarkeit der Kirche entgegengestellt werden, sondern muß vielmehr harmonisch damit verbunden werden. Der gleiche Geist, der uns in Christus gegeben ist, ist Urheber des einen wie des anderen Elementes.

8. Beispielhafte Anwendung auf einige Kategorien der Moraltheologie

An dieser Stelle kann die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit der Betrachtung der ekklesialen Dimension in der Moraltheologie mittels einiger ausgewählter Beispiele nicht bis ins Detail nachgewiesen, sondern nur angedeutet werden.

a) Was die *moralische Erkenntnis* betrifft, muß herausgestellt werden, wie neben dem universalen Moment, welches der Moraltheologie eigen ist, das praktische persönliche Moment der Klugheit entscheidend ist, welches das moralische Gut in seiner konkreten Einmaligkeit erfaßt. Auf dieser Ebene sind für die Erkenntnis des moralischen Wertes die Tugendanlagen der Person bestimmend. Ja, der tugendhafte Mensch ist das Maß der Güte einer Handlung.[48] Hier wird auf das klassische Thema der Erkenntnis *per connaturalitatem* Bezug genommen, das einen ausgezeichneten Anknüpfungspunkt darstellt, um die moralische Erfahrung, die von der Kirche gelebt wird, als konkrete Immanenzbedingung für die Formulierung eines angemessenen Klugheitsurteils zu würdigen.[49]

Ein außerordentlich bezeichnendes Beispiel der Art des Subjektseins in der Kirche, das in dieser Konzeption ihren Ausgangspunkt nimmt, findet sich in den *Regulae ad sentiendum cum Ecclesia*, welche der hl. Ignatius von Loyola ans Ende seiner *Geistlichen Übungen* gesetzt hat.[50] Das Problem, welchem Ignatius in seinen *Exerzitien* begegnet, ist jenes der Unterscheidung des Willens Gottes, damit der Gläubige seine per-

---

47 S. Pinckaers, L'Eglise dans la loi nouvelle. Esprit et institution, in: *Nova et vetera* 62 (1987), S. 246-262, hier S. 254.

48 Thomas von Aquin, *Sententia Libri Ethicorum* III,10, 76-79: »Virtuosus singula quae pertinent ad operationes humanas recte diiudicat et in singulis videtur ei esse bonum id quod vere est bonum«; so auch ebd., X,9, 150-158. Zum ganzen Problem der moralischen Erkenntnis im Kommentar vgl. L. Melina, a.a.O.; zur Erkenntnis durch Klugheit bes. 191-202.

49 Zur Erkenntnis durch Konnaturalität vgl. J. Maritain, De la connaissance par connaturalité, in: *Nova et vetera* 55 (1980), S. 181-187; I. Biffi, Il giudizio »per quandam connaturalitatem« o »per modum inclinationis« secondo S. Tommaso: analisi e prospettive, in: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 61 (1974), S. 356-393; R.T. Caldera, Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin. Paris 1980; J.M. Perosanz Elorz, El Conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseologia tomista. Pamplona 1964.

50 Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen* 352-370. Einen außerordentlich originellen philosophischen Kommentar, der auf das Problem der Entstehung der Freiheit in der Geschichte eingeht, findet man bei G. Fessard, La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola, II: Fondement – Peché – Orthodoxie. Paris 1965, S. 167-222.

sönliche Berufung erkenne und im Vollzug der *electio* realisiere. Der Geist gibt durch die Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit zu verstehen, was der Vater vom einzelnen im Gehorsam zu Christus will. Es gibt einen präzisen Raum, innerhalb dessen diese Geistunterscheidung geschehen kann und muß: die heilige hierarchisch strukturierte Kirche, d.h. die Kirche in ihrer historischen Sichtbarkeit, in ihrer institutionellen Struktur und Erfahrung, in ihren Riten, Traditionen und Bräuchen. Von alledem wird nichts verachtet (vgl. das Beispiel des verlangten Lobes selbst für die fromme Andachtsübung des Kerzenanzündens in klarer antilutherischer Polemik). Das *Sentire cum Ecclesia* ist die Modalität, durch die der Geist im Gläubigen immer mehr in die Erfahrung Christi einführt. Das geschieht durch die bräutliche unauflösliche Einheit, welche die Kirche im Geist mit Christus verbindet. Nicht zufälligerweise nennt Ignatius in diesem Kontext die Kirche Braut Christi und unsere Mutter im Geist. Im Raum der kirchlichen Gemeinschaft finden wir Christus und seinen Geist. Das *Sentire cum Ecclesia* bezeichnet nicht nur eine intellektuelle Identifikation mit einem Wahrheitskomplex, sondern ein wirkliches affektives Sich-Einfühlen der ganzen Person, welches sogar ihre Weise, die Dinge zu erkennen und auszukosten, prägt. So kann der Gläubige gemäß eines Ausdrucks des Origenes wahrhaft *vir ecclesiasticus* werden.[51] Das *Sentire cum Ecclesia* ist die unverzichtbare Bedingung, um im Geist den Willen Gottes zu unterscheiden. Man findet hier die im strengen Sinn katholische Definition von Subjektivität: die volle Erlangung der Erfahrung kirchlicher Gemeinschaft, welche die Einzigartigkeit nicht ausschließt, sie vielmehr möglich macht. Dergestalt kann die moderne Instanz der Subjektivität und der inneren Erfahrung integriert werden, indem sie mit der Communio in Zusammenhang gebracht wird.

Nur wenn man auf theologischer Ebene den Vorrang der Kirche als Mutter vor dem einzelnen Christen aufgrund ihres hierarchischen Wesenselementes anerkennt und in der Folge die Pädagogik des *Sentire cum Ecclesia* respektiert, sind die schweren Mißverständnisse zu vermeiden, welche ein demokratistischer Aufruf zur *Koinonia* in der christlichen Gemeinschaft – auch für die Moraltheologie – beinhaltet. In solchen mißverständlichen ekklesiologischen Entwürfen, die oft formal auf das konziliäre Thema des Volkes Gottes Bezug nehmen, ohne es adäquat zu interpretieren, hat der Geist, der ohne Unterschied allen verliehen ist, in einer Dialektik zwischen einem (falsch verstandenen) *Sensus fidelium* und dem Lehramt zu wirken. Solch ein Modell macht den öffentlichen Dissens gegen letzteres nicht nur legitim, sondern auch notwendig.[52] Die Mißachtung des spezifischen Charismas und Auftrages des Lehramtes im Hinblick auf die authentische Interpretation des offenbarten und natürlichen göttlichen Gesetzes führt zum Verlust jeder letzten Instanz und Garantie in der Unterscheidung der Geister. Diese gerät so in Gefahr, der Logik der Statistiken oder der angemaßten Autorität derer,

---

51 Origenes, *In Lucam*, Hom. 2 und 16; vgl. H. de Lubac, a.a.O., S. 167.

52 Ein Beispiel dieses Mißverständnisses ist das Kapitel »The Morality of koinonia« (S. 341-347) bei J. Mahoney, The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition. Oxford 1987. Wertvoll für die Beachtung des ekklesiologischen Momentes in der Moraltheologie, insbesondere für die Untersuchung des Gedankens bei Thomas von Aquin, aber diskutabel in vielen seiner Schlüsse ist auch der vorausgehende Beitrag des gleichen Autors, Seeking the Spirit. Essays in Moral and Pastoral Theology. London 1981, bes. Teil II: »The Holy Spirit and the Moral Life« (S. 61-134). Für eine richtige ekklesiologische Einordnung des *Sensus fidelium* vgl. L. Scheffczyk, Sensus Fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft, in dieser Zeitschrift 16 (1987), S. 420-433.

die sich als beglaubigte Ausleger des Geistes (der »kritische Mensch von heute«) verstehen, ausgeliefert zu werden. Auf diese Weise wird der Geist der Welt mit dem Geist verwechselt, der der Kirche gegeben ist, und das Volk Gottes wird in Gefahr gebracht, sich in seiner Art zu denken und zu handeln in der vorherrschenden Mentalität der Gesellschaft, in welcher es lebt, aufzulösen. Bedauerlicherweise sind die Konsequenzen solcher irregeleiteter Ansätze in der Moraltheologie vor den Augen aller, die bereit sind zu sehen.

b) Neben dem Thema der Erkenntnis durch Konnaturalität kann man auf den Einfluß hinweisen, der von der Kirche auf den Willen ausgeübt wird, wenn sie als Begleiterin auf dem Weg des moralischen Lebens erfahren wird.[53] Die Kategorie der personalen Kausalität und der Einfluß des zwischenmenschlichen Verhältnisses dürfen nicht nur mit soziologischen Kategorien zur Kenntnis genommen werden, sondern müssen auch mit einem anderen Fundament und einer anderen Methodik auf einer im eigentlichen Sinn theologischen Ebene verhandelt werden.[54] In der Kirche geht die personale Kausalität als Ergebnis der Begegnung mit ihm durch den Geist von Person zu Person weiter. Die Wirkungen, durch die sich diese personale Kausalität realisiert, sind nach Heribert Mühlen der Eindruck in der anderen Person, die Verstärkung der Fähigkeit des Sichverschenkens in ihr und die Verbundenheit, die zwischen zwei Personen zustandekommt. Die Begegnung mit Christus ist ein Verhältnis von Person zu Person, das durch Vermittlung der kirchlichen Gemeinschaft und der Sakramente zustandekommt. Das persönliche Heilshandeln Christi im Hinblick auf uns vollzieht sich in der Kirche. Die Kirche stellt in ihrer Zusammensetzung aus lebenden und historischen Personen, durch ihre menschliche Komponente, den unmittelbaren Zugang zu Christus dar, gewiß innerhalb des Glaubens, aber immer in voller Treue zu den Strukturen der menschlichen Erfahrung. Durch die personale Kausalität ihrer Mitglieder in Christus kann die Kirche konkretes Heilsinstrument für jeden Menschen sein.

c) Stärker zur Geltung müßte, nicht nur für die Spiritualität, sondern auch für die Moraltheologie, die Existenz einer Tradition gebracht werden, die nicht bloß gelehrt, sondern auch gelebt wird.[55] Die *Existenz der Heiligen* ist als authentischer *locus theologicus* zu rezipieren. Es handelt sich um eine gelebte Erfahrung, in der sich eine persönliche, beispielhafte Form realisiert, die auf die Universalität der Norm, die Christus selber ist, verweist. Die Heiligkeit als Werk des Hl. Geistes offenbart in der Geschichte einen Aspekt des Geheimnisses Christi unter dem Vorzeichen einer gelungenen Nachfolge, die Katalysator und Richtschnur (Kanon) für andere ähnliche persönliche Erfah-

---

53 In diesem Sinne sieht K. Demmer, Moralische Methodenlehre. Fribourg 1989, S. 101-104, in der Betrachtung der Kirche als »Ort geistlicher Erfahrung« eine wesentliche Bedingung, um »der Gefahr zu wehren, daß der normative Diskurs überbewertet wird und die Moraltheologie zu einer Normtheorie verarmt«.

54 Vgl. H. Mühlen, Una mystica Persona. Die Kiche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und in den Christen: Eine Person in vielen Personen. München/Paderborn/Wien 1967, S. 286-358; F. Santoro, La comunità condizione della fede. Mailand 1976, S. 99-127, entwickelt die These Mühlens kohärent weiter und zeigt, wie das »durch die Kirche«, durch welches sich heute die personale Kausalität Christi zur Geltung bringt, im Sinne einer Kausalität der konkreten kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Mitglieder als mögliches konkretes Heilsinstrument für jeden Menschen verstanden werden kann.

55 Vgl. dazu etwa den Beitrag von J. Kard. Ratzinger, Pater Rupert Mayer – Zeuge der Wahrheit, in dieser Zeitschrift 16 (1987), S. 457-463.

rungen der Nachfolge sein kann. Bezieht sich nicht auf diesen Aspekt der Sinn des Begriffes »Kanonisation«?

d) Das durch Prädestination bestimmte Eingeborgensein des Menschen in Christus verleiht seinen Handlungen eine neue Dimension, welche eine tiefe ekklesiale Relevanz aufweist: das *Verdienst*. Die Freiheit des Christen im Handeln ist immer auf Christus ausgerichtet und in ihm auf die übernatürliche Bestimmung. Das »mihi fecisti« (Mt 25) zeigt, wie jede Geste der Barmherzigkeit immer ein Akt ist, der, selbst unbewußt, sein Maß an Christus nimmt. Es gibt keine Tat, die nur naturaliter gut ist. Die Lehre des Konzils von Trient von der Vorbereitung zur Gerechtigkeit des Gottlosen, der noch nicht durch die moralisch guten Handlungen, die er vollbringt, gerechtfertigt ist, zeigt, wie eine freie und bewußte Tat, die im Hinblick auf die letzte Bestimmung ohne Bedeutung wäre, nicht denkbar ist. Diese Bestimmung kann wiederum nur in Beziehung zu Christus erschöpfend gedacht werden.[56] Es müßte darum auf noch radikalere Weise gelingen, die Moralität einer Handlung auf der verdienstlichen Ebene, die ontologisch prioritär ist, zu begründen, auch wenn wir in der Ordnung der Erkenntnis nur von der Moralität einer Handlung ausgehen können, um erst dann die Verdienstlichkeit einzuführen. Das prädestinative Eingeborgensein in Christus ist im gleichen Augenblick ekklesiale Konkorporation. Die *Communio Sanctorum* tritt in die innerste Ebene des moralischen Handelns ein, so daß das frei getane Böse oder Gute ihren Widerhall in der kirchlichen Gemeinschaft finden.[57]

e) Was das Thema des *Gewissens* betrifft, verweist bereits die Etymologie auf eine inneliegende Interpersonalität: *cum – scientia*. In der Gemeinschaft begegnet das innerste Subjektsein der moralischen Wahrheit. Der Bezug auf das kirchliche »Wir« wird die Wahrheitsbedingung, welche die Öffnung zum Geist hin ermöglicht, der von Christus der Kirche, seiner Braut, gegeben wurde. Ausgehend von einer theologischen Wiederentdeckung der Beziehung Gewissen – Kirche – Hl. Geist muß all das kritisch gesichtet werden, was von einer autonomistischen und individualistischen Konzeption des Gewissens auch in die Moraltheologie eingedrungen ist.[58] So wird es möglich, das Verhältnis Gewissen – Lehramt korrekt zu bestimmen, im Hinblick auf die Überwindung der prinzipiellen Konfliktgeladenheit, welche bedingt ist durch eine auf die einzelne Person eingeschränkte Gewissensauffassung auf der einen und durch eine extrinsezistische Grundlegung der Autorität des Lehramtes auf der anderen Seite. Beide dürfen einander nicht entgegengesetzt werden, sondern müssen als komplementäre Funktionen verstanden werden, welche auf verschiedenen, aber nicht getrennten Ebenen in der Kirche wirksam sind. Sie haben ihren Ursprung im gleichen Geist, um uns mit Christus in der Kirche immer gleichförmiger werden zu lassen.[59] Daß das Gewissen letzte Norm des moralischen Handelns und dessen formale Bedingung der Wahrheit ist, ist für den

---

56 Vgl. G. Biffi, Alla destra del Padre, a.a.O., S. 111-114.

57 Vgl. H. de Lubac, Credo ... Sanctorum communionem, in dieser Zeitschrift 1 (1972), S. 18-32, der zeigt, daß die Gemeinschaft an den heiligen Gaben (»communio sanctorum« im Sinne des Genitivs Plural neutrum) die Gemeinschaft der Heiligen (»communio sanctorum« als Genitiv Plural maskulinum) bewirkt. Zum Thema der Vertauschbarkeit der Verdienste in der kirchlichen Gemeinschaft siehe bes. S. 25f.

58 Vgl. L. Ceccarini, a.a.O., S. 132-146.

59 Vgl. C. Caffarra, a.a.O., S. 102-109.

Christen eine unverzichtbare Wahrheit. Darüber muß aber auch mit Paulus bedacht werden, daß der vornehmste Ort, wo sich diese Wahrheit des Gewissens vollzieht und selber transzendiert, die ekklesiale Liebe ist, welche, unbeschadet ihrer Schwäche, sich auch das Heil der Brüder aufbürdet (vgl. 1 Kor 8,7-13; 10,23-30). Das christliche Gewissen besitzt also eine wesentlich kirchliche Beschaffenheit, kraft derer der Bezug auf die Autorität des Lehramtes ein innerlich gehörtes Bedürfnis nach Wahrheit ist und die Beachtung des Aufbaus der Gemeinschaft höchste Regula der Urteilsprüfung.

Der Don Quijote des Cervantes

Von Curt Hohoff

Wir alle erinnern uns der ersten literarischen Erlebnisse aus der Jugend. Dazu gehören die Geschichten von Liliput, Robinson Crusoe, Sindbad dem Seefahrer, Ali Baba und den vierzig Räubern und Joseph in Ägypten. Sie versenken den Leser in eine Art von Märchentraum und nähren die Einbildungskraft mit menschlichen Urtypen. Zur Schar dieser Helden gehören auch Don Quijote und Sancho Panza, der Ritter von der traurigen Gestalt auf seinem Hengst Rosinante und der dicke Knappe auf seinem Esel, dem geliebten Grauchen. Der Kampf mit den Windmühlenflügeln ist in allen Sprachen sprichwörtlich geworden. Die Begegnung mit einer mit Damen besetzten Kutsche, die Don Quijote für von Zauberern entführte Prinzessinnen hält, prägt sich unvergeßlich ein, ebenso die Prügel, unter denen der Held oft zusammenbricht, um am nächsten Morgen frisch und munter wieder aufzustehen. Quijote hält Dulcinea von Toboso für die schönste Frau der Welt, obwohl sie, wenn sie überhaupt existiert, eine Bauernmagd aus der Mancha ist.

Don Quijote lebt in einer Wahnwelt und wurde dadurch weltberühmt. Sein Zeitgenosse Shakespeare hat ihn ebenso gelesen wie unser Grimmelshausen des *Simplicius Simplicissimus*. Dieser Ruhm zeugt von Wahrheit und Wahrhaftigkeit jenseits aller Literatur, und das kommt daher, weil jeder Mensch etwas besitzt, was als phantastische Einbildung oder Selbstbetrug zu bezeichnen ist, wobei der wichtigste Punkt in der Abwesenheit jeder Einsicht in den illusionären Zustand des Ich besteht. Keine Einsicht in den Zustand der eigenen Persönlichkeit zu haben, ist ein Zeichen echter Schizophrenie. Die Lächerlichkeit des Don Quijote besteht darin, daß er ein überlebtes Ideal der Lebensführung, das Rittertum, gegen die ganze Welt behaupten und verwirklichen möchte und daß er normale Lebensinteressen wie Essen und Trinken, Schlaf und Wetter außer acht läßt. Das Besondere dieses Prosaromans ist, daß Cervantes Abenteuer an Abenteuer reiht, eine Fülle von Personen, etwa sechshundert, auftreten läßt und in die Handlung mehr als zwanzig in sich geschlossene Novellen einflicht, die in Verbindung mit

dem Helden und seinem Knappen stehen, so daß der Roman nicht wie die vorhergehenden und gleichzeitigen Schelmenromane als eine Reihe von komischen Episoden wirkt, sondern ein Ganzes ist: die Geschichte von *Leben und Taten des scharfsinnigen Junkers Don Quijote von der Mancha*.

Don Quijotes Wahn bezieht sich auf seinen Auftrag, den Armen und Verfolgten zu helfen, auf seine Dame Dulcinea und auf seinen Verfolgungskomplex durch Zauberer und Riesen. Im übrigen ist er ein hochgebildeter Mann. Er spricht Latein, Italienisch, Portugiesisch und ein wenig Arabisch. Er beruft sich auf eine arabische Quelle, Sidi Hamet Benengeli. Er zitiert die italienische und spanische Literatur seiner Zeit, von Ariost bis Garcilaso de la Vega. Er kennt Homer und Vergil so gut, daß manche Interpreten in seinem Roman eine Nachahmung oder Parodie der Irrfahrten des Odysseus oder Aeneas haben sehen wollen. Außerdem kennt er das Muster aller antiken Prosaromane, Heliodor, und wollte mit seinem zweiten Hauptwerk *Persiles und Sigismunda* der spanische Heliodor des sechzehnten Jahrhunderts werden. Er schrieb an beiden Werken in den letzten zehn Jahren seines Lebens gleichzeitig. Den *Don Quijote* brachte er zu Ende, an *Persiles und Sigismunda* schrieb er noch vier Tage vor seinem Tode und bedauerte in der Widmung, daß er ihn nicht habe fertigstellen können. Cervantes hat nicht gewußt, daß sein Genius mit dem *Don Quijote* ein Werk geschrieben hatte, das unsterblich sein sollte, während jener andere Roman heute nur von Fachleuten und mit ständigen Seitenblicken auf *Don Quijote* gelesen wird. Don Quijote ist nicht nur gebildet und belesen; er ist ein glänzender Redner, ein jesuitisch gebildeter Debattierer, ein mit allen Wassern der Spätrenaissance gewaschener Moralist im Sinn des *estilo culto*, des ausgefeilten Prosastils, der Italien, Frankreich und Deutschland beeinflußte. An mehreren Stellen wird gesagt, er sei Pfarrern und Mönchen in der Kunst des Argumentierens überlegen, und diese Fähigkeit ist so überzeugend, daß Sancho Panza von ihr angesteckt wird und er uns im zweiten Teil des Romans mit scharfsinnigen Entscheidungen als Statthalter entzückt.

Von Miguel de Cervantes wissen wir genau so viel oder so wenig wie über William Shakespeare. Beide sind im Jahr 1616 gestorben. Jedes große Kunstwerk ist mehr als sein Schöpfer. Das wird an Cervantes besonders deutlich. Er führte nach bescheidenen literarischen Anfängen ein durchaus unpoetisches Leben. Zehn Jahre lang war er Soldat, nicht Offizier; weitere zehn Jahre in nüchternen Ämtern tätig, als Getreideaufkäufer und Steuereinnehmer der Regierung. Mehrfach saß er, vermutlich unschuldig, im Gefängnis. Im Kriegswesen wußte er genau so gut Bescheid wie in der Politik, im Handel, in der Verwaltung und auch, um es nur kurz zu erwähnen, im Druck- und Verlagswesen. In seinen Dramen spiegeln sich seine Erlebnisse als Soldat zu Lande und zur See und in algerischer Gefangenschaft. Er hat die römische Geschichte Spaniens verherrlicht und war wie alle Spanier stolz auf die Reinheit des Blutes und eine Abstammung von den edlen Goten. Er sah tief in das Innere der Menschen; er kannte und liebte Musik, Blumen, Frauen und den Ruhm. Auf nichts war er stolzer als auf die Verstümmelung seiner linken Hand »zum Ruhme der rechten« in der Seeschlacht von Lepanto.

In diesem wilden und gelegentlich wüsten Leben blieb sein Charakter frei und selbstbewußt. Es gab für ihn keinen Zweifel daran, daß die Kriege König Philipps II. gerecht und zur Ehre Gottes geführt wurden. An seinen königlich-patriotischen und christlich-katholischen Überzeugungen läßt sich nicht rütteln. Alle Versuche, ihn zu ei-

nem Kritiker von Königtum und Papsttum zu machen, müssen an der überall durchscheinenden Systemimmanenz scheitern. Das schließt nicht aus, daß er die sozialen, politischen und religiösen Fragen kritisch gesehen und bewertet hat.

Als scharfsinniger Beurteiler der landesüblichen Verhältnisse und seine Meinungen ungern unterdrückender Charakter machte Cervantes sich, wie das üblich ist, bei Vorgesetzten und Behörden unbeliebt. Da sich jede geistig und politisch gefestigte Gesellschaft für die richtige und beste hält, kam Cervantes im bürgerlichen Leben nicht weiter. In seinen *Exemplarischen Novellen* hat er noch mehr als im *Don Quijote* die Welt des andalusischen und kastilischen Alltags beschrieben. Er schlägt sich gern auf die Seite der armen Studenten und der vom Leben Benachteiligten, allerdings nicht im Sinne des viel späteren Realismus, sondern in ironischer und immer höchst poetischer Überhöhung. Er kehrt nie den Überlegenen heraus, trotz aller Ironie, die er als erster künstlerisch ausgebildet hat im Sinne eines heiteren Darüberhinschwebens. Er übernimmt die hergebrachten Formen der Literatur, Schäferdichtung, Renaissancenovelle und antike Erzählformen des Romans, vor allem des Heliodor. Als Erzähler weiß er aus nichtigen Anlässen, etwa der Geschichte vom Becken des Barbiers, das er für Mambrins Helm hält, weitläufige Fabeln auszuspinnen, und zwar mit einer Phantastik, die Ariost oder Tasso hinter sich läßt, und noch auf uns eine zauberische Wirkung hat.

* * *

Cervantes ist 1547 in der neukastilischen Universitätsstadt Alcalá de Henares als Sohn verarmter Landedelleute (Hidalgos) geboren. Der Vater, eine Art Heilpraktiker und Wundarzt, wechselte alle paar Jahre den Wohnort. Das Paar hatte vier Söhne und drei Töchter. Die Führung der Familie lag in den Händen der Mutter. Im Alter von sechs Jahren kam Miguel nach Andalusien und dürfte für einige Jahre die Schule der Jesuiten in Córdoba besucht haben. Wie über die meisten Details aus dem Leben des Dichters gibt es dafür keine Belege, aber sein Lob der Jesuitenschulen läßt darauf schließen. Vielleicht hat er auch das jesuitische Kolleg in Sevilla besucht, wo die Familie zwischen 1558 und 1564 lebte. Hier kam der siebzehnjährige Miguel mit jenen Realitäten des Lebens in Verbindung, die er in den Novellen schildert. 1566 siedelte die Familie nach Madrid über; hier soll der junge Cervantes bei dem berühmten Humanisten Juan López de Hoyos studiert haben. Er stieß auf Literatur und Theater und begann »die süße Kunst der lieblichen Poesie« in Romanzen, Eklogen und Dramen zu üben. Im Dezember 1568 verwundete er im Zweikampf einen Gegner und verließ die Stadt. Das Gericht verurteilte den Flüchtigen zum Abhacken der rechten Hand und zehn Jahren Verbannung aus dem Königreich.

Das Reich war unter Philipp II., dem Sohn des Kaisers Karl V., der in Spanien als Carlos I. gezählt wird, eine Potenz ersten Ranges, die größte Militärmacht Europas, im Besitz halb Italiens, Siziliens und Flanderns, des neuen Erdteils Amerika und der Philippinen, ständig auf Erhalt und Mehrung bedacht, zugleich aber finanziell und wirtschaftlich, trotz der Schätze Amerikas, überfordert. Merkwürdigerweise blieb Spanien, trotz seiner überseeischen Besitzungen, reine Landmacht. Die spanische Infanterie mit ihrer drakonischen Manneszucht war, unter Berufung auf die Römer, die beste der Welt. Die Kolonien wurden unter Vizekönigen selbständig entwickelt. Die Eingeborenen sollten durch das Christentum zivilisiert und entwickelt werden, was freilich in

größerem Maßstab nicht gelang. Es bedurfte königlicher Genehmigung, wenn man nach »Indien« auswandern wollte.

Cervantes floh nach Rom, in den Kirchenstaat, und trat für ein halbes Jahr in die Dienste des päpstlichen Legaten Julio Acquaviva. Dann wurde er Musketier des »Tercio«, des spanischen Regiments in Neapel. Er war mit Leib und Seele Soldat. Auf jeden Soldaten fiel ein Lichtstrahl der Majestät des Königs. Cervantes preist den Soldatenstand als den höchsten auf Erden, überlegen dem des Gelehrten und gar nicht zu vergleichen mit dem des stubenhockenden Klerus und des im Hofdienst entmannten Adels. Höhepunkt seiner militärischen Laufbahn war die Seeschlacht von Lepanto unter Don Juan d'Austria, dem in Regensburg geborenen Halbbruder des Königs. Die Flotte bestand aus gemieteten Schiffen venezianischer, genuesischer und vatikanischer Herkunft. Die spanische Infanterie beendete in mörderischem Kampf von Schiff zu Schiff die Vorherrschaft der Türken im Mittelmeer. Der Soldat Cervantes wurde an der Brust und an der Hand schwer verwundet. Auf die Narben von Lepanto war Cervantes sein Leben lang stolzer als auf literarische Erfolge. Nach monatelanger Rekonvaleszenz in Messina nahm Cervantes an weiteren Feldzügen teil und schiffte sich dann mit seinem Bruder Rodrigo, wohl um ein Offizierspatent zu erlangen, mit Empfehlungsschreiben seiner Vorgesetzten, auch Don Juans, nach Spanien ein. Das Schiff wurde im September 1575 von algerischen Piraten gekapert.

Damit begann eine fünf Jahre dauernde Gefangenschaft, bis die ungeheure Summe von 500 Golddukaten, für deren Aufbringung die Mutter gekämpft hatte, durch einen Trinitariermönch überbracht werden konnte. Der »Orden der allerheiligsten Dreifaltigkeit vom Loskauf der Gefangenen« war zum Loskauf christlicher Sklaven gegründet. In der Erzählung vom Gefangenen im vierzigsten bis einundvierzigsten Kapitel im ersten Teil des *Don Quijote* hat Cervantes sein Schicksal und die Befreiung beschrieben: »Nach meiner Meinung gibt es auf Erden kein größeres Glück als die Wiedergewinnung einer verlorenen Freiheit.«

Aber neues Unheil, eine via crucis, erwartete den Heimkehrer. Während der zweite Bruder beim Heer unterkam, war der jüngste verschollen. Eine der Schwestern war nach dem Scheitern ihrer Heiratspläne ins Kloster gegangen, die zwei anderen wurden von ihren Liebhabern nicht geheiratet. Auch eine der Nichten war in Geld- und Liebesaffären verwickelt. Man darf das Familienleben nicht mit den Maßstäben der Neuzeit messen, und es ist kein Zufall, daß die Ereignisse der *Exemplarischen Novellen* und der in den *Don Quijote* eingeschobenen Geschichten fast immer von gescheiterten Ehen und grausamen Fällen von geraubten, eingesperrten, gegen ihren Willen verheirateten Mädchen und Frauen handeln.

Der Invalide Cervantes bemühte sich ohne Erfolg um einen Posten im Zivilleben. In seiner Verzweiflung wollte er nach Peru oder Mexiko gehen, der Zuflucht so vieler Glücksritter und gescheiterten Existenzen, erhielt aber keine Genehmigung. Da begann er zu schreiben, den Roman *La Galatea* und Theaterstücke, angeblich zwanzig oder dreißig Komödien, die sogar Erfolg hatten und gelobt wurden. Zum Leben genügte das nicht, scheint Cervantes aber die Freundschaft mit einer verheirateten jungen Frau gebracht zu haben, die ihm im November 1584 eine Tochter gebar, Isabel.

Kurz nach der Geburt Isabels heiratete der Dichter eine gewisse Catalina de Salazar y Palacios. Sie stammte aus einer Hidalgofamilie, und Cervantes lebte bei ihrer Familie auf dem Lande. Die Ehe blieb kinderlos. Schon ein halbes Jahr später verließ Cervan-

tes die Frau, aus Gründen, die wir nicht kennen, und zog nach Sevilla. Er war achtunddreißig Jahre alt und begann, unter Verzicht auf Literatur und Theater, ein neues Leben. Auch seinen Namen änderte er und nannte sich Miguel de Cervantes Saavedra. Die Gründe dafür sind vollkommen dunkel. Zwanzig Jahre lang veröffentlichte der eben bekannt gewordene Autor kein einziges Buch und gab sich mit wechselndem Glück mit allerhand Geschäften ab. Er nahm Geld auf und verlieh welches. Als königlicher Kommissar kaufte er Getreide und Öl für die Armada gegen England. Da der Staat schlecht zahlte, kam es zu Schwierigkeiten mit den Bauern. Als er bei den Domherren von Sevilla Getreide beschlagnahmte, wurde er vorübergehend exkommuniziert. Das passierte ihm zweimal. Auch mit den Gerichten gab es Schwierigkeiten. Der Unterschlagung verdächtigt, wurde er freigesprochen. Wieder bewarb er sich um eine Stellung in Übersee, erhielt sie aber nicht. Er bekam einen Posten als Steuereintreiber, aber auch hier hatte er Unglück. Ein Bankier, dem Cervantes die Steuergelder anvertraut hatte, ging bankrott, und als Cervantes die hohe Kaution nicht stellen konnte, wurde er im Herbst 1597 ins Schuldgefängnis von Sevilla eingeliefert: In diesen sieben Monaten soll er am *Don Quijote* zu schreiben begonnen haben. Nach der Entlassung reiste er zwischen Sevilla und Madrid hin und her, vermutlich um seine Rechtfertigung vor dem Rechnungshof zu betreiben. Damals schrieb er einige Novellen, die in Sevilla und Andalusien spielen. Im Jahre 1600 übersiedelte er ganz nach Madrid, nicht zuletzt, um nach dem Tode der Eltern seinen Schwestern und Nichten Schutz zu geben. Auch Isabel, die Tochter, wohnte hier und machte ihm Kummer. Zeitweise soll Cervantes als einziger Mann mit neun Frauen in einem Haus gelebt haben, das dadurch keinen guten Ruf hatte. Als eines Tages ein erstochener Edelmann vor der Haustür gefunden wurde, ließ der Untersuchungsrichter die ganze Sippe kurzerhand einsperren, bis ihre Unschuld erwiesen war. Nach dem Erfolg des *Don Quijote* stellte sich auch Catalina, die Ehefrau, wieder ein.

In seinen zwanzig Wanderjahren muß Cervantes jene erstaunliche und vielfältige Bekanntschaft mit dem einfachen Volk, mit Händlern, Falschspielern, Straßenmädchen, Maultiertreibern und Kneipwirten, aber auch mit Studenten, Gelehrten und vornehmen Reisenden gemacht haben, die das andalusische und kastilische Personal seiner *Exemplarischen Novellen* bilden und den *Don Quijote*-Roman zu einem Spiegel spanischen Volkslebens machen. Witz und Schlagfertigkeit, knappste Charakterisierung und unerwartete Biegungen der Handlung machen diese Novellen, mit dem Druckprivileg von 1612, zu einer geistreich-witzigen Lektüre. Dabei sind sie im Gegensatz zu Boccaccio frei von pikanten Zügen und lösen sich im *Gläsernen Lizentiaten*, in der Schilderung der Gaunerzunft in *Rinconete und Cortadillo* und dem genialen *Gespräch der beiden Hunde* des Auferstehungshospitals in Valladolid so weit von jeder Handlung, daß sie zu Analysen des Außerordentlichen, der Künste und des Unterschieds zwischen Phantasie und gesundem Menschenverstand werden, also Entsprechungen zu den Grundfragen des *Don Quijote* bilden.

Miguel de Unamuno war der Meinung, die Figuren des Ritters und vor allem seines Knappen seien dem Autor im zweiten Teil über den Kopf gewachsen. Sie hätten sich verselbständigt, und diese Ansicht hat umso mehr für sich, als Cervantes den zweiten Teil als Antwort auf eine unrechtmäßige Fortsetzung seines Romans durch einen anderen Autor geschrieben hat. Durch dessen vierundsiebzig Kapitel zieht sich eine teils verärgerte, teils höhnische Polemik gegen dies Attentat auf seine dichterische Erfindung.

Der *Don Quijote* hatte schlagartig Erfolg. Die Auflage des ersten Teils, 1605, stieg in kurzer Zeit auf 12 000 Exemplare. Dazu kamen mehrere Raubdrucke, selbst in Lissabon und Brüssel. Gegen sie konnte sich der Autor nicht wehren. Selbst in Peru, wird berichtet, hätten Don Quijote- und Sancho Panza-Figuren die Umzüge zu Ehren der Stadtpatrone bereichert, und das Volk habe sie bejubelt. Der Name des Rosinante bürgerte sich für Klepper und Mähren in ganz Spanien ein. Dieser Erfolg war freilich zweischneidig. Cervantes fühlte sich mißverstanden, und vielleicht kam es deshalb zu der erstaunlichen Vertiefung des Themas im zweiten Teil, der 1615 fertig wurde und abermals großen Erfolg hatte.

* * *

Don Quijotes Abenteuer wirken so eindringlich, weil sie in einer realistischen Umgebung, dem Spanien des ausgehenden 16. Jahrhunderts spielen. Cervantes kennt sein Spanien besser als die Autoren der Schelmenromane und besser als Lope de Vega, der alles in ein Lustspiel verwandelt. Don Quijotes Geist strahlt umso heller, als er sich idealistisch vor diesem dunklen Hintergrund abzeichnet. Der Wahn entspringt der Einbildungskraft, einer verrückten, aber wachen Phantasie und animiert ihn zu Heldentaten von buchstäblich unglaublicher Qualität. War der Ausgangspunkt die Parodie des *Amadis* und der Ritterromane, also einer Fabelwelt, so entwickelt sich der Roman im Lauf seiner Entstehung zu einem dichterischen Bild des spanischen Lebens, wie kein anderer Autor es hat schreiben können.

Das Zeitalter des Cervantes waren die Jahrzehnte eines noch kaum spürbaren Niedergangs. Immer noch war Spanien ein Reich, in dem die Sonne nicht unterging, war der König in seiner absolutistischen Machtfülle unumstritten, geschah alles im Namen des Königs – ob die Heerführer ihre Armeen in Flandern, Italien oder Katalonien führten, ob der Richter sein Recht sprach oder der Gemeindevorsteher seine Ortschaft verwaltete. Die eingeblendeten Novellen, Sanchos Spiel mit Sprichwörtern und seine abschweifenden Berichte von Bagatellen, die nie zu Ende kommen, demonstrieren, über die Parodien der Ritterromane hinaus, eine neue Haltung des Autors Cervantes gegenüber der Welt, den Humor. Alles ist mehrdeutig, doppeldeutig, hat einen Hintersinn und löst sich in Nichts auf.

Meisterstücke dieses Stils sind Sancho Panzas Geschichten. Der Herzog und die Herzogin haben großes Vergnügen daran, während dem Don Quijote die Geschwätzigkeit seines Knappen auf die Nerven geht. Auch dem Hofkaplan, »einer von denen, die in den Häusern der Fürsten die Herrschaft führen«, ist Sanchos Geschwätz, da er keinen Humor hat, äußerst zuwider. Im einunddreißigsten Kapitel des zweiten Teils erzählt Sancho auf Wunsch der Herzogin ein Geschichtchen aus seinem und Don Quijotes Heimatdorf, dessen Name übrigens vom Autor nie genannt wird. Sancho spricht im Volkston: »Die Erzählung, die ich vortragen wollte, ist folgende: Es lud ein Edelmann in meinem Orte, der sehr reich und vornehm ist, denn er stammt von den Alamos de Medina del Campo, er verheiratete sich mit der Doña Mencia de Quiñones, die eine Tochter des Don Alonso de Marañón war, eines Ritters vom Orden San Jago, der in der Herradura ertrank, seinetwegen gab es damals die Händel in unserem Orte, in die, wie ich glaube, mein Herr Don Quijote auch verwickelt war, wo noch der verdrehte Tomasillo verwundet wurde, der Sohn vom Schmied Balvastro. Ist das nicht alles die Wahr-

heit, mein werter gnädiger Herr? Sagt es doch um Gottes willen, damit diese Herrschaften mich nicht für einen lügenhaften Schwätzer halten.«

Durch Sanchos penetranten Vortrag geraten Don Quijote und der Geistliche in ungeduldige Aufregung. Sie möchten ihm das Wort abschneiden und am liebsten verbieten, während der Herzog und seine Gemahlin nicht genug davon bekommen können und sich über die Reaktion Don Quijotes und des Kaplans amüsieren. Don Quijote wird vor Ärger bald blaß, bald rot. Er fürchtet nicht nur eine Blamage, sondern eine Entwaffnung seines höfischen Anspruchs. Wie alle Einschiebsel und Sondergeschichten hat auch diese Episode eine Funktion im Zusammenhang des Romans. Die Abschweifung dient einer Variante des Grundgedankens. Die Unterhaltung wendet sich nämlich zu Riesen und Zauberern, den Lieblingsthemen von Don Quijotes Verfolgungswahn, und so gerät der Geistliche auf die Vermutung, »daß dieses wohl der Don Quijote von la Mancha sein müsse, dessen Historie der Herzog gewöhnlich las, weshalb er ihn schon oft getadelt, daß es Torheit sei, dergleichen Torheiten zu lesen«. Man müsse selbst schon sehr albern sein, um solche Albernheiten lesen zu können. Hier wendet Cervantes also den Vorwurf der Umwelt gegen Don Quijote, das Lesen von Ritterbüchern habe ihn verrückt gemacht, gegen sein eigenes Werk, eine Ironie, welche die deutschen Romantiker entzückte, so daß der *Don Quijote* für sie zum Exempel der »romantischen Ironie« wurde.

Auf die Philippika des Geistlichen antwortet Don Quijote mit großer Festigkeit und Würde. Er verteidigt seine angebliche Narrheit gegen die anmaßende Beschränktheit des Geistlichen: »Ist es wohl genug, sich, ohne rechts und links zu schauen, in fremde Häuser zu begeben, um ihre Herren zu beherrschen, und nachdem man in den Schulen durch armselige Stipendien aufgezogen ist, ohne mehr von der Welt gesehen zu haben als zwanzig oder dreißig Meilen im Umkreis, sich unverschämterweise darein zu mengen, der Ritterschaft Gesetze vorzuschreiben und über die irrenden Ritter ein Urteil zu sprechen? Ist es denn vielleicht ein eitles Unternehmen oder übel angewendete Zeit, wenn man sie darauf verwendet, durch die Welt zu ziehen, keine von ihren Wollüsten suchend, sondern alle jene Bedrängnisse, durch welche die Tugendhaften zum Sitze der Unsterblichkeit gelangt sind? Hätten mich die Ritter für einen Narren gehalten, die Vornehmen, die Edelmütigen, die Hochgeborenen, so hätte ich es für einen unwiderruflichen Schimpf genommen; daß mich aber die Schriftgelehrten für albern halten, die niemals in die Fußstapfen der Ritterschaft getreten sind, kümmert mich nicht im geringsten. Ritter bin ich, und als Ritter will ich sterben, wenn es dem Allerhöchsten gefällt.« Die Tiecksche Übersetzung, aus der wir hier zitieren, trifft, trotz mancher Ungenauigkeit, den Ton des Cervantes am besten. Es gibt etwa dreißig deutsche Übertragungen. Die neueste spanische Ausgabe von Angel Basanta erschien 1985 als Taschenbuch in der Klassikerreihe von Plaza & Janes, mit ausführlicher Einleitung und Kommentaren etlicher Gelehrter, Bibliographien und Textanalysen von verschiedener Qualität.

In diesem Zusammenhang überträgt der Herzog, zur Empörung seines Hausgeistlichen, Sancho die Statthalterschaft einer Insel, die gar keine Insel ist, sondern vom Herzog aus Spaß als solche ausgegeben wird – ein Spaß, den Sancho, ohne zu ahnen, daß man ein Spiel mit ihm treibt, zu einer höheren und durchaus nicht possenhaften Würde erhebt. Er wird ein musterhafter Statthalter, regiert mit dem gesunden Menschenverstand und stellt auf diese Weise ein Gegenbild zur üblichen Korruptheit auf. Die Trübnisse der realen Welt werden ausgerechnet von einem bäuerlichen Analphabeten ins rechte Lot gebracht, nicht anders als in einer aristophanischen Komödie.

Der zweite Teil wurde etwa zehn Jahre nach dem ersten veröffentlicht. Dessen Ruhm und Ruf wirkt nun in den zweiten Teil hinein; Don Quijote stößt immer wieder auf Menschen, die den ersten Teil gelesen haben und nun ihn und Sancho als literarisch berühmte Personen erkennen. Der größte und wirkungsvollste Mitwisser ist das Herzogpaar, und so wie Don Quijote sich durch seinen Ruhm zu weiteren Taten inspiriert fühlt, fügen sich die Mitwisser der Geschichte Don Quijotes Wahn und bestätigen ihn. Der Ritter bemerkt ebensowenig wie sein Knappe, daß die Mitwisser Spiele mit ihm treiben, in den meisten Fällen wohlwollend, in einigen auch bösartig. Durch diese Verschiebung des Schemas erhält der zweite Teil eine neue Tiefenwirkung. Die Varianten der Heldentaten und Erlebnisse erscheinen in einem ironisch doppelt gebrochenen Licht. Sancho ist nicht nur Diener, zeigt nicht nur die an Essen und Trinken gebundene Kehrseite seines den Realitäten des Lebens überlegenen Herrn, sondern er mischt sich als Person, als Erzähler, zeitweise als Haupthandelnder ein und behauptet seine Persönlichkeit mit eigenen Vorstellungen von seinem Wert und seiner Würde. Er teilt den Wahn seines Herrn, zugleich aber durchschaut er ihn. Und was der Herr rhetorisch, in den Formen der Scholastik, gelehrter Salbaderei und Homiletik, durch seine in ihrer Logik unbestreitbaren Reden gewinnt, das bringt Sancho Panza durch seinen gesunden Menschenverstand und ihre Ausdrucksform, die Sprichwörter, wieder auf den Boden des alltäglichen Lebens zurück. So entsteht in ständigen Streitigkeiten über die absurdesten Fragen ein Wettstreit zweier Prinzipien des Lebens.

* * *

Der *Amadis*-Roman erhielt seine erste literarische Form durch Garci de Montalvo, gedruckt 1508; er war der Moderoman Europas. *Amadis* lebte aus der Artusüberlieferung des hilfsbereiten, treuen, tapferen und idealistischen Rittertums. Das alles war halb mythisch, halb märchenhaft und wurde als künstlerische Übertreibung eines versunkenen Ideals verstanden. So entstand die Gattung der barocken Ritterromane. Die idealistischen Züge wurden immer mehr zugunsten der Phantastik verwässert – und auf sie bezieht sich Cervantes' Verspottung. Don Quijote ironisiert sich als Ritter von der traurigen Gestalt, als einen Weltverbesserer, der die Banalitäten des Lebens nicht annimmt. Das berühmteste Beispiel ist Don Quijotes Kampf gegen Windmühlenflügel, die er für feindliche Riesen hält. Die Zauberer und Riesen in Don Quijotes Wahnvorstellungen gehören zum Motivkreis der keltischen Märchen. Auch die Liebe zu einer nur in der Vorstellung des Helden existierenden Dame stammt aus den keltischen, spanischen, französischen und deutschen Ritterepen des 11. Jahrhunderts.

Das ritterliche Leben besteht aus Abenteuern. Sie zeigen keineswegs die Wirklichkeit des Lebens im Mittelalter oder in der keltischen Vorzeit des Artuskreises, auf welche sie sich berufen. Der Ritter ist ein von der Vorsehung auserwählter Held und durch Pflichten gebunden. Die Welt des Epos ist die poetische Umformung der Welt für die Bewährung des Ritters in Abenteuern. Die historische Wirklichkeit spielt nur als Oberfläche, als Dekoration eine Rolle. Der Ritter braucht, um Heldentaten begehen zu können, Widerstände, und die sind meistens von Zauberern bereitet. Die Standesethik des Rittertums hat sich sonderbarerweise auch dann noch behauptet, als das Rittertum als historische Erscheinung längst vergangen war, und zwar so sehr, daß die Vorstellungen von Tapferkeit, Ehre, Treue, Hilfsbereitschaft, Frauendienst und edler Sitte gültig blie-

ben, als städtische und bürgerliche Zeiten die mittelalterlichen längst abgelöst hatten, zum Teil bis heute.

Cervantes hat das Rittertum im *Don Quijote* parodiert, zugleich aber als Ideal aufrechterhalten. Bevor Don Quijote in die Welt der Abenteuer auszieht, muß er zum Ritter geschlagen werden. Das geschieht im zweiten und dritten Kapitel. Don Quijote hält eine Schenke an der Straße für ein Schloß und ein paar Dirnen »aus der Zahl der sogenannten Zünftigen«, die vor der Tür stehen, für Edelfräulein und den Wirt der Schenke für den Kastellan des Schlosses. Dieser geht auf Quijotes Forderung, ihn zum Ritter zu schlagen, ein: »Der Wirt, der nicht wußte, warum der Ritter ihn als Kastellan anredete, glaubte, er halte ihn für einen sogenannten ehrlichen Kastilianer oder Gauner, und dabei war er ein Andalusier, aus der Gegend von San Lucar, der so lange Finger hatte wie Cacus (Rinderdieb, der bei Vergil und Ovid vorkommt) und als Schalk keinem Studenten oder Pagen nachstand. Er versetzte also: Demnach werden wohl ›Harte Steine Euer Bett, stetes Wachen Euer Schlaf‹ sein ...« Die Worte »Harte Steine Euer Bett und stetes Wachen Euer Schlaf« waren der Anfang einer damals bekannten Romanze. Cervantes führt sich als Literaturkenner ein, wie überhaupt der *Don Quijote*-Roman in einem Geflecht literarischer Bezüge steht, das dem gebildeten Leser seiner Zeit ebenso klar war wie die Parodie auf den Auszug eines Artusritters im *Yvain*.

Das parodistische Element wird von Cervantes noch verstärkt, indem er dem Ritter seinen Knappen Sancho Panza aus der Mancha beigibt, dem der höfische Lebensstil vollkommen fremd ist. Sancho stellt das Gegenteil des Ritters dar, einen an irdischen Genüssen hängenden, bauernschlauen Typus, der in Sprichwörtern redet. Mit der Zeit lernt Sancho auf des Herrn Marotten einzugehen und wird sogar von seinem Wahn angesteckt, wenngleich die natürliche Klugheit des Mannes aus dem Volke immer wieder über die Ideologie siegt. Heute würde man sagen, die ritterlichen Motive seien literarisch verfestigte Reste einer Vorzeitpoesie oder Spiegelungen innerseelischer oder tiefenpsychologischer Träume. Cervantes weiß davon nichts. Er gibt die Vorstellungswelt seines Helden von vornherein als Narrheit aus.

Don Quijote hat keine Einsicht in die wahnhafte Natur seiner Ideen. Der Autor beschreibt einen Mann, der geisteskrank ist, und zwar partiell. Don Quijote ist nicht, wie die meisten Geisteskranken, nur an sich selbst interessiert. Die Krankheit besteht lediglich in der fixen Idee, er müsse den Armen und Bedürftigen bei Tag und Nacht und in jedem Fall beistehen. Dabei unterlaufen ihm groteske Verwechslungen, indem er die staubaufwirbelnde Schafherde für ein feindliches Heer oder das Knarren einer Mühle für das Getöse eines Kampfes hält. Zugleich aber führt die Idee, sich für das Gute und Wahre einsetzen zu müssen, dazu, daß Don Quijote, freundlich eingeladen zu einer Bauernhochzeit, die Braut des reichen Bauern Camacho in einer äußerst verwickelten possenhaften Handlung schließlich dem durchtriebenen, aber armen Geliebten Basilio zuführt, und zwar sowohl mit Gewalt wie mit Argumenten, in denen die Bedingungen der Ehelehre ebenso zu ihrem Recht kommen wie die Wünsche der Liebenden. Diese Erzählung, Kapitel zwanzig und einundzwanzig des zweiten Teils, ist eine selbständige Liebesnovelle, zugleich aber, wie die meisten Geschichten, mit der Erzählung von Don Quijotes und Sancho Panzas Irrfahrten durch die Mancha verknüpft.

Cervantes erzählt nicht bloß zur Unterhaltung der Leser, sondern verbindet mit ihr eine Kritik an den Ständen. Die Hochzeit des reichen Camacho mit Tänzen und Liedern, einer riesigen Hochzeitstafel, einem am Spieß gebratenen Ochsen, einer ver-

schwenderischen Kleidung der Männer und Frauen und nicht weniger als sechzig aufgehängten Weinschläuchen, die Sancho Panza das Wasser im Mund zusammenlaufen lassen, beschreibt Entartungen des reich gewordenen Bauerntums. Ähnliche Geschichten gibt es auch in Deutschland, etwa in unserm *Meier Helmbrecht*. Die Hochzeit hat zugleich literarische Bezüge, sie ist eine Übertreibung und Parodie des Lebens in den modischen Schäferromanen. Eine ähnliche Szene wird im achtundfünfzigsten Kapitel erzählt. Ritter und Knappe sehen sich am Rand eines Waldes plötzlich in Netze von grüner Seide verwickelt. Don Quijote kann sich ihren Sinn nicht erklären und erwartet ein unerhörtes Abenteuer. Er sagt zu Sancho: »Ich will mich hängen lassen, wenn nicht meine Verfolger, die Zauberer, mich darin festhalten ... Allein ich werde ihnen zeigen, daß ich diese Netze, wenn sie statt aus Seide auch aus Diamanten oder stärker wären als jene, in denen der eifersüchtige Gott der Schmiede Venus und Mars einschloß, so leicht zerreißen werde, als wären sie aus Seegras geflochten.« Mit diesen Worten will er vorwärts reiten und durch die Netze hindurchsprengen; da treten ihm plötzlich aus einem Gebüsch zwei schöne Schäferinnen entgegen, »wenigstens waren sie als Schäferinnen gekleidet; nur waren ihre Jacken und Röcke aus feinstem Brokat, ja aus Goldtaft. Die Haare fielen ihnen in Locken über die Schultern und waren so blond, daß sie an Glanz mit den Strahlen der Sonne wetteifern konnten.«

Don Quijote muß sich von ihnen aufklären lassen, hier im Dorf hätten sich vornehme Leute, die dort wohnten, Junker und Reiche, mit Freunden und Verwandten, Frauen, Söhnen und Töchtern versammelt, um ein arkadisches Schäferleben zu führen. Solche Spiele gehörten zu den Vergnügungen der Zeit. Sie spiegeln sich in Dichtungen von Tasso, Shakespeare, Gryphius und Opitz. (In *La Galatea* hatte auch Cervantes den Stoff aufgegriffen.) Die jungen Damen erklären dem Don Quijote: »Wir haben zwei Schäferspiele, eines von dem berühmten Garcilaso, das andere von dem vortrefflichen Camoes in seiner eigenen portugiesischen Mundart gelernt, aber bis jetzt noch nicht aufgeführt, da wir erst gestern hierhergekommen sind ...« Mit den ausgespannten Netzen aber möchte man die »einfältigen Vögel berücken«, daß sie sich darin verfingen.

Don Quijote hält eine höfliche Rede, bietet seine Dienste an und gibt sich zu erkennen: »So wisset, daß der Mann, der euch diese Versicherung gibt, kein geringerer ist als Don Quijote de la Mancha, wenn Euch etwa dieser Name schon zu Ohren gekommen ist.« Daraufhin erklärt das eine der Mädchen dem andern: »Ich will dir nur sagen, daß er der tapferste, verliebteste und höflichste Ritter der Welt ist, wenn anders eine Geschichte seiner Heldentaten, die im Druck erschienen und in jedermanns Händen ist, nicht lügt und uns täuscht.« Daraufhin werden Don Quijote und sein nicht minder berühmter Knappe eingeladen. Der Ritter muß den Ehrenplatz an der Tafel einnehmen, wo er eine rhetorisch glänzende Rede gegen das größte aller Laster, den Stolz, hält: »Diese Sünde habe ich, soviel es mir möglich war, zu meiden gesucht, und zwar seit dem Augenblick, da ich meine Vernunft gebrauchen lernte ...«

Sancho Panza, infiziert von der fixen Idee seines Herrn, ruft mit lauter Stimme: »Ist es möglich, daß es Leute in der Welt gibt, die sich unterstehen können, zu behaupten und zu beschwören, mein Herr da sei verrückt? Sagt einmal selbst, ihr Herren Schäfer, ist wohl ein Dorfpfarrer so gelehrt und beredt, daß er das sagen könnte, was mein Herr gesagt hat?« Darauf gibt Don Quijote mit zornglühendem Gesicht die Antwort: »Ist es möglich, Sancho, daß irgendein Mensch in der ganzen Welt es leugnen kann, du seist durch und durch ein Narr und mit Narrheiten gefüttert und verbrämt, und dazu mit

Fetzen von Schelmerei und Bosheit? Was hast du dich in meine Sachen zu mischen, und wer hat dir den Auftrag gegeben, zu bestätigen, ob ich gescheit oder verrückt bin?«

Solche Stellen sich überbietender Narrheit, die zugleich tragische Tiefe hat, findet man höchstens bei Cervantes' Zeitgenossen Shakespeare. Der zweite Teil des Romans vollzieht sich auf einer gleichsam höheren Spirale als der erste: Der von einem Abenteuer ins andere stolpernde Ritter und sein Knappe agieren auf dem Niveau eines doppelbödigen Humors, der ständig Blicke in die Tiefe und die Höhe freigibt. Dies Niveau hatten die Schelmenromane nicht, aus deren Gattung der Don Quijote herausgewachsen ist. Sie spielen im einfachen Volk, während Don Quijote durch Herkunft und Erziehung zur Oberschicht gehört und Sancho Panza, scheinbar nur an Essen und Trinken interessiert, durch den Umgang mit seinem Herrn jetzt als gereift und lebensklug erscheint. Das zeigt er besonders als Statthalter, als welcher er Ansichten und Urteile von sich gibt, die eine scharfe Verurteilung der Verwaltung Spaniens unter Philipp III., seit 1598, und der zunehmenden öffentlichen Verschwendung und Korruption darstellen.

Sancho steht im Begreifen und Verkennen der Welt neben seinem Herrn. Er ist ein Duplikat Don Quijotes geworden, nur daß er die jeweiligen Ereignisse, Abenteuer oder Feste als einfacher Mann und Kind des Volkes deutet. Sancho hatte keine Ritterbücher gelesen, aber er hat sich als Diener so in die Ideen seines Herrn eingelebt, daß er ähnliche Konsequenzen zieht, wobei seine Pfiffigkeit ihm immer weder korrigierend zu Hilfe kommt, was Don Quijote jedoch als spezifische Blödheit eines Dieners deutet. So ergibt sich die Fülle von Einstellungen zur wahnhaften und echten Welt. Das Puzzlespiel wird von der fast unerschöpflichen dichterischen Phantasie des Cervantes genährt. Mit Verwunderung hat man festgestellt, daß alle Figuren fest umrissene Charaktere und alle Schicksale unverwechselbar scharf gezeichnet sind. Diese Kunst findet sich auch in den Novellen. So heißt es vom Eifersüchtigen Estremadurer, der in den Kolonien zu Vermögen gekommen war: »Als er so reich geworden war und seine Unternehmungen in schönster Blüte standen, überfiel ihn die Sehnsucht, seine Heimat wiederzusehen. Sofort schlug er alle Geschäfte aus, verließ Peru und kehrte nach Spanien zurück. Das große Vermögen, das er erworben hatte, führte er in Gold- und Silberbarren mit sich und ließ es beim Zoll genau deklarieren, um sich Unannehmlichkeiten zu ersparen.«

Die scharf zugreifende Komposition bestimmt den *Quijote*-Roman; man entdeckt auf seinen fünfzehnhundert Seiten keine leeren Stellen, keine kompositorische Schwäche. Die Grundvorstellung vom Wahn des Helden wird folgerichtig durchgeführt. *Don Quijote* lebt als Roman aus dieser Konstruktion. Sie wird erst ganz zum Schluß, im letzten Kapitel, aufgegeben, wo Don Quijote, am Rand des Grabes, erkennt, daß Gottes Barmherzigkeit ihm die große Wohltat erweist, daß er wieder hell, klar und frei denken kann. Er macht sein Testament und bittet Sancho um Vergebung, daß er ihm Veranlassung gegeben habe, als ein ebenso großer Narr zu erscheinen wie er selber war. Nachdem er die Sterbesakramente empfangen hat, gibt er unter den Klagen und Tränen Sanchos, der Verwandten, des Notars und des Pfarrers seinen Geist auf. Bis zuletzt wird der Ur-Autor Sidi Hamet Benengeli erwähnt: Er habe den Geburtsort des Ritters absichtlich unbestimmt gelassen, damit alle Städte und Dörfer der Mancha um die Ehre seiner Geburt streiten könnten, »so wie einst sieben Städte Griechenlands um Homer gestritten haben«.

* * *

Es kommt uns sehr merkwürdig vor, daß Cervantes nicht den Don Quijote, sondern *Die Mühen und Leiden des Persiles und der Sigismunda* für sein bedeutendstes Werk gehalten hat. Er arbeitete jahrelang an ihm und konnte es nicht mehr beenden. Es ist ein christliches Gegenstück zu Heliodors Abenteuer- und Liebesroman *Äthiopica*. Dieser Roman entstand um 300 n.Chr. und behandelt die Liebesgeschichte des Theagenes und der äthiopischen Königstochter Charikleia. Er gilt als der letzte und beste antike Roman, mit Serien von Abenteuern, Raub, Entführung, Orakel, Nekromantie und endlicher Vereinigung der Liebenden. Das Paar, angeblich Geschwister, bleibt keusch, wird Priester der Sonne und bringt das erste unblutige Opfer dar: Motive, welche den christlichen Lesern besonders zusagen mußten. Mit seiner geschickten Technik, nachgetragener Vorgeschichte und eingeflochtenen Novellen, begeisterte der Roman die europäische Renaissance und wurde als Vorbild erzählender Prosa oft nachgeahmt.

Bei Cervantes stammen Held und Heldin, Persiles und Sigismunda, aus dem nebligen Norden, und die an die *Äthiopica* erinnernde Handlung führt vom nordischen Heidentum zum katholischen Süden und endet mit der sakramentalen Eheschließung. Das Baugesetz, eine Kette von Abenteuern, erinnert an *Don Quijote*. Das zugrundeliegende Schema zum Schreiben literarischer Werke geht auf Platos und Aristoteles' Anweisungen zurück. Aufgabe des Dichters sei das Horazische *Prodesse et Delectare*, moralische Nutzanweisung und spannende Unterhaltung. Als Beispiele dieser Art Literatur führt Cervantes Tasso und Ariost an, für die erzählende Prosa den Heliodor.

Persiles und Sigismunda erleben Entführung, Raub, Versklavung, Befreiung, abermalige Gefangenschaft, Schiffbrüche, Einsamkeit auf Inseln, Intrigen und schließlich ein Zueinanderkommen unter überraschenden Umständen. Das Hauptthema ist, daß die Heldin ihre Unschuld bewahrt und der Held auf den abenteuerlichen Reisen immer näher nach Rom kommt. Der Roman mündet in die Verherrlichung des katholischen Glaubens als Inbegriff der Menschlichkeit. Den Rang solcher Vorstellungen bestimmt nicht die persönliche Frömmigkeit des Dichters (von der wir so gut wie nichts wissen), sondern die unerschütterliche Überzeugung des gegenreformatorischen Barock: Trotz verstörender Ereignisse hat die Welt eine unbezweifelbar feste Ordnung. Das verbindet beide Romane. Es gibt Leidenschaften, Kriege, Konflikte, aber nicht eigentlich unlösbare Probleme. Don Quijote ist zwar toll und närrisch, ist zum Schluß aber heilbar und stirbt nach Empfang der Sterbesakramente. Diese Form der Katholizität galt im ganzen spanischen Erdkreis. Sie prägt ihn, mit Einschränkungen, als Lebensgefühl bis heute.

In der Variation liegt die Gemeinsamkeit des *Don Quijote* mit *Persiles und Sigismunda*, im ständigen Wechselspiel eines im Grunde unerschütterlichen Verhältnisses zur Welt. Was auch passiert, am Ende steht die Ordnung. Gott, König, Ehre und eine dem jeweiligen Stand angemessene Haltung sind feste Größen. Es ist die gleiche Welt, die etwas später in Calderóns Dramen und Sakramentsspielen ihren Ausdruck fand. Verirrung ist nur innerhalb des Systems möglich und kann deshalb innerhalb des Systems korrigiert werden. Einen grundsätzlichen Zweifel an der Welt, ihrer Richtigkeit und ihrem Sinn, gibt es nicht. Gestalten wie Hamlet oder Faust sind hier nicht möglich.

Ein besonderes Problem stellt die Grausamkeit dar. Wie oft wird Don Quijote nicht verprügelt und wie hart erscheint uns der Wunsch Don Quijotes, Sancho müsse zur Befreiung Dulcineas zweitausend Geißelhiebe auf sich nehmen! Der weiß sich ihnen freilich schlau zu entziehen, indem er sich mit dem Rücken gegen einen Baum stellt. Geradezu empörend scheint uns Don Quijotes Härte im neunzehnten Kapitel des ersten Teils

zu sein. Beim Angriff auf die Schafherden tötet er sieben Tiere und wird von den Hirten bestraft, die ihm mit Steinwürfen zwei Rippen brechen und vier Zähne einschlagen. In der Nacht darauf begegnen Sancho und Don Quijote einem von Fackeln begleiteten Totengeleit. Don Quijote hält es für satanischen Trug, greift an und stößt einen der in weißen Gewändern reitenden Geistlichen vom Maultier. Der Unglückliche bricht sich das Bein, so daß er vermutlich auf Lebenszeit ein Krüppel bleiben muß. Klage und Gegenklage werden mit den Mitteln spitzfindiger Rhetorik und fast unübersetzbaren Wortspielen geführt und gipfeln in Don Quijotes Erklärung, daß er die in Chorhemden gehüllten, mit Fackeln in der Hand, lateinische Gebete murmelnden Geistlichen für Teufel der Hölle gehalten habe, und es sei seine Pflicht, sie zu bekämpfen. Don Quijotes Bedauern richtet sich dann auf den Umstand, daß er Priester und Kirchendiener beleidigt habe, »die ich als guter katholischer Christ in hohen Ehren halte«. Er habe die Satzung des Trienter Konzils, Kap. 56, verletzt, wonach sich jemand, der auf Anraten Satans Diener der Kirche angreife und verletze, im Kirchenbann befinde. Diesem Argument weiß sich Don Quijote raffiniert zu entziehen: Nicht er, sondern seine Lanze habe den Geistlichen vom Maultier gestoßen! Seine Rippenbrüche und eingeschlagenen Zähne bringt er nicht in Anschlag. Das ganze Kapitel ist eine Parodie auf die Unwichtigkeit moralischer Einstellung und körperlicher Verfassung, wenn nur der idealen Pflicht Genüge getan wird.

An der Form des Streitgesprächs erkennt man die scholastische Denkschule mit ihrer Freude an scharfsinnigen Argumenten. Sie führte in Spanien nicht zur Erschütterung des Weltbildes, sondern bereitete den Menschen, wie das Wundertheater Calderóns, auf eine Welt jenseits des Verstandes vor, die Mystik. Don Quijotes gottseliges Ende zeugt ebenso davon wie der Ausgang von *Persiles und Sigismunda* und die überraschenden Schlüsse der *Exemplarischen Novellen*, wo die unwahrscheinlichsten Ereignisse schließlich dazu dienen, die von Gott und König garantierte Ordnung der Welt wieder herzustellen. Der Cervantessche Humor spielt nur im *Don Quijote* die überwindende und versöhnende Rolle, und dadurch wurde der Roman zum großen Vorbild dieser Gattung in allen europäischen Sprachen. Der Humor des Cervantes, sagte Thomas Mann, adelt, heilt, versöhnt, und was wie ein Spleen erscheint, dient schließlich der Hervorhebung der sittlichen Würde eines untadeligen Edelmanns.

STELLUNGNAHMEN

GEDANKEN EINES PRIESTERS ZUM ZÖLIBAT – Der Beitrag von Pfarrer W. Henze[1] über die ekklesiologischen Irrwege zeigt deutlich, daß wir in den kommenden Jahren wegen der abnehmenden Zahl der Priester vor wichtige Entscheidungen gestellt werden und daß wir auf der Hut sein müssen, wenn wir Irrwege und Abwege in unseren Gemeinden vermeiden wollen. Hierin ist dem Autor voll zuzustimmen. Bezüglich des Zölibates möchte ich aber die Akzente in drei Punkten etwas anders setzen:

1. Die Diskussion über den Pflichtzölibat in der lateinischen Westkirche – die katholische Ostkirche kennt die pflichtmäßige Ehelosigkeit für ihre Priester nicht! – läßt sich nicht autoritativ beenden und gleichsam gewaltsam abbrechen. Ich habe in den letzten achtzehn Jahren 41 Priester begleitet, die ihren Orden verlassen bzw. das Priestertum aufgegeben haben. Bei jedem dieser Menschen habe ich mich gefragt, ob er wohl in solche Schwierigkeiten und Nöte geraten wäre, wenn er einen Lebenspartner hätte wählen dürfen. Wenn man solche Fragen stellt, diskutiert man unweigerlich über den Zölibat. Das läßt sich gar nicht vermeiden. Im übrigen zeigen gerade die jüngsten Vorgänge in Roermond und Rolduc, daß ein Verschweigen des Notstandes die betreffenden Priester in schlimme Konflikte führt.

2. Pfarrer Henze beruft sich bei seiner Argumentation u.a. auf Lk 10,2 und bezieht diese Stelle auf den zölibatären Priester. Davon ist aber in dem Text gar nicht die Rede. Wie lautet der Vers? »Er (Jesus) sagte zu ihnen: Die Ernte ist groß, aber es gibt nur wenig Arbeiter. Bittet also den Herrn der Ernte, Arbeiter für seine Ernte auszusenden.« Nun haben wir doch heute in Deutschland eine große Zahl von Theologiestudenten, die gerne im Weinberg des Herrn arbeiten würden, die freilich nicht den Zölibat übernehmen können, weil sie dieses Charisma nicht besitzen. Grenzt es nicht an Unglaube und Herzenshärte, wenn wir diese von Gott Berufenen ablehnen, weil wir uns anmaßen, Gott vorschreiben zu können, wie die Berufung derer auszusehen hat, die in der Kirche arbeiten möchten?

3. Pfarrer Henze schlägt wegen des Priestermangels eine drastische Verminderung der Gottesdienste in den Gemeinden vor. Mit diesem Vorschlag wird die Ordnung der Werte geradezu auf den Kopf gestellt. Deshalb muß man diesen wohlgemeinten Ratschlag ablehnen. Nicht der Zölibat ist jener Wert, dem die Eucharistiefeier geopfert werden darf, sondern die hl. Messe ist Zentrum und Quelle in der Gemeinde. Und diesem eucharistischen Zentrum muß notfalls der Zölibat untergeordnet werden. Schon 1970 hatten deshalb die damaligen Berater der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz (darunter waren so klangvolle Namen wie Kasper, Lehmann, Rahner, Ratzinger, Schnackenburg und Semmelroth) eine Überprüfung des Zölibatsgesetzes gefordert[2], um die notwendige Eucharistiefeier in unseren Gemeinden zu ermöglichen.

Reinhold Sebott SJ

DIE INSTRUKTION VOM 24. MAI 1990 kann als vorläufiger Höhepunkt der nachkonziliaren kirchenamtlichen »Entmündigung« des Volkes Gottes angesehen werden. So reizvoll es ist, die »Lesehilfe«[3] des Kardinals in ihrer Argumentation auf ihre Stichhaltigkeit nachzuzeichnen – genannt sei hier nur die Charakterisierung des Verhältnisses von Theologen und

1 W. Henze, Ekklesiologische Irrwege? Der Priestermangel und das Suchen nach einem Zukunftsmodell für Kirche und Gemeinde, in dieser Zeitschrift 19 (1990), S. 556-561.

2 Vgl. den Text in *Orientierung* 34 (1970), S. 69-72.

3 J. Kard. Ratzinger, Zur »Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen«, in dieser Zeitschrift 19 (1990), S. 561-565.

Bischöfen vor und nach dem letzten Konzil (S. 562) und der Hinweis auf augenscheinlich falsche kirchenamtliche Entscheidungen der Vergangenheit, von denen gegen jede Logik behauptet wird: »Ihr Kern bleibt gültig« (S. 564) –, in dieser Stellungnahme wird der zentrale Anspruch der Instruktion auf das *forum internum* des einzelnen Theologen nur gestreift (ebd.). Dieser Anspruch muß entsprechend der jahrhundertelangen Tradition der Moraltheologie ebenso zurückgewiesen werden wie die Aussagen in der Papstansprache vom 12. November 1988, die der Würde und Freiheit des Gewissens nicht gerecht werden.

In das Zentrum der Instruktion führt aber eine Neuerscheinung, die statt dessen als ein »lebendiger« Kommentar hier vorgestellt werden soll.[4] Die etwa 1968 aufgezeichneten Lebenserinnerungen Thomés, eines Priesters des Bistums Aachen, sind wohl das Beeindruckendste dieses wertvollen Bandes.

Zwei darin aufgezeichnete »Gespräche« mit Aachener Bischöfen seien hier in Auszügen zitiert, die beide um das vor etwa einem halben Jahrhundert geschriebene Buch *Der mündige Christ. Katholische Kirche auf dem Wege der Reifung* kreisen, ein Buch, das seither nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat.

Das erste Gespräch fand im Dezember 1942 statt. Bischof Sträter erklärte, das Imprimatur für diese Schrift könne er nicht erteilen. Er forderte den Autor auf, seine »falsche Ansicht« zu ändern. Thomé: »Was ich in der Schrift niedergelegt habe, ist der Ertrag jahrzehntelanger Arbeit; meine Überzeugungen sind langsam gewachsen, und zwar nicht in isolierter Einsamkeit, sondern in Übereinstimmung mit hervorragenden katholischen Gelehrten. Was so gewachsen ist, kann man nicht auf Befehl ändern; das ist psychologisch gänzlich unmöglich.« Der Bischof: »Ich habe einen heiligen Eid bei der Übernahme meines Amtes getan, jede Häresie zu verfolgen.« Thomé weist auf die hl. Johanna hin, die »vom Befehl ihres Gewissens trotz des Gegenbefehls des Bischofs nicht abließ; deshalb ist sie unter Mitwirkung der Kirche zum Tode verurteilt worden.« Der Bischof: »Es gehört zum rechten Gewissen, daß Sie Ihrem Bischof folgen. Wenn Sie das nicht tun, haben Sie ein falsches Gewissen.« Thomé: »Und wenn ich das hätte: Auch ein falsches Gewissen könnte ich nicht auf Befehl ändern.«

Das Buch ist dann nach dem Kriege mit kirchlicher Approbation erschienen, wurde aber 1955 auf den Index gesetzt. Im September 1955 kam es darüber zu einer Aussprache mit Bischof Pohlschneider. Der Bischof: »Aber Sie sind doch der Kirche *inneren* Gehorsam schuldig.« Thomé: »Die Indexkongregation ist nicht die Kirche.« Der Bischof: »Aber der Papst hat das Dekret unterzeichnet.« Thomé: »Auch der Papst ist nicht die Kirche.« Der Bischof: »Das Urteil der Indexkongregation ist das Urteil der Kirche.« Thomé: »Erlasse der Indexkongregation sind nicht unfehlbar.« Der Bischof: »Trotzdem bleibt die Kirche bei der Forderung eines *inneren* Gehorsams auch gegenüber ihren nicht unfehlbaren Entscheidungen.« Thomé: »Die Forderung einer vorbehaltlosen inneren Zustimmung zu anerkanntermaßen nicht unfehlbaren Entscheidungen ist logisch unmöglich. Hier kann ich nicht anders, als Gott gehorsam sein, der durch mein Gewissen zu mir spricht und mir einen solchen Gehorsam verbietet.« Der Bischof: »Ihre Haltung ist Mangel an Demut.« Thomé: »Auch ein Bischof muß demütig sein. Er darf sein Urteil nicht verabsolutieren.«

Im Jahre 1968 konnte das Buch in zweiter Auflage erscheinen, und zwar mit Hilfe namhafter Theologen, u.a. Joseph Ratzinger.

Als ein »mündiger« Christ richte ich an Kardinal Ratzinger den Appell: Nehmen Sie die Instruktion insofern zurück, als diese das Gewissen des Theologen einzuengen sucht! Das Beispiel des aufrechten Priesters Josef Thomé, der ein Opfer nationalsozialistischer und amtskirchlicher Bedrückung geworden ist und mit dazu beigetragen hat, daß im Konzil die »Mündigkeit der Laien« und damit auch der Theologen verkündet worden ist, soll uns allen Verpflichtung sein, das Innerste des Menschen, das Gewissen, unangetastet zu lassen.

Franz Lüttgen

4 J. Thomé, Ich habe keine Angst ... Eine Erinnerung zum hundertsten Geburtstag. Aachen 1990.

GLOSSEN

IN EIGENER SACHE – Wie schon angekündigt, wird ab diesem Jahr unsere Arbeit durch einen Redaktionsbeirat unterstützt:

Michael Figura, in Gleiwitz/Oberschlesien 1943 geboren, studierte Philosophie und Theologie in Mainz und an der *Päpstlichen Universität Gregoriana* in Rom. Nach der Priesterweihe 1969 arbeitete er zwei Jahre als Kaplan in Friedberg/Hessen. Weitere Studien und die Promotion in Freiburg folgten. Anschließend war er über fünf Jahre Sekretär des früheren Bischofs von Mainz Hermann Kardinal Volk. Es folgte die Habilitation in Freiburg bei Karl Lehmann und Suso Frank. Bis 1986 wirkte er daselbst als Privatdozent; er ist heute Sekretär der *Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz*.

Eberhard Straub, 1940 in Berlin geboren, studierte in Bonn und München Geschichte, Archäologie, Kunstgeschichte und Germanistik. Promotion 1968. Als Stipendiat verschiedener Stiftungen führten in Forschungsreisen nach Turin, Madrid und New York. Habilitation 1977. Im gleichen Jahr trat er der Feuilleton-Redaktion der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* bei, wechselte dann 1986 zur *Stuttgarter Zeitung*; 1989 wechselte er erneut zum Feuilleton der *Welt*. Ab diesem Jahr ist er Pressereferent beim *Stifterverband für die deutsche Wissenschaft* in Essen.

Achim Bucher, der seit 1988 der Redaktion dieser Zeitschrift angehörte, scheidet mit Beginn dieses Jahres aus beruflichen Gründen aus.

INTERNATIONALE
KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA BARBARA GERL-FALKOVITZ, PETER HENRICI SJ
WALTER KASPER, KARL LEHMANN
REINHARD LÖW, HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE, CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:
MICHAEL FIGURA, EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:
MAXIMILIAN GREINER

INHALT

Hans Gasper: Sekten und neue religiöse Bewegungen in Deutschland 99
Frédéric Manns OFM: Jüdische Sekten zur Zeit Jesu 114
Jean Duchesne: Eine Kirche der Sekten? 128
Bruno Secondin OCarm: Die unumstößliche Wahrheit.
Herausforderungen und Gefahren des Fundamentalismus 134
Michael Fuß: New Age: Supermarkt alternativer Spiritualität 148
Stefaan van Calster: Menschen ohne Zuhause. Psychologische und
soziologische Überlegungen zum Phänomen der Sekten 158

KRITIK UND BERICHT

Wendelin Knoch: Die Welt – Gottes gute Schöpfung?
Die Ökologiekrise als Anfrage an die christliche Gotteslehre 165
Peter Inhoffen: Recht als menschlicher Selbstausdruck
in sozial-sittlicher Verantwortung 179

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Hans Gasper, 1942 in Dortmund geboren, studierte Theologie in Bonn, Paderborn und Tübingen; er ist Referent für theologische Grundfragen sowie Sekten- und Weltanschauungsfragen bei der *Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz*.

Frédéric Manns OFM, Jahrgang 1942, lehrt Theologie des Neuen Testaments und der jüdischen Literatur am *Studium Biblicum Franciscanum* in Jerusalem. Den Beitrag auf Seite 114 übersetzte August Berz aus dem Französischen.

Jean Duchesne, Jahrgang 1944, Laie, unterrichtet Anglistik an der *Ecole Normale Supérieure* zu Saint-Cloud bei Paris; er ist Mitbegründer der französischen Ausgabe von *Communio*. Ulrike Bester übersetzte den Aufsatz auf Seite 128 aus dem Französischen.

Bruno Secondin OCarm studierte Theologie und Philosophie an den katholischen Universitäten Roms; Promotion an der *Päpstlichen Universität Gregoriana*. Studien in Deutschland, Spanien und England; er lehrt heute spirituelle Theologie an der *Gregoriana*. Den Beitrag auf Seite 134 übertrug Jochen Reichel aus dem Italienischen.

Michael Fuß, in Bad Godesberg 1949 geboren, ist Dozent für Religionsgeschichte, Schwerpunkt Buddhismus, an der Missionswissenschaftlichen Fakultät der *Päpstlichen Universität Gregoriana*.

Stefaan van Calster, Jahrgang 1937, lehrte Pastoraltheologie und Homiletik am *Erzbischöflichen Seminar Mechelen-Brüssel* und am *Johannes XXIII-Seminar* in Löwen; er ist Chefredakteur der flämischen Ausgabe von *Communio*. Uta Hilger übertrug den Beitrag auf Seite 158 aus dem Flämischen.

Wendelin Knoch, 1943 in Bonn geboren, studierte in Bonn, München und Münster. Promotion 1972, Habilitation 1981; er lehrt seit 1983 Fundamentaltheologie an der *Theologischen Fakultät Paderborn*.

Peter Inhoffen, in Göttingen 1934 geboren, 1961 Priester, ist seit 1975 Ordinarius für Moraltheologie an der *Theologischen Fakultät Fulda*; zugleich vertritt er den Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre. Dem Beitrag auf Seite 179 liegt ein Vortrag zugrunde, der am 20. Juni 1989 daselbst im Rahmen einer Ringvorlesung gehalten wurde.

Sekten und neue religiöse Bewegungen in Deutschland

Von Hans Gasper

Religiöser Pluralismus

Bisher schienen in Deutschland für Religion »die Kirchen« zuständig. Die katholische und die evangelische Kirche hatten weithin eine Art religiösen Monopols. Und tatsächlich sind die beiden »Groß-« oder »Volkskirchen« nicht bloß für die gesellschaftlich relevanten Kräfte (Parteien, Gewerkschaften etc.) wichtige Ansprechpartner in religiösen Dingen, sie sind es auch und noch für einen Großteil der Menschen hierzulande. Es scheint sich jedoch hier eine folgenschwere Veränderung anzubahnen: Wo bislang die beiden großen Kirchen dominierten, sind zahlreiche andere Gruppen auf den Plan getreten, Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften, Religionen und Sekten. Treffend hat R. Hauth dies so charakterisiert: »Wir leben in einer Zeit, die weltweit von einem überreichen religiösen Angebot geprägt ist. Auch in Deutschland gleicht die diesbezügliche Szene (außerhalb der beiden großen Volkskirchen) einem bunten Flickenteppich, zusammengestückelt aus zahllosen Sekten, Gemeinschaften, Bewegungen, Wohnzimmerkirchen, Ideologien und Weltanschauungen. Sie alle haben sich vorgenommen, den in religiöser Hinsicht oft verunsicherten Mitmenschen ein jeweils exklusives Angebot zu machen, wie man denn nun den Sinn des Lebens erfahren, sich selbst verwirklichen, seine Probleme lösen oder allgemein das ›Heil‹ erlangen könne.«[1]

Erstaunlich ist daran auch, daß hier die weithin dominierende Vorstellung vom anscheinend unaufhaltsamen Prozeß der Säkularisierung durchkreuzt wird.[2] Die weit verbreitete Auffassung vom allmählichen Absterben und Verschwinden von Religion und religiöser Weltdeutung scheint sich nicht zu bewahrheiten. Das »Ende einer Illusion« (Sigmund Freud) erweist sich selbst als Illusion.

Wir haben es allerdings auch hier mit einer Form »neuer Unübersichtlichkeit« (J. Habermas) zu tun: Noch-Bindung an die Kirche – die »Volkskirche(n)«; Säkularisierung und fortschreitender »Funktionsverlust« von Religion und religiöser Weltdeutung, damit verbunden auch mehr oder minder ausgeprägte Formen des Auswanderns aus der Kirche; religiöse Suche und Neuorientierung mit der Folge eines zunehmenden religiösen Pluralismus auch bei

---

1 R. Hauth, Tempelkult und Totentaufe. Die geheimen Rituale der Mormonen. Gütersloh 1985, S. 9.

2 Vgl. dazu W. Pannenberg, Christentum in einer säkularisierten Welt. Freiburg 1988, S. 39-54.

uns. Diese Trends schließen sich nicht notwendig gegenseitig aus, sondern überlappen und durchdringen sich vielfach.

Begriffliches

Wer sind nun die Anbieter, der bunte »Flickenteppich« – »außerhalb der beiden Volkskirchen«, aber doch auch vielfach in sie hineinreichend und -wirkend? Antworten wie die »Sekten«, die »neuen Jugendreligionen« oder »Jugendsekten«, die »New Age Bewegung«, die »Okkultwelle« u.ä. sind bloß eine Teilantwort. Zum einen ist so eindeutig nicht, was diese Begriffe genau beinhalten, zum anderen ist der Institutionalisierungsgrad der »neuen Religiosität«[3] durchaus verschieden. Auf die Frage z.B. nach den Anhängern der New Age Bewegung wird oft mit dem Hinweis auf den Prozentsatz des esoterischen Buchangebots geantwortet (ca. 8-10 %) oder auf die Anzahl entsprechender Angebote in Einrichtungen der Erwachsenenbildung. Eine Nichtantwort, denn Kauf und Lektüre eines bestimmten Buches, die Teilnahme an einem entsprechenden Seminarangebot der Volkshochschule bedeuten eben noch nicht, daß der/die Betreffende Anhänger des *New Age* ist oder wird.

Sekten und neue religiöse Bewegungen – Eine Herausforderung für die Seelsorge war der Titel des im Mai 1986 von vier vatikanischen Dikasterien veröffentlichten *Zwischenberichts* (basierend auf einer Umfrage an alle Bischofskonferenzen zur Sektenproblematik 1984-85).[4] Titel wie Einleitung dieses bedeutsamen Dokumentes spiegeln die Spannweite und zugleich die Schwierigkeit angemessener begrifflicher Erfassung der behandelten Phänomene. Dabei lag das *New Age*, in vieler Hinsicht geradezu ein Paradigma der »neuen Religiosität« und des neuen religiösen Pluralismus, noch außerhalb der Blickrichtung des vatikanischen Dokumentes und wohl auch der ihm zugrunde liegenden Antworten der Bischofskonferenzen.[5]

Was also sind Sekten, was versteht man unter Kulten? – oft synonym verwandte Begriffe –, so die einleitende Frage des *Zwischenberichtes*.[6] Die dem

3 Vgl. dazu J. Sudbrack, Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen. Mainz 1987.

4 *Sekten und neue religiöse Bewegungen – Eine Herausforderung für die Seelsorge*, in: Referat für Weltanschauungsfragen (Hrsg.), Werkmappe Sekten – religiöse Sondergemeinschaften – Weltanschauungen. Wien 1986.

5 Die ersten und zugleich wichtigsten Gesamtdarstellungen im kirchlichen Raum waren das Anm. 3 erwähnte Buch und der Band von J. Sudbrack/H.-J. Ruppert, New Age. Endzeit oder Wendezeit?. Wiesbaden 1985. Beide Autoren hatten zur Thematik bereits vorher eine Reihe von Beiträgen publiziert; vgl. u.a. J. Sudbrack, Religiöser Aufbruch oder neue Gnosis?, in dieser Zeitschrift 9 (1980), S. 306-315.

6 *Zwischenbericht 1,1.* – Zur Terminologie u.a. M. Introvigne, Le sètte cristiane. Dai testimoni di Geova al reverendo Moon. Mailand 1990, S. 7-12, und Ders., I nuovi culti. Dagli Hare Krishna alla Scientologia. Mailand 1990, S. 5-18.

Begriff »Sekte« eigene Spannweite drückt sich u.a. in der immer wieder anzutreffenden etymologisch falschen Herleitung von *secare*, trennen, abschneiden, aus, denn die falsche Etymologie sagt etwas Richtiges aus über das faktische Verständnis: Die *secta* = Schule, Lehre, Partei (von *sequi* = nachfolgen) wurde weithin verstanden als die eine Auswahl treffende (Minderheits-)Abspaltung von der das Wahre und Ganze repräsentierenden Kirche und Tradition.[7] Wenn der *Zwischenbericht* einen Mangel an Verständnis »für andere christliche Kirchen und kirchliche Gemeinschaften ..., die sich nicht in völliger Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche befinden« beklagt, weil diese offensichtlich zu unrecht als Sekten angesehen würden, dann wird damit auch eine noch nicht lange zurückliegende Mentalität bedauert, die dahin tendierte, gegenüber nicht-katholischen Christen einen eher extensiven Gebrauch vom Begriff »Sekte« zu machen (ähnlich wird im *Zwischenbericht* bedauert, daß manchmal Anhänger von Weltreligionen als Sektenmitglieder bezeichnet würden).[8] – Umgekehrt kann es dann auch geschehen, daß die katholische Kirche als Sekte oder Kult betrachtet wird.[9]

Neben diesem Element der Abspaltung, meist einer Minderheit, meint der Begriff »Sekte« auch Verhaltensformen, die als Motiv der Abspaltung zugrunde liegen oder aber daraus resultieren können: Exklusivität, Rigorismus, Proselytismus u.ä. F. Valentin findet beides in der »umgangssprachliche(n) Verwendung des Wortes«: »Sekte wird als Bezeichnung für sich abschließende, in Lehre und/oder Praxis von der Mehrheit abweichend orientierte, somit dissidierende Minderheiten verwendet.«[10]

»Sekte« hat also, je nachdem, welcher Aspekt besonders betont wird, eine andere Akzentuierung: Abspaltung und/oder exklusive Abschließung. Ein zusätzliches Problem ist, daß das Verhältnis von Religionen zu »ihren« Sekten nicht gleich ist, trotzdem können aber bestimmte »Schulen oder Traditionen« etwa im Kontext des Hinduismus zwar nicht als Sekten gelten, im Westen missionierend aber sektenförmig oder gar zur Sekte werden.[11]

Der Begriff hat also seine Schwierigkeiten, zudem faktisch stets einen pejo-

---

7 Vgl. F. Valentin, Art. »Sekten«, in: H. Gasper/J. Müller/F. Valentin (Hrsg.), *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen*. Freiburg 1990, S. 950.

8 *Zwischenbericht 1,1.* – Vgl. den Hinweis von M. Introvigne, bis zum 2. Vatikanischen Konzil hätten sicher viele Katholiken jede religiöse Gemeinschaft außerhalb der Katholischen Kirche als Sekte bezeichnet, in: CESNUR (Hrsg.), I nuovi movimenti religiosi. Sètte cristiane e nuovi culti. Turin 1990, S. 15.

9 M. Introvigne schreibt, daß ein presbyterianischer Geistlicher auf die Frage, welches für ihn die gefährlichsten Kulte seien, geantwortet habe: »Die Mormonen, die Zeugen Jehovas und die römisch-katholische Kirche«, vgl. Ders., I nuovi culti, a.a.O., S. 5.

10 F. Valentin, a.a.O., S. 950.

11 Vgl. dazu R. Hummel, Art. »Sekten«, in: H. Waldenfels (Hrsg.), *Lexikon der Religionen*. Freiburg ^{2}1988, S. 601f., und F. Valentin, a.a.O., S. 951f. Die Überlegungen von F. Valentin reflektieren ganz offensichtlich diese Perspektive.

rativen Beigeschmack. Man kann auf ihn oder auf Adjektive wie sektiererisch nicht verzichten, muß ihn aber stets in Beziehung setzen zu den jeweils gemeinten Gruppen und Gemeinschaften. Allein reicht er »weder zur Beschreibung noch zur Bewältigung des vielfältigen rel. Pluralismus« aus.[12]

Ähnliche Randunschärfen haben auch die anderen für die »neuen religiösen Bewegungen« gebrauchten Begriffe, wie destruktive Kulte, Jugendreligionen, -sekten, Weltanschauungsgemeinschaften u.a.

»Neue religiöse Bewegungen« hat den Vorteil der Offenheit und Allgemeinheit (im Englischen teilweise als Kürzel NRMs – New Religious Movements – bereits gängig), bedarf aber deshalb wieder der Konkretisierung: Es gibt neue religiöse Bewegungen, die nur bedingt neu sind (z.B. das *New Age*), die nur z.T. den Institutionalisierungsgrad einer Bewegung haben (wiederum das *New Age*) oder deren Religiosität umstritten ist (z.B. *Scientology*). Zudem bleiben die sog. traditionellen Sekten außer Betracht, außer man faßt »neu« sehr weit, wodurch der Begriff diffus zu werden droht.[13]

Zur Beschreibung der gegenwärtigen (neu-)religiösen Szene außerhalb der Kirchen und neben ihnen bedarf es also einer Mehrzahl sich ergänzender Begriffe und Begriffselemente. Die nähere Frage dann, ob die Gruppe x oder y eine Sekte, ein Kult, eine Jugendreligion etc. sei, ist zu beantworten in Kombination solch typisierender Begriffselemente und konkreter Inhalte.

Eine gerade in der gegenwärtigen Situation sehr hilfreiche Unterscheidung haben die amerikanischen Soziologen R. Stark und W.S. Bainbridge geliefert. Sie unterscheiden zwischen *audience cults* (vermittelt über Medien aller Art), *client cults* (über Kurse, Seminare, Workshops u.ä.) und *cult movements* (in Lehre, Praxis, Zugehörigkeit etablierte und institutionalisierte Gruppen).[14] Um auf die Frage nach der Anhängerzahl des *New Age* zurückzukommen: Ein großer Teil gehört in den Bereich der *audience* und *client cults*, mit ganz unterschiedlich ausgeprägter Identifikation. Dies schließt nicht aus, daß über Zeitschriftenartikel, Bücher, Vorträge oder über Kurse vermittelte und angeeignete »Glaubensinhalte« – z.B. der im *New Age* nahezu überall vertretene Gedanke der Reinkarnation – das religiöse Bewußtsein ganz erheblich prägen, aber es gibt keine Automatik, von u.U. bloß partieller Identifikation dieser Art

---

12 So R. Hummel, a.a.O., S. 602.

13 Die Anm. 8 angeführte Sammlung der Vorträge der ersten großen Zusammenkunft von CESNUR – einer katholischen Vereinigung in Italien, die sich im Anschluß an den *Zwischenbericht* von 1986 besonders wissenschaftlich mit der neureligiösen Szene auseinandersetzen will – behandelt unter diesem Titel sowohl die »christlichen Sekten« wie die »neuen Kulte«. Es ist dabei allerdings zu berücksichtigen, daß in Italien, anders als bei uns, das massenhafte Auftreten auch der traditionellen Sekten ein eher junges Phänomen ist; vgl. dazu die Einführung von M. Introvigne, Direktor von CESNUR, zu seinem umfänglichen Buch: Le nuove religioni. Mailand 1989, S. 7-26, hier u.a. S. 7f. und 11.

14 Vgl. R. Stark/W.S. Bainbridge, The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley/Los Angeles/London 1985, S. 26f.

zur Vollmitgliedschaft in einer bestimmten religiösen Gemeinschaft, gar religiösen Extremgruppe.

Sekten und neue religiöse Bewegungen in Deutschland

Setzt man diese begrifflichen Unebenheiten voraus, läßt sich genauer angeben, wie sich der genannte »bunte Flickenteppich« zusammensetzt, worin der sich etablierende neue religiöse Pluralismus »außerhalb der beiden großen Volkskirchen« besteht – dabei sollte man diese Bezugsgröße durch die »Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen« (ACK) ersetzen, jenes ökumenische Forum christlicher Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften, das auch die in Deutschland zahlenmäßig eher kleinen Freikirchen einbezieht. Es handelt sich also um religiös-weltanschaulich orientierte Gemeinschaften, Gruppen, Bewegungen und Strömungen christlicher und nicht-christlicher Herkunft und Ausprägung, verschiedenen Institutionalisierungsgrades und unterschiedlich ausgeprägter Verbindlichkeit in Lehre, Praxis, Zugehörigkeit, die sich als Alternative gegenüber der Kirche bzw. den durch die ACK repräsentierten christlichen Gemeinschaften verstehen und die in irgendeiner Form für ihren Weg auch werben. Einen Exklusivanspruch expliziter Art erheben in der Regel Gruppen christlicher Herkunft, z.B. Jehovas Zeugen, bzw. monotheistischer Prägung, während viele der neueren Bewegungen einen mehr oder minder inklusivistischen Exklusivanspruch haben: »Andere Formen werden nicht direkt abgelehnt oder bekämpft; es gilt vielmehr der eigene religiöse Weg als Erfüllung und Vollendung bisherigen Strebens, und dieser Weg muß nicht unbedingt eine (offizielle) Trennung von der bisherigen Glaubensgemeinschaft zur Folge haben.«[15] Diese Ambivalenz von tatsächlichem, mehr oder minder stark ausgeprägtem Exklusivanspruch bei gleichzeitig nominellem Inklusivverständnis ist sehr typisch für die Szene heute, und es entstehen so Grauzonen realer und vor allem mentaler Doppelmitgliedschaft unterschiedlichster Färbung.

Folgend wird eine Art querschnittartigen Einblicks in die religiöse Szene Deutschlands versucht, ein Panoramaüberblick aus sehr großer Höhe, bei dem viele an sich wichtige Detailangaben ausgespart bleiben.

Traditionelle Sekten und Sondergruppen

Als traditionelle Sekten oder Sondergruppen[16] bezeichnet man zumeist im 19.

---

15 F. Valentin, a.a.O., S. 952.

16 Im Unterschied zum Handbuch von H. Reller und M. Kießig, das zwischen Sondergemeinschaften und Sekten unterscheidet, verwendet O. Eggenberger den Begriff »Sondergruppe« und

Jahrhundert entstandene Gemeinschaften wie *Mormonen*, *Siebenten-Tags-Adventisten*, *Zeugen Jehovas*, *Christliche Wissenschaft*, *Neuapostolische Kirche*, *Christengemeinschaft* u.a. Sie sind sämtlich in Deutschland (und im deutschen Sprachraum) vertreten, wobei die *Neuapostolische Kirche* die größte (ca. 330 000 Mitglieder), die *Zeugen Jehovas* die missionarisch aktivste Gemeinschaft ist. Die missionarisch ebenfalls sehr rührigen *Mormonen* haben in Deutschland zwei Tempel (einen weiteren in der Schweiz), von denen der ältere in der ehemaligen DDR dort noch vor der Wende (1985) erbaut wurde. Weltweit sehr erfolgreich gehören sie aber wie die *Siebenten-Tags-Adventisten* im Vergleich zur *Neuapostolischen Kirche* (die hier eher stagniert, weltweit jedoch expandiert) und zu den überall erfolgreichen *Zeugen Jehovas* in Deutschland (und im deutschen Sprachraum) zu den kleineren Gemeinschaften. *Siebenten-Tags-Adventisten* und *Mormonen* zusammen haben mit ca. 60 000 Mitgliedern in Deutschland weniger als die Hälfte der »Verkündiger« bei den *Zeugen Jehovas* – nur diese, nicht »Mitglieder«, scheinen in deren Statistiken auf.[17]

Christliche Wissenschaft und *Christengemeinschaft* sind nochmals kleiner, wobei bei ersterer die Mitgliedszahl nur erschlossen werden kann.

Dieser erste Blick auf Zahlen vermittelt vielleicht einen gewissen Eindruck von den Relationen, wirft aber in sich schon Fragen auf, z.B. die unterschiedlichen Beziehungsgrößen bei den Angaben, die Differenz zwischen weltweiter Verbreitung und Verbreitung bei uns. Letzteres ist relevant, weil eine international große oder expandierende Gruppe gewissermaßen »Rücklagen« gewinnt, die auch hier wirksam werden können. Der Blick auf die Zahlen verdeckt aber vor allem die erheblichen Unterschiede zwischen den hier genannten Gemeinschaften in Lehre und Organisation.

Gemeinsamkeiten und Differenzen dieser Gemeinschaften sind in mancher Hinsicht bezeichnend für das Spektrum institutionalisierter Religiosität »neben den Kirchen«. So versteht sich die Gemeinschaft der *Siebenten-Tags-Adventisten* selbst als Freikirche, ist föderalistisch organisiert, verfügt über beachtliche diakonische Einrichtungen; gleichwohl hat die Beziehung zur Ökumene etwas Ambivalentes: In zentralen Teilen der Lehre biblisch – mit beeindruckenden Texten etwa zum Thema »Rechtfertigung«[18] –, wirkt die starke Bin-

fügt in Klammern den Begriff »Sekte« hinzu; vgl. H. Reller/M. Kießig, *Handbuch Religiöse Gemeinschaften*. Gütersloh ^{7}1985, und O. Eggenberger, Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen. Zürich ^{5}1990 – zwei Standardwerke.

17 Bei den Zeugen Jehovas muß man also die Gesamtzahl der Anhänger bzw. Sympathisanten erschließen und rechnet im allgemeinen mit einem Verhältnis von ca. 1 zu 3, d.h. etwa dreimal so viele »Mitglieder« wie Verkünder.

18 Das Studiendokument *The Dynamics of Salvation* einer Gruppe adventistischer Theologen, in: *Ministry* 61 (1988), S. 22-28, handelt von diesem Thema in einer sehr biblisch orientierten Weise so, daß man auf weite Strecken nur zustimmen kann. Adventistische Sonderlehren werden so vorgetragen, daß man auch ihnen z.T. zustimmen könnte – wenn etwa anstelle des Sabbat vom Sonntag gesprochen würde –, oder spielen eine eher verhaltene Rolle.

dung an bestimmte Sonderlehren bezüglich Endzeit, Sabbatheiligung und die »prophetische« Bedeutung von Ellen G. White auch retardierend. Es wird allerdings auch gegenüber Mrs. White am Prinzip des »sola scriptura« festgehalten, und die »Sonderlehren« schließen andere nicht vom Heil aus, aber in manchen Texten wechseln überzeugende, von solider theologischer Reflexion zeugende Aussagen mit schroffen Feststellungen zur Kirchengeschichte als Abfallsgeschichte, mit besonderer Blickrichtung katholische Kirche und Papsttum.[19]

Ganz das Gegenteil sind die ebenfalls der *Adventbewegung* entstammenden *Zeugen Jehovas*. Strikt zentralistisch – »theokratisch« – organisiert, steht ihr umfassender Zugriff auf die Mitglieder dem mancher »Jugendreligionen« keineswegs nach. Erfassung und Funktionalisierung der Mitglieder zum alleinigen Zweck der Mission vor dem ganz nahen Ende sind ebenso total wie der Exklusivitätsanspruch. In zentralen Teilen der Glaubenslehre (Gotteslehre, Christologie, Gnaden- und Erlösungslehre) haben sich die *Zeugen* weitgehend von christlichen Grundanschauungen entfernt. Exklusiv versteht sich auch die ebenfalls endzeitlich ausgerichtete *Neuapostolische Kirche*, freilich ohne den Rigorismus und kompromißlosen Proselytismus der *Zeugen Jehovas* und unter Wahrung zentraler Elemente christlichen Glaubensverständnisses. Eine gewisse ökumenische Orientierung könnte eines Tages durchaus Platz greifen. Wiederum anderen Zuschnitts sind die *Mormonen*. Hier hat die prophetische Kompetenz von Joseph Smith und seiner Nachfolger immer mehr von *essentials* christlichen Gottes- und Menschenbildes fortgeführt, eine Entwicklung, die das der Bibel faktisch übergeordnete *Buch Mormon* noch kaum erkennen läßt. Es bewahrt diese Gemeinschaft vor mancher sektiererischer Verengung, daß in den USA im Bundesstaat Utah 90 % der Einwohner *Mormonen* sind, Mitglieder der Kirche sich dort in beiden großen Parteien engagieren, Erziehungs- und Bildungseinrichtungen auf anerkannt hohem Niveau stehen und zumindest in Minderheitsfraktionen Fragen z.B. nach der Entstehungsgeschichte des *Buches Mormon*, der Theologie der *Mormonen* auch kontrovers diskutiert werden.[20] Davon wird bei den freundlichen Missionaren an der Haustür bei uns nur wenig zu spüren sein. Gestützt auf die prophetische Autorität von Joseph Smith und auf das *Buch Mormon* als Anknüpfungspunkt werden sie für eine in wesentlichen Teilen nicht mehr christliche Lehre als exklusiven Heilsweg werben. Zeigt sich schließlich die *Christliche Wissenschaft* im Bibelverständnis

19 Besonders charakteristisch für das Selbstverständnis als »Gemeinde der Übrigen« und eine entsprechend negative Sicht der Kirchengeschichte ist das Kap. 12 der 1988 veröffentlichten »Glaubensrichtlinien« *Seventh-day Adventists Believe ...*; hier scheint viel vom alten sektiererischen Anspruch durch, in einer Welt des Abfalls vom Glauben und der Verderbnis der endzeitliche »heilige Rest« zu sein.

20 Vgl. dazu etwa die Hinweise bei M. Introvigne, Il destino dell'uomo nella teologia dei Mormoni. Genua 1988, S. 6-10.

ganz von der geistmonistischen Weltsicht der Gründerin bestimmt, so stellt sich bei der *Christengemeinschaft* die Frage, ob und wieweit sie mehr sei als Anthroposophie in Form von Kultus und Ritual.

Sind also die zuerst genannten Gemeinschaften endzeitlich ausgerichtete, grundsätzlich christlich orientierte Bewegungen – wobei freilich die *Zeugen Jehovas* eine sehr eigene Entwicklung genommen haben –, so zeigt der Mormonismus das Phänomen immer zahlreicher werdender Neuoffenbarungsbewegungen, in denen ein Prophet, eine Prophetin, ein Medium die Bibel nicht bloß auslegen, sondern die christliche Offenbarung über sie hinaus weiterführen. Die beiden letztgenannten Gemeinschaften sind ein Modell für viele Bewegungen heute, in denen anders geprägte Anschauungen von Mensch und Welt, zunehmend östlich oder esoterisch inspiriert, die christlichen Glaubensinhalte überlagern. In diesem Sinn führen *Mormonen*, *Christliche Wissenschaft* und *Christengemeinschaft* bereits an die Schwelle neureligiöser Bewegungen im engeren Sinn. Ob solche, das Christentum »weiterführende« Anschauungen von Gott, Mensch und Welt dann vermittelt werden durch Gott selbst, Jesus Christus, Engel, Visionen und Auditionen oder aber, wie bei R. Steiner, durch den Zugang zur *Akasha-Chronik*, einer Art universalem Weltgedächtnis, aufgrund intensiver Geistesschulung, ist religionsphänomenologisch durchaus bedeutsam, faktisch kann es sich durchaus überlappen und in gleiche Resultate münden. In der bunten Welt des *New Age* verlieren sich ohnedies die Unterschiede.

Von den zahlreichen kleineren Gemeinschaften soll abschließend nur noch die *Weltweite Kirche Gottes* genannt werden. Diese in Exklusivanspruch und Polemik gegen die Kirchen den *Zeugen Jehovas* vergleichbare Gemeinschaft ist bei uns zwar zahlenmäßig klein, vielfach präsent aber durch ihre Werbung, z.B. durch die kostenlos verbreitete Zeitschrift *Klar und Wahr*.

Jugendreligionen

Für die lange Zeit die Sektendiskussion dominierenden »Jugendreligionen« (auch: Jugendsekten, Kulte, Destruktive Kulte) sind zwei Daten signifikant: Der Massenselbstmord der *Volkstempelsekte* (sie gilt nicht als Jugendreligion) 1978 in Guayana und die Vorgänge 1985 in Oregon, nachdem Bhagwans engste Vertraute, Sheila Silverman (Ma Anand Sheila), die dortige Großkommune verlassen hatte.

Der Massenselbstmord von 900 Menschen 1978 konfrontierte in erschreckender Form mit den Folgen religiösen Wahns und totalitär angelegtem religiösem Extremismus. Angesichts der rigorosen Vereinnahmungspraxis und der Formen des Umgangs mit den Mitgliedern bis zur Prostitution als Mittel der Werbung oder, ebenfalls 1978, demonstrativer Selbstverbrennung mitten in Ber-

lin (*Ananda Marga*), stellten sich zumal viele Eltern bange Fragen nach dem Schicksal ihrer Kinder in den neuen Extremgruppen.

Noch Mitte 1985 hatten deutsche Angehörige des *Bhagwan*, zuletzt *Osho*, in einer TV-Diskussion autoritäre und zentralistische Leitungsstrukturen bei ihnen bestritten. Entsprechend konditionierte Menschen könnten sich eben nichts anderes vorstellen. Genau dies war wenig später im offiziellen Organ der Bewegung, der *Rajneesh Times*, zu lesen: Die Großkommune in Oregon, die neue Religion des Rajneeshismus, das Lenkungssystem von Sheila als eine durch und durch autoritäre und zentralistische, auf ökonomische Effizienz getrimmte neue Mehrklassengesellschaft, für die die ursprünglichen Ziele mehr und mehr instrumentalisiert wurden (z.B. Gleichsetzung von Arbeit und Meditation).

In beiden Beispielen spiegelt sich die gesamte Auseinandersetzung um die sog. »Jugendreligionen« – ursprünglich *Ananda Marga*, *Divine Light Mission* des Guru Maharaj Ji, *Kinder Gottes* (später: *Familie der Liebe*), *Krishna*-Bewegung (ISKCON), *Mun*-Bewegung bzw. *Vereinigungskirche*, *Scientology-Church*, *Transzendentale Meditation* (TM), später kamen andere hinzu –, neue Bewegungen wider, die, so die Darstellung, im Namen der Religion als ein »rettendes Rezept« Menschen (Jugendliche, junge Erwachsene, Menschen in Krisensituationen und auf der Suche) an einen lebenden »heiligen Meister« binden und in einer totalitär geleiteten »rettenden Familie« vollkommen vereinnahmen und die, gestützt auf diese Basis, nach wirtschaftlicher und politischer Macht streben.[21] Im Zusammenhang solcher Vorwürfe wurden vor allem immer wieder die *Mun*-Bewegung mit ihren Unterorganisationen und wirtschaftlichen Engagements und die *Scientology-Church* genannt, deren Kurse nichts Geringeres als »totale Freiheit« verheißen, zu Kosten freilich, die in die Zehntausende, ja Hunderttausende gehen können.

Angesichts dieser Negativbilder und der oft starken Emotionalisierung der Diskussion, vor allem seitens unmittelbar betroffener Eltern oder Ehepartner, war und ist es nicht leicht, differenzierende Gesichtspunkte in die Debatte einzubringen. Im Gegenteil bestand manchmal die Tendenz, von hier gewonnenen Kriterien einen extensiven Gebrauch zu machen, was freilich angesichts der Erfahrungen des Mißbrauchs religiöser Ziele nicht überraschen sollte. Religionswissenschaftliche Überlegungen griffen umgekehrt dort nicht, wo die gut belegte Praxis der Bewegungen ausgeblendet wurde oder wo man bloß neue Formen alternativer Religiosität wahrnahm. Die von R. Hummel vorgeschlagene Bezeichnung »konfliktreiche religiöse Bewegungen« scheint mir immer

21 Die drei genannten Kennzeichen stammen bekanntlich wie der Begriff »Jugendreligionen« von F.-W. Haack, zuerst in: Ders., Die neuen Jugendreligionen. München 1974; vgl. zum Thema die Beiträge von R. Hummel, in: U. Ruh/D. Seeber/R. Walter (Hrsg.), *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*. Freiburg 1986, S. 193-197, und H. Baer, in: *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*, a.a.O., S. 530-534.

noch hilfreich.[22] In seiner Untersuchung *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen* hatte er auf die religiösen Hintergründe einiger »Jugendreligionen« hingewiesen, z.B. den missionierenden Neohinduismus.[23] Dies darf nicht übersehen werden, aber das Wörtchen »konfliktreich« ist gewissermaßen ein Memo, die »realexistierende« Gestalt dieser Religiosität mit zu beachten. Hummel warnt vor dem Pauschalurteil, bei all diesen Gruppen diene »Religion ausschließlich als Deckmantel ganz anderer Ziele« und resümiert: »Sie müssen auch als *religiöse* Herausforderung verstanden werden. Wohl aber sind sie Beispiele dafür, daß Religion totalitäre und destruktive Züge entwickeln kann.«[24]

Die »Jugendreligionen«, heute in der zweiten Generation und z.T. ohne »lebenden Meister« (*Scientology*, *Bhagwan/Osho*-Bewegung, in gewisser Hinsicht auch ISKCON) bestehen weiter. Einige haben eine eher mariginale Bedeutung oder unterliegen nicht leicht zu dechiffrierenden Wandlungsprozessen, andere – vor allem *Mun*-Bewegung und *Scientology-Church* – haben solide und gut fundierte Marktsegmente, von denen aus sie immer wieder aktiv werden und sich um Expansion bemühen. Die offenen Grenzen zum Osten sind da natürlich, wie für andere Gruppen auch, eine beträchtliche Herausforderung.

Neue Religiosität

1969, die Hoffnungen der 68er waren noch lebendig, beschrieb Kurt Hutten, damals Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, zwei Gestalten von Transzendenz: Nach vorn, mit dem Blick auf die Zukunft – also etwa die marxistische Utopie –, und ins Jenseits einer Überwelt, den »Okkultismus«. Er wollte darunter verstehen »die Überzeugung, daß die sichtbare Welt nicht die einzige und ganze Wirklichkeit ist, sondern von einer größeren, unseren Sinnesorganen unzugänglichen Welt umschlossen wird. Und er bezeichnet weiter die Versuche, einen Zugang zu dieser Überwelt zu gewinnen und ihrer inne zu werden.«[25]

Da der Begriff »Okkultismus« in der Regel anders, eingeengter verstanden wird als Tischerücken etc. oder Formen des Satanismus, vermeide ich ihn in der Überschrift. Es geht um die Sache, und in der Tat läßt sich ein großer Teil heutiger neuer Religiosität bei uns als Versuch verstehen, jener »größeren, unseren Sinnesorganen unzugänglichen Welt« und Wirklichkeit inne zu werden

22 Vgl. R. Hummel, in: *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, a.a.O., S. 193.

23 R. Hummel, Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen. Stuttgart 1980, S. 10-15.

24 R. Hummel, in: *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, a.a.O., S. 193f.

25 K. Hutten, Die Herausforderung der Theologie durch die Okkultbewegungen (*Impulse 4 der EZW*). Stuttgart 1969, S. 6; vgl. dazu jetzt H.-J. Ruppert, Okkultismus. Geisterwelt oder neuer Weltgeist. Wiesbaden/Wuppertal 1990.

und daran teilzuhaben. Anknüpfend an T. Roszak ließen sich übrigens auch die »Jugendreligionen« hier zuordnen, wobei man sich freilich des mit »konfliktreich« gegebenen Hinweises bewußt bleiben bzw. die von R. Stark und W.S. Bainbridge entwickelten Kategorien in Anwendung bringen müßte.[26]

Ein zentraler Bereich hier ist die *Esoterik* in all ihren Spielarten, wobei B. Groms Unterscheidung nach System-, Auswahl- und Gebrauchsesoterik hilfreich ist.[27] Den Buchmarkt und die diversen Seminarangebote bestimmen überwiegend Auswahl- und Gebrauchsesoterik, und weite Teile des *New Age* sind hier anzusiedeln. Im Hintergrund stehen aber die großen esoterischen Systementwürfe, wobei zu nennen sind besonders die *Theosophie*, gewissermaßen als Matrix, in Deutschland die *Anthroposophie* des Rudolf Steiner und ihre vor allem pädagogischen und medizinischen Einrichtungen, schließlich die verschiedenen Ausprägungen der *Rosenkreuzer*-Bewegung.

Haben wir es hier mit komplexen Systemen, etablierten Institutionen, Initiations- und Einweihungsgraden zu tun, entsprechend mit Formen ausdrücklicher Mitgliedschaft, so ist das, was unter dem Firmenschild *New Age/Wassermann*-Zeitalter in Büchern, Kassetten, Kursen, Workshops, Therapieangeboten läuft, meist einfacher in Gedankenwelt und Praxis einerseits, bunter gemischt andererseits. Oft hat man den Eindruck, das gesamte religiöse Menschheitserbe zusätzlich Psychologie (C.G. Jung, Humanistische und Transpersonale Psychologie, Primärtherapien), alternative Heilmethoden, Astrologie und andere mantische Praktiken, alle Formen der Magie, des Okkultismus im engeren Sinn würden zusammengetragen und in unendlich vielen Varianten neu montiert, um das von Hutten bezeichnete Ziel zu erreichen. Die Grenzen zur Gebrauchsesoterik sind entsprechend fließend, *Esoterik* ist dann eine Variante u.a. des Angebots an praktischer Lebenshilfe.

Obwohl die Theoretiker des *New Age*, Capra u.a., meist eine eher zweitrangige Rolle gegenüber den konkreten Angeboten spielen, zum »höheren Selbst« zu finden, hat doch einer der systemfreudigsten Denker, Ken Wilber, am genauesten das Grund- und Hauptmotiv des Ganzen gekennzeichnet. Er interpretiert Joh 10,30: »Ich und der Vater sind eins«, in Richtung des Indischen: »Tat tvam asi«, d.h. in Richtung der letztlichen Einheit von Gott und Mensch. Dies sei der wahre Kern des Christentums, um dessentwillen Christus gekreuzigt wurde und den anschließend die Kirche wieder unterdrückt habe. Ihm sei gewiß, »daß der wesentliche Inhalt der Lehre Christi, ihr esoterischer Gehalt, reine Gnostik war«.[28]

Für die sich so selbst als Gestalt der *Gnosis* identifizierende neue Religio-

---

26 T. Roszak, Das unvollendete Tier. Eine neue Stufe in der Entwicklung des Menschen. Reinbek 1985, S. 42-45.

27 B. Grom, Art. »Esoterik«, in: *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, a.a.O., S. 89ff.

28 K. Wilber, Halbzeit der Evolution. Bern 1987, S. 283.

sität ist der Buchtitel *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen* (R. Hummel) geradezu eine Art Chiffre: Monistische Sicht von Gott, Welt und Mensch und ein inklusivistisches Verständnis aller Religionen als Projektionsfläche aller konkreten religiösen Wege.[29] Bezeichnend freilich ist, daß dieses Modell religiösen Aufstiegs und religiöser »Selbst«-verwirklichung zugleich als Transformation westlichen Fortschrittsdenkens erscheint, wie an der Umformulierung des Reinkarnationsgedankens deutlich wird: Wiedergeburt nicht als Leid, sondern als Möglichkeit fortschreitender Vervollkommnung.[30]

Ob, wie bei K. Wilber, in Form eines geschichtsphilosophischen Systems oder in Form synkretistischer Zusammenstellung verschiedenster Wege und Praktiken: Hier liegt so etwas wie ein gemeinsamer Bezugspunkt der verschiedensten Ausprägungen neuer Religiosität, die mal subtiler und mehr entfaltet, mal unmittelbarer auf Erfolg eingerichtet den Weg in die von K. Hutten als Okkultismus bezeichnete Richtung einschlagen. Der Mensch, dies ist die gemeinsame Überzeugung, ist in seinem Selbst Teil dieser Überwelt als einer ihn zugleich übersteigenden und umgreifenden Einheit und Ganzheit. Ihrer gilt es inne zu werden, und sie muß realisiert werden. Einen Unterschied wird es ausmachen, ob man dieses Eine und Tragende etwa in den vitalen Kräften der Natur und des Menschen sieht, wie in einigen Varianten des Hexenkults und des Neuheidentums der Fall, oder aber dieses Eine und Ganze als etwas Geistiges betrachtet. In der Praxis überschneidet sich hier viel, da der monistische Grundansatz wiederum alles als Ausdrucksgestalten einer einzigen Lebensenergie ansehen kann. Dieser Weg zum Eins- und Ganzsein, zum Selbst und zur Überwelt, kann auch gesehen werden als Weg, über ein gewissermaßen unendliches Kräftereservoir zur Gestaltung und Transformation aller Bereiche des Lebens zu verfügen. Von daher rührt die genannte Transformation des Fortschrittsgedankens im *New Age* und ein starker Impuls in Richtung Magie und Mantik, vor allem aber Heilung. Hier liegen natürlich Berührungspunkte zur Gebrauchsesoterik.

In diesem Versuch, einer Überwirklichkeit, die zugleich mit dem höheren Selbst des Menschen identisch ist, inne zu werden, münden also die verschiedensten Formen neuer Religiosität. Wie bereits angedeutet ist es praktisch oft nur ein geringer Unterschied, welcher Wege und Mittler man sich bedient. Ein in diesem Sinn sehr bezeichnendes Phänomen ist das in Würzburg beheimatete *Heimholungswerk Jesu Christi* bzw. *Universelles Leben* um Gabriele Wittek

29 Das zugrundeliegende Modell hatte bereits 1969 P.L. Berger, A Rumor of Angels, dt.: Auf den Spuren der Engel. Frankfurt/Main 1970, S. 124f., herausgestellt; vgl. dazu auch J. Sudbrack, Neue Religiosität, a.a.O., S. 46f.

30 Zur Transformation des Fortschrittsgedankens im *New Age* vgl. Ch. Schorsch, Die New Age Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit. Gütersloh ^{2}1988. Zur Transformation des Reinkarnationsgedanken mehrfach R. Hummel u.a., Art. »Reinkarnation«, in: *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*, a.a.O., S. 867-873 (Lit.), und Ders., Reinkarnation. Mainz/Stuttgart 1988.

als Prophetin. Hier kommen zusammen: Ein prophetisches Medium, esoterische Deutung von Gott, Welt und Mensch, Meditation, Heilung, der Anspruch, urchristliche Wirklichkeit wiederentdeckt zu haben und entsprechend zu realisieren, ein darauf gestützter universaler Wille zur Gestaltung aller Lebensbereiche (»Christusstaat«). Das *Heimholungswerk/Universelles Leben* ist so ein bemerkenswertes Beispiel für die Verbindung von Neuoffenbarung, Esoterik und christlichen Versatzstücken. Es gibt Vergleichbares an anderen Stellen, wenn auch in kleinerem Umfang.

Traditionalismus und Erweckungsbewegungen

Zur Abrundung des Bildes sollen noch zwei Ausprägungen neuer Religiosität innerhalb des Christentums wenigstens erwähnt werden. Im katholischen Raum spielen vielfach Gruppierungen traditionalistischer Prägung eine wichtige Rolle. Eine negative, manchmal gehässige Sicht der nachkonziliaren Kirche – auch und gerade ihrer Amtsträger –, eine starke Betonung von Privatoffenbarungen aller Art, eine typisch subkulturelle Verzerrung und Isolierung bestimmter Lieblingsthemen (Opfercharakter der Messe, Mundkommunion, Fatima und die Folgen, Engel, Teufel, Hölle) gehen eine oft explosive Mischung ein. Das u.a. an Medjugorje-Fahrer viel verkaufte Buch *Deine Tage sind gezählt* ist diesbezüglich ein wahres Kompendium.[31]

Aus dem evangelikalen und neupfingstlerischen Raum gibt es eine Vielzahl rasch zunehmender missionarischer Erweckungsbewegungen. Ein oft rigider Bekehrungsdruck, kirchenkritische bis kirchenfeindliche Einstellung (u.a. auch gegen katholische Messe oder Heiligenverehrung), eine Tendenz zu fundamentalistischer Bibellektüre und nicht selten die Erwartung des nahen Endes sind kennzeichnend. Hier finden sich Parallelen zu Strömungen, die am Anfang der Sektenbildungen des 19. Jahrhunderts standen, nicht zuletzt das Auserwählungsbewußtsein der kleinen Schar entschiedener, wiedergeborener oder im Heiligen Geist getaufter Christen gegenüber der großen Zahl bloßer Namenschristen.

Was bleibt zu tun?

Dieser ausschnitthafte Blick auf den »bunten Flickenteppich« neureligiösen Pluralismus – er bedürfte vielfacher Konkretisierung (u.a. auch des Hinweises

31 Sekretäre vom Apostolat der Kleinen Seelen (Hrsg.), Deine Tage sind gezählt. Ochsenhausen u.a. 1989; vgl. dazu die kritische Besprechung in der *Deutschen Tagespost* vom 18. Oktober 1990: Konzentrierte Strafandrohungen, die verwirren. Kritische Analyse eines sich auf den Glauben berufenden Buches der sog. »Kleinen Seelen«.

auf die aus Japan kommenden neuen Religionen, die Präsenz der Weltreligionen bei uns)[32] – führt zum Schluß zur Frage, was zu tun ist? Hier müßte man eigentlich noch einmal von vorn beginnen. Der mehrfach erwähnte *Zwischenbericht* von 1986 gibt viele hilfreiche Antworten, und er ist in dieser Hinsicht noch keineswegs ausgeschöpft oder auch nur genügend bekannt.[33] Bei einem Überblick kann auch die Antwort nur eine Skizze sein. Es geht um die drei großen Themen traditioneller Apologetik, Religion bzw. die Frage nach Gott, Christus, Kirche. Hier einige Aspekte:

– Gegen die sich vom Christentum entfernenden Gestalten neuer Religiosität stellt sich die Frage, ob Gott etwas Apersonales ist, das Göttliche in Welt und Mensch, oder ob er der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist, der Gott Jesu Christi, der Gott der Bibel, dessen radikale Transzendenz allein der Ermöglichungsgrund seiner Selbsterschließung und Nähe ist, damit auch dessen, was einige Kirchenväter und Theologen als »Vergöttlichung« bezeichnet haben.

– Ist Jesus Christus einer unter vielen, die in sich Gott verwirklicht haben, wie vorher Krishna, Buddha und wie andere nach ihm, grundsätzlich jeder? Worin liegt, daß Heil in keinem anderen Namen als in diesem ist (vgl. Apg. 4,12)? Ist die Offenbarung mit Jesus Christus abgeschlossen, oder geht sie weiter (über Neuoffenbarer wie J. Lorber u.a., über Mun, neue Evangelien etc.)?

– Schließlich: Ist Kirche die Unterdrückungsgestalt von Religion und »wahrem« Christentum, hat sie letzteres verraten, so daß es gegen sie und ihre Tradition neu entdeckt werden müßte (sei es esoterisch oder im Sinn der traditionellen Endzeitsekten)?

Das Thema Kirche wird auch eine besondere Rolle spielen in der Auseinandersetzung mit Traditionalisten und den Erweckungsbewegungen. Während die einen ein ganz bestimmtes Kirchenbild gegen jeden Wandel konservieren möchten (im Namen vereinseitigter Tradition), besteht bei den anderen die Tendenz zur endzeitlichen Gemeinde »entschiedener Christen«, mit anderen Worten zu einem rigoristisch-perfektionistischen Verständnis von Kirche, Gemeinde und Glaubenden.[34] Beiden gegenüber sind kritische Fragen angebracht bezüglich der dort vielfach herrschenden Enge und Selbstgerechtigkeit, die mit einem entsprechenden Gottesbild einhergeht. Es sind freilich auch selbstkritische Fragen nötig: Die Forderung nach Erneuerung der Kirche als Grundlage

---

32 Vgl. P. Gerlitz, Art. »Japanische Religionen«, und H. Waldenfels, Art. »Neureligionen, asiatische«, in: *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*, a.a.O., S. 505-512 bzw. S. 731-738.

33 Vgl. bes. die Kapitel 2 und 3, die u.a. daran orientierten Hinweise von F. Valentin zur »Attraktivität der Sekten« und zu »Kirchen und Sekten«, a.a.O., S. 954-957.

34 Vgl. zum perfektionistischen Verständnis von Gemeinde und Glaubenden die Sekten-Typologie von F. Valentin, Art. »Sekten, christliche«, in: *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, a.a.O., S. 430ff., und Dies., Art. »Sekten«, in: *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*, a.a.O., S. 954f.

jeder Sendung in die Welt, gerade auch der vielzitierten Neuevangelisierung Europas. Selbstkritisch wäre gegenüber Traditionalisten zu fragen, ob nicht viele Themen, die vorkonziliar oft ungesund dominierten, nun ebenso ungesund verschwiegen, in den Untergrund abgedrängt wurden und aus diesem in verzerrter Gestalt wieder auftauchen. Im Blick auf die Erweckungsbewegungen geht es um den persönlichen Glauben, um Glaubenserneuerung.

Bei all dem ist zu bedenken, daß es hier nicht allein um Fragen des Kopfes und der richtigen Lehre geht, sondern um Lebensfragen, um die Frage letztlich: Finden die Menschen einen sie überzeugenden und sie tragenden Zugang zum Gott der Schrift, zu Jesus Christus, zur Kirche als Gemeinschaft glaubender und einander tragender Menschen?

Jüdische Sekten zur Zeit Jesu

Von Frédéric Manns OFM

Von jüdischen Sekten zur Zeit des Neuen Testaments zu sprechen, kann übertrieben erscheinen. Genauer genommen müßte man von Denkströmungen innerhalb des Judentums sprechen, denn nach der vom *Petit Littré* gegebenen Definition bezeichnet das Wort »Sekte« die Anhänger einer Glaubensmeinung, die als Häresie oder Irrlehre gilt. Das würde das Vorhandensein eines normativen Judaismus voraussetzen; zu einem solchen kommt es aber erst am Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. anläßlich der Versammlung von Jabne. Bekanntlich wurde jedoch das pluralistische Judentum indirekt durch das Synedrium kontrolliert, wenn es auch für einen außenstehenden Beobachter zwischen einem Pharisäer, einem Sadduzäer und einem Zeloten im Alltagsleben scheinbar nur wenige Unterschiede gab. Selbst innerhalb des Synedriums standen verschiedene theologische Denkströmungen nebeneinander. Und schließlich muß man sich bewußthalten, daß der Geschichtsschreiber Flavius Josephus den philosophischen Begriff *hairesis* verwendet, wenn er die Denkströmungen des Judentums kennzeichnet. Paulus hingegen bedient sich (Apg 23,6-9) zur Bezeichnung der Pharisäer und der Sadduzäer des Begriffs *meros*. Es ist wahrscheinlich, daß eine faktische Spaltung bestand.

Eine weitere Vorbemerkung: Die meisten Geschichtsforscher, die über das pluralistische Judentum des Jahrhunderts vor Christus handeln, stützen ihre Aussagen auf die *Texte des Flavius*, des *Buches Daniel*, die *Makkabäerbücher*, die *Schriften von Qumran* und die *rabbinischen Überlieferungen*. Nur wenige durchleuchten diese parteiischen Teilquellen kritisch. Und noch weniger berücksichtigen die *apokryphe Literatur* des Alten Testaments, insbesondere die *Bücher Henoch*, das *Jubiläenbuch* und die *Testamente der Patriarchen*, wenn es darum geht, eine Synthese vorzulegen. Natürlich setzt die Verwendung dieser Bücher voraus, daß zahlreiche Probleme der Literarkritik gelöst sind. Wenn man sie jedoch übergeht, läßt man einen wichtigen Aspekt des jüdischen Pluralismus im Dunkeln.

Während die Hauptströmungen des Judentums – die Apokalyptik, die Weisheitsbewegung, das Pharisäertum und das Essenertum – recht gut bekannt sind, wissen wir von anderen Richtungen beim heutigen Stand der Forschung wenig. Die Frage nach dem Ursprung der Samariter wirft einige Probleme auf; die nach den Herodianern bleibt weitgehend umstritten. Das Vorhandensein mystischer Gruppen mit ihrer Meditation des *Ma'aseh Bereschit*[1] wird

1 Beim *Ma'aseh Bereschit* handelt es sich um die Bezeichnung mehrerer spekulativ-mystischer

nicht mehr in Frage gestellt, obwohl wir nicht wissen, wie diese Gruppen organisiert waren. Schließlich entzieht sich auch der Ursprung des Täufertums zum großen Teil unserer Kenntnis. Somit bleibt jede zusammenfassende Darstellung des pluralistischen Judentums unvollständig.

Bevor wir das Mosaik des vielgestaltigen Judentums im ersten vorchristlichen Jahrhundert aufdecken, müssen wir kurz an dessen hauptsächlichste Deutungen erinnern, die von den Geschichtsforschern vorgelegt worden sind.

Status quaestionis

Soziologische Sicht

Max Weber gilt als der Vater der soziologischen Deutung des Judentums. Seine Schule findet auch heute noch Anhänger.[2] Die Komplexität des Judentums an der Schwelle des Neuen Testaments ist nur dann zu erklären, wenn man dem tiefen Wandel Rechnung trägt, der während der Nachexilszeit stattfand. In dieser Zeit wird die jüdische Nation zu einer *Glaubensgemeinschaft*. Allmählich gelangt diese Glaubensgemeinschaft dazu, einen inneren Dualismus zu vertreten und »Insider« und Außenstehende einander entgegenzusetzen.

Zu diesem tiefgreifenden Wandel kommt ein solcher der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Strukturen: Das Judentum, das bis dahin hauptsächlich eine Agrarbevölkerung war, erlebt eine Verstädterungswelle. Daraus ergibt sich eine stärkere Tendenz zur Demokratisierung und Rationalisierung. Max Weber zufolge hat die Aufsplitterung der jüdischen Gesellschaft zur Zeit der Hasmonäer noch eine weitere Ursache: das Schwinden des Sinns für Gott in der Priesterklasse. Man muß gut unterscheiden zwischen einzelnen Priestern, welche Heilige sein konnten, und der Priesterklasse, die Vorrechte zu beanspruchen beginnt und ihren Anspruch auf höhere Geltung durchzusetzen sucht. Im Judentum werden denn auch drei Wissenstypen bezeugt: das Heilswissen, das metaphysische Wissen und das Wissen um die Überlegenheit. Wenn das Heilswissen vorherrscht, behält die Gemeinschaft den Sinn für Gott; falls hingegen das Wissen um die Überlegenheit überwiegt, wird das Heilswissen verfälscht.

Der gleichen Denkrichtung folgt die Synthese von S. Talmon[3], die neue Perspektiven eröffnet. Talmon zufolge ruhte das Gleichgewicht der jüdischen Na-

---

Traditionen, die sich auf die ersten Kapitel der *Genesis* berufen. Wie schon der Name sagt (*Bereschit* ist der hebräische Name der *Genesis*), ist die Schöpfung ihre zentrale Lehre. Diese spekulative Mystik erfuhr in den heterodoxen oder marginalen Kreisen des Judentums weite Verbreitung.

2 Vgl. etwa A.J. Saldarini, Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach. Wilmington 1981.

3 S. Talmon, The Emergency of Jewish Sectarism in the Early Second Temple Period, in: F.M. Cross (Hrsg.), Ancient Israelite Religion, 1987, S. 587-616.

tion auf drei Persönlichkeiten: auf König, Priester und Propheten. So hielten sich die für das Leben jeder Gemeinschaft notwendigen dynamischen und statischen Elemente die Waage. Seit dem babylonischen Exil besteht diese ausgleichende Struktur nicht mehr: Der König ist nicht mehr da; das Priestertum und die Propheten machen rasch Schriftgelehrten und Weisen Platz. Und da die Gleichgewichtsfaktoren verschwunden sind, splittert sich die jüdische Gesellschaft auf. Sie gerät in Bewegung und fällt zunehmend auseinander.

Das Priestertum, das unter den Hasmonäern stärker politisiert wird und immer mehr auf ein fettes Auskommen bedacht ist, büßt sein Ansehen ein. Die Pharisäer – Laien, die Gesetzeslehrer sind – und die Apokalyptiker, welche die prophetische Hoffnung am Leben erhalten, treten in den Vordergrund. Wir sehen: Man darf den Konflikt zwischen den Pharisäern und den Sadduzäern nicht auf den Teilaspekt eines Klassenkampfes verkürzen; mehr als ein Gegensatz zwischen Armen und Reichen äußert sich darin eine tiefe religiöse Krise.

Ein weiterer Typus soziologischer Sichtweise betont die Gesellschaftsveränderung, die das Judentum in der hellenistischen Zeit durchlief: Die Seleuzidenherrschaft suchte die jüdische Nation zu einer griechischen *polis* umzuwandeln. Die »Bourgeoisie« und die reichen Klassen der jüdischen Bevölkerung ließen sich auf diese Bestrebungen ohne weiteres ein. Man braucht nur an die Handelserfolge der Tobiasfamilie zu erinnern. Es ist jedoch zu bemerken, daß die hellenistische Reform, die Jerusalem zu einem neuen Antiochia machte, im Zusammenhang mit einem allgemeinen Prozeß steht, den man als eine gesellschaftlich-kulturelle Revolution bezeichnen kann, die auch in Syrien, Phönizien und selbst in Samaria zu finden ist. Die Reaktion der Traditionalisten verfestigte sich dank der Gruppe der *Chassidim*.[4] Der Konflikt zwischen den beiden Kulturen, den die *Makkabäerbücher* mit zahlreichen Einzelheiten schildern, führte innerhalb des Judentums zu mehreren Schismen. In diesem Konflikt tritt die Korruption der Priesterklasse offen ans Licht. Die Hohepriesterwürde wird von den Syrern an den Meistbietenden verkauft. Jason und Menelaus sind mehr Intriganten als Hohepriester. Durch sie faßt die Hellenisierung Palästinas Wurzel.

Politische Sicht

Wenn man auch nur flüchtig die jüdische Geschichte durchstreift, kommt man nicht um die Feststellung herum, daß die Pharisäer und die Sadduzäer die Rol-

4 Der Ausdruck *chassid* bedeutet »fromm, gerecht«, enthält aber auch eine weisheitliche Konnotation. Zahlreiche Anspielungen auf die *Chassidim* finden sich in *Deuteronomium* und den *Makkabäerbüchern*, in denen der Ausdruck diejenigen bezeichnet, die das Gesetz befolgen und sich den griechischen Bräuchen widersetzen. Sie sind die sogenannten »Gerechten«, die den »Rest von Israel« bilden, ein einfaches Volk, das in der Erwartung des Messias lebt.

le von politischen Parteien spielten. Die Hasmonäer konnten sie nicht unberücksichtigt lassen. Daß sie abwechselnd an der Macht waren, mag an moderne Demokratien erinnern, in der die Opposition die Aufgabe der Kritik wahrnimmt.

Während der Herrschaft des Johannes Hyrkanus erscheinen die Pharisäer als eine organisierte Gruppe. Johannes Hyrkanus begünstigte sie wegen ihres Einflusses auf das Volk. Bald aber wurden sie durch die Sadduzäer verdrängt, die bis zum Regierungsantritt der Salome im Jahr 76 v. Chr. an der Macht blieben. Seit dem Eingreifen der Römer im Jahr 63 v. Chr. nahm ihr politisches Gewicht ab.

Die Sadduzäer könnten als Aristokratenpartei bezeichnet werden. Diese für den Hellenismus aufgeschlossene Partei von Reichen war seit Hyrkanus bis Aristobul II. an der jüdischen Politik beteiligt. Der griechischen Kultur gewogen, war sie gegenüber den Römern versöhnlich eingestellt. Dennoch war es ein Sadduzäer, Eleazar, der durch seine Weigerung, ein tägliches Opfer für den Kaiser darzubringen, zum Ausbruch des ersten jüdischen Krieges 66 n. Chr. beitrug.

Auch die Krise, die das Judentum unter Antiochus Epiphanes durchmachte, läßt sich politisch deuten. Die politische Natur der von Antiochus ausgehenden Verfolgungen ergibt sich daraus, daß er, wie das *Erste Makkabäerbuch* bezeugt, Beamte nach Palästina sandte. Die Eroberung Jerusalems durch Pompejus ließ den römischen Einfluß an die Stelle des griechischen treten. Im Jahre 40 v. Chr. stellten die Römer zugunsten des Herodes das jüdische Reich wieder her, wobei sie die jüdischen Institutionen wie z.B. die kleinen und den großen Sanhedrin beibehielten.

Nach dem Tode des Herodes Antipas übte wieder der Kaiser durch Prokuratoren, die in Cäsarea residierten, die Herrschaft über Judäa aus. So stand der religiösen Hauptstadt Jerusalem ein Verwaltungszentrum gegenüber. Den glaubenseifrigen Juden fiel es schwer, eine solche Situation zu ertragen; sie zettelten Aufstände an, und aus der Pharisäerpartei ging die Zelotenpartei hervor.

Man bringt den Aufruhr und den Widerstand gegen die Römer allzuleicht mit den Zeloten in Verbindung. Es ist daran zu erinnern, daß der Historiker Flavius Josephus den Begriff »Zelot« im politischen Sinn erst mit Menahem, dem Sohn des Judas aus Galiläa, in sein Geschichtswerk einführt.[5] Vorher sprach er von Banditen und Räubern. Im Jahr 66 n. Chr. zog Menahem, nachdem er das Arsenal von Massada geplündert hatte, als König in Jerusalem ein. Er wurde von den der Partei des Eleasar angehörenden Juden getötet. Der Ausdruck »Sikarier« (*sica* = Dolch) kommt schon seit der Zeit des Prokurator Felix im Jahre 52 vor.

---

5 Ursprünglich ist der Begriff dem Gesetzeseifer vorbehalten. In der *Mischna Sanhedrin* 9,6 sind die Eiferer diejenigen, die die das Gesetz verletzenden Juden züchtigen. Die Gesetzesüberlieferun-

Wenn man die Position gewisser Historiker, zumal die von F. Brandon[6], karikieren wollte, könnte man sagen, daß zur Zeit des Neuen Testaments die Strömungen, in die sich das jüdische Volk spaltete, wesentlich durch ihre politische Haltung gegenüber den römischen Autoritäten bestimmt sind. Auf der Rechten finden die mit der römischen Macht Kollaborierenden bei den Sadduzäern eine Stütze; die Mitte bilden die Pharisäer, auf die die Macht nicht zählen kann, denn für sie gilt, daß man eher Gott gehorchen muß als dem Kaiser; und auf der linken Seite stehen die Widerstandskämpfer, welche die römische Besatzungsmacht nicht nur wegen ihrer leidenschaftlichen Freiheitsliebe zurückweisen, sondern auch wegen ihrer Gesetzesliebe. Diese Teilsicht des Problems entspricht allerdings keineswegs der Wirklichkeit.

Religiöse Sicht

Daß die gesellschaftlich-wirtschaftlichen und politischen Faktoren, die das Judentum im Jahrhundert vor Christus stark beeinflußten, von großer Bedeutung waren, läßt sich kaum leugnen. Man darf jedoch nicht vergessen, daß Israel das Bundesvolk ist, das an seine Auserwählung glaubt. Somit läßt Israel keine Trennung von Kirche und Staat zu. Damit treten die politischen Probleme in ein neues Licht.

Die Identitätskrise, die sich aus der Konfrontation mit dem Hellenismus ergab, ist in erster Linie eine religiöse Krise. Sie traf Israel gerade im Kern seines monotheistischen Glaubens, denn Antiochus Epiphanes schreckte nicht davor zurück, den Tempel von Jerusalem zu entweihen. Und auch alle weiteren Maßnahmen, die er aufzuzwingen suchte, so das Beschneidungsverbot und die Abschaffung der Sabbatgesetze, bezeugen, daß es bei der Verfolgung um die Religion ging.

Zudem muß man, wenn man den jüdischen Pluralismus vor Anbruch der christlichen Ära beschreiben will, der religiösen Komponente Rechnung tragen, falls man die zwischen den einzelnen Strömungen bestehenden Unterschiede erfassen will. Natürlich hatte der jüdische Monotheismus, der im *Sch^{e}ma Israel*[7] Tag für Tag bekräftigt wurde, den Sinn für die Transzendenz Gottes geschärft. Doch dieser Sinn für die Transzendenz war bei den Pharisäern und den Essenern mit der Annahme verbunden, daß zwischen Gott und

---

gen des *Talmud* derselben Schrift verfolgen dieses Begriffsverständnis bis in die asmonäische Epoche zurück.

6 F. Brandon, Jesus and the zealots. Manchester 1967.

7 Am Morgen und am Nachmittag spricht der gläubige Jude das Gebet *Sch^{e}ma Israel*, dem verschiedene Segnungen vorausgehen. Es setzt sich zusammen aus Texten der Bücher *Deuteronomium* (6,4-10; 11,13-22) und *Numeri* (15,37-41) und erinnert das Volk an das erste Gebot seines Glaubens: »Jahwe ist einzig«.

den Menschen Zwischenwesen vorhanden seien. Der Glaube an Engel war in ihren Kreisen sosehr verbreitet, daß man die Engelwelt hierarchisch strukturierte. Je nach dem Milieu schrieb man den Engeln verschiedene Dienste zu, so die Lenkung der Elemente und der Völker. Weil in die göttlichen Geheimnisse eingeweiht, können die Engel diese den Menschen offenbaren. Im allgemeinen gelten sie als Diener Gottes, die mit der Aufgabe betraut sind, dessen Weisungen den Menschen zu übermitteln. Und schließlich sind sie Ankläger und Verteidiger der Gerechten beim Endgericht.

In Qumran ging die Angelologie besonders weit. Die Gemeinde glaubt, in Gegenwart der Engel zu leben. Die Gemeinderegel wird durch das Thema der zwei Geister bestimmt, welche die Menschheit spalten. Laut Flavius gehörten die Namen der Engel zu den Gcheimlehren der Essener.

Auf dem Gebiet der Dämonologie gehen die Lehrmeinungen auseinander. Die Apokalyptiker bringen im allgemeinen den Ursprung der bösen Geister mit dem Sturz der Engel in Verbindung, während die Schriftgelehrten und Weisen die Neigung zum Bösen hervorheben, die dem Menschen innewohnt.

Bekanntlich verhielten sich die Sadduzäer der Rede von Geistern und Engeln gegenüber reserviert.

Ein tieferer Unterschied zwischen den jüdischen Strömungen rührt von der Einstellung zum Gesetz her. Die Pharisäer suchten der Weisheitsliteratur Zugang in die Synagoge zu verschaffen. Die Weisheit wurde als Bauleiter beim Schöpfungswerk betrachtet. Sie wurde mit dem Gesetz identifiziert. Dieses war Mose in einer doppelten Form anvertraut worden: als das schriftlich niedergelegte und als das mündliche Gesetz. Dank dem mündlichen Gesetz, das durch Vernunftschlüsse aus dem schriftlichen Gesetz abgeleitet wurde, war es möglich, das schriftliche Gesetz an die neuen Lebensbedingungen anzupassen und gewisse Strafen, die vom Pentateuch vorgesehen werden, zu umgehen.

Die Diskussionen über die Schriftinterpretation betrafen auch die Frage, wem die Autorität zur Gesetzesauslegung zukomme. Früher waren das Gesetz betreffende Entscheide und Interpretationen Sache der Priester. Diese wurden dann in diesem Amt von den Schriftgelehrten und Weisen abgelöst, welche die Schrift jeweiligen Erfordernissen anpassen wollten. Die Sadduzäer konnten diese Entwicklung nicht hinnehmen. Darum war für sie einzig das schriftliche Gesetz maßgebend. Die *Qaraïten*[8] halten immer noch an dieser Position fest, die man mit dem Ausdruck *Sola Scriptura* wiedergeben könnte.

Die Liste der religiösen und liturgischen Streitpunkte, die den Gegensatz zwischen den Pharisäern und den Sadduzäern ausmachten, ließe sich leicht

8 Hierbei handelt es sich um eine jüdische Sekte des frühen achten nachchristlichen Jahrhunderts, die die talmud-rabbinische Tradition ablehnten. Wie der Name – »Volk der Schriften« – besagt, anerkannten sie nur die Schrift als Quelle des Gesetzes, schlossen dagegen aber die verbale Tradition der talmudischen und rabbinischen Literatur aus. Die Sekte erfuhr eine weite Verbreitung im Nahen Osten und wurde zur Keimzelle einer eigenen Schule jüdischen Denkens.

verlängern.[9] Die Leser des Neuen Testaments werden sich an die Diskussionen über den Glauben an die Auferstehung[10] erinnern. All diese Unterschiede ließen hinsichtlich der Glaubenslehre die Pharisäer progressiv, die Sadduzäer hingegen eher konservativ erscheinen.

Die religiöse Komponente des Problems tritt noch zum Zeitpunkt des Aufstands der Juden gegen Rom zutage. Josephus spricht dabei vom Auftreten von Propheten. Es handelte sich dabei um Schwarmgeister, die sich als Messias ausgaben. In der *Apostelgeschichte* (5,36) wird der Fall des Theudas erwähnt. Dieser scharte eine Menge um sich und führte sie an den Jordan. Auf seinen Befehl hin sollten die Wasser sich spalten. Die *Apostelgeschichte* (21,38) hat uns auch die Erinnerung an einen Ägypter bewahrt, der die Menge auf dem Ölberg versammeln wollte; auf sein Wort hin sollten die Mauern Jerusalems einstürzen. Alle diese Episoden – so der Durchgang durch die Wasserfluten und die Offenbarung Gottes auf dem Ölberg – berufen sich auf Heilsthemen Israels. In ihnen tritt der Wille zutage, sich dem Unterdrücker zu widersetzen, um das Reich Gottes aufzurichten.

Im gleichen religiösen Kontext sind die Kämpfe um die Geltung verschiedener Kalender zu erwähnen. Davon, ob man den Mond- oder den Sonnenkalender verwendete, hing nicht nur die Ansetzung der Feste und der Wallfahrten nach Jerusalem ab, sondern auch die Treue zu den Priestertraditionen, die sich an den Sonnenkalender hielten.

Wie dieser kurze Überblick zeigt, ist es schwierig, sämtliche Elemente zu berücksichtigen. Es ist jedoch daran zu erinnern, daß in Israel die politischen Gegensätze unscheidbar mit den religiösen verquickt sind. Die Griechen konnten sich über den Freiheitsbegriff streiten, ohne daß Athene dabei im Spiel war. In Jerusalem hingegen haben sämtliche Diskussionen einen theologischen Einschlag, was nicht gerade dazu beitrug, sie toleranter werden zu lassen.

Methodologie zum Studium der jüdischen religiösen Bewegungen

a) Weil unsere Kenntnisse des Judentums auf literarischen Quellen beruhen, sind diese kritisch zu studieren. Allzuviele Autoren lesen auch heute noch *Flavius Josephus* mit »naiven« Augen. Bekanntlich hat dieser Geschichtsschreiber bei den Essenern gelebt, bevor er sich für die Partei der Pharisäer entschied. Es ist schwierig, die Qualität der Informationen in Frage zu stellen, die er uns bietet, wenn er die Parteien beschreibt, aus denen das Judentum bestand.[11]

9 Vgl. J. Le Moyne, Les Sadducéens. Paris 1973.

10 Vgl. Josephus Flavius, *Bellum Iudaicum*, 2,165: »Sie verneinen das Weiterleben der Seele nach dem Tod und Strafe und Lohn in der anderen Welt.«

11 Jüdische Geschichtsschreiber haben Josephus lange Zeit geschnitten, da er ihnen als Verräter der Heimat galt.

Doch obwohl er priesterlicher Abstammung ist, liefert er manchmal mangelhafte Angaben über den Tempel und den Kult. Zudem setzt sich sein Werk zum Ziel, das Judentum in den Augen der römischen Autoritäten zu rehabilitieren. Somit ist ein apologetisches Werk auf uns gekommen. Man tut gut daran, sich das vor Augen zu halten.

Auch die *Makkabäerbücher* sind einer inneren und äußeren Kritik zu unterziehen. Man hält heute allgemein einen Sadduzäer oder wenigstens einen sadduzäisch inspirierten Autor für den Verfasser des *Ersten Makkabäerbuches*, weil dieses die Abenteuer Jasons und Menelaus' unberücksichtigt läßt und den Bund des ewigen Priestertums feiert. Natürlich wird die sadduzäische Sicht sehr selektiv sein.

Ein weiteres Problem ist das der *rabbinischen Literatur*, die von Angaben über die liturgischen Unterschiede strotzt. Sie stammt unbestreitbar aus der pharisäischen Schule Hillels. Doch bevor man sie als Historiker befragt, ist ein langer Gang notwendig, ein Gang von der Textkritik zur Literarkritik, wobei auch die komplexen Probleme der Datierung der Texte nicht zu vergessen sind. Die Abfassung der ältesten Texte geht auf das zweite Jahrhundert n. Chr. zurück, und nur ein kritisches Studium der mündlichen Überlieferungen läßt es mitunter zu, auf ältere Sachverhalte rückzuschließen. Leider wird die rabbinische Literatur noch weithin unkritisch und zeitlos gelesen.

Wenn man auch die *Apokryphen* des Alten Testaments berücksichtigen muß, um die Komplexität der Probleme eines Judentums in den Blick zu bekommen, das in voller Entfaltung begriffen war, sind selbstverständlich alle Probleme, die sich bei anderen alten Texten von vornherein stellen, gründlich abzuklären.
b) Das Phänomen der so unterschiedlichen religiösen Strömungen des Judentums läßt sich nicht erforschen, ohne daß man auch all das berücksichtigt, was in der vorangegangenen jüdischen Geschichte geschehen ist. Diese Geschichte bildet ein Ganzes, und die Reaktionsweise des Volkes bleibt auch noch in den Momenten der Krise und der Spannung die des Bundesvolkes. Die Probleme der Identitätskrise, ja selbst die Schismen sind im Licht des Glaubens Israels zu beurteilen. Falls man auf der Ebene des Verlaufs der Ereignisse stehen bleibt, läuft man Gefahr, die Arbeit eines Historikers darauf zu beschränken, Verteidigungsmechanismen oder Veränderungsprozesse zu analysieren, ohne daß man den Zusammenhang mit dem Kernpunkt des Problems beachtet. Eine bloß phänomenologische Deutung des Judentums ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Um die eigentümliche Weise, in der Israel auf Krisensituationen reagiert, besser zu erfassen, bedarf es eines eingehenden Vergleichs mit anderen Völkern, die sich in ähnlichen Situationen befanden. Doch dazu bedürfte es umfangreicher Forschungsarbeiten.

Eine Arbeitsthese

Bei Hinzunahme der wichtigsten Theorien, die wir im vorausgehenden skizziert haben, ist unseres Erachtens ein bedeutsames Element des Problems bisher unterschätzt worden, nämlich die Rolle und Verantwortung des Priestertums in den Krisenzeiten.

Man braucht bloß die großen Momente der Geschichte Israels durchzugehen, um festzustellen, daß am Anfang aller großen Bewegungen und Spaltungen, zu denen es in Israel gekommen ist, Priester beteiligt waren. Erinnern wir an die wichtigsten Schismen:

– Die Abspaltung der Samariter geht darauf zurück, daß die aus dem Exil zurückgekehrten Juden die Mithilfe der Samariter am Wiederaufbau des Tempels von Jerusalem zurückgewiesen und Manasse, der Sohn des Hohepriesters Jojada, den Nehemia wegen seiner Heirat mit der Tochter des persischen Statthalters Sanballat[12] verjagt hatte, von den Samaritern aufgenommen worden war. Dieser Priester brachte eine Torahrolle nach Samaria mit. Es dauerte nicht lange, bis auf dem Garizim ein Tempel errichtet wurde. Der Kampf zwischen den samaritanischen und jüdischen Priestern zeigte sich darin, daß die Samariter nicht davor zurückschreckten, den Tempel von Jerusalem zu entweihen, indem sie am Paschafest Gebeine hineinwarfen.[13]

– Nach dem Tod Alexanders des Großen fiel Palästina Ptolemäus zu. Die einzigen politisch-religiösen Zwischenfälle waren die, welche die Angehörigen der Priesterfamilie des Onias, die das Hohepriestertum verwaltete, zu Gegnern einer feudalen Sippe, der Tobiasfamilie, machten, die eigenmächtig unablässig in der heilige Stadt, ja in den Tempelschatz eingriff. Von der Tobiasfamilie dazu angestiftet, gab 187 v. Chr. Seleukus IV. seinem Minister den Auftrag, die Tempelschätze zu plündern. Antiochus IV., der wegen Streitigkeiten unter hellenisierenden Juden nach Jerusalem gerufen worden war, verjagte den Hohepriester Onias III. und setzte dessen Bruder Jason an seine Stelle. Nach seiner Flucht in das Daphneheiligtum bei Antiochia führte Onias Klage gegen die Diebstähle, die von Menelaus, der das Hohepriestertum an sich gerissen hatte, im Tempel von Jerusalem begangen wurden. Menelaus ließ ihn meuchlings ermorden.[14] Onias IV. floh nach Ägypten, nach Leontopolis, wo er in der Diaspora einen Tempel errichtete.

– Bei der Krise, in der Israel mit dem Hellenismus konfrontiert war, spielten die Priester Jason und Menelaus eine entscheidende Rolle. Man braucht bloß wieder 1 Makk 1,14-15 und 2 Makk 4,14-15 zu lesen. Das *Zweite Makkabäerbuch* (4,13-14) gibt zu, daß die Priester den Altardienst vernachlässigten, den

12 Vgl. Neh 13,28, und Josephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae*, 11,302-309.

13 Vgl. Josephus Flavius, ebd., 18,29-30.

14 Vgl. 2 Makk 4,32-38.

Tempel mißachteten und sich ohne Zögern an den durch das Gesetz verbotenen Wettkämpfen beteiligten.

– In Qumran (man nimmt im allgemeinen an, daß es sich um Essener handelte) brandmarkt der Lehrer der Gerechtigkeit, der sich in die Wüsteneinsamkeit flüchtet, seinen Gegner, den gottlosen Priester. Auch hier liegt dem Schisma ein Kampf zwischen Priestern zugrunde. Wahrscheinlich erhob eine Priestergruppe Einspruch gegen die hasmonäischen Priester, welche politische und religiöse Gewalt in ihrer Hand vereinten. Die Priester werden jedoch bei der Strukturierung der Gemeinde ihre Bedeutung behalten.

– Die Zeloten werden sich, obwohl man sie als Pharisäer der Linken und damit als Laien bezeichnen könnte, von dem Moment an, als der Priester Eleasar das tägliche Opfer für den Kaiser einstellt, in ihrem Widerstand gegen die Römer mit allen Kräften einsetzen.[15]

– Die Täufer, die im Gefolge Johannes des Täufers zur Bußtaufe aufforderten, verdanken ihr Dasein diesem Sohn des Priesters Zacharias.[16] Es ist nicht abwegig, daß die kultfeindliche Einstellung, die den Tempel als Stätte blutiger Opfer kritisierte, diese Sekte aus sich hervorgehen ließ, die auf der Sündenvergebung durch den Ritus der Taufe in fließendem Wasser bestand.[17]

– Merkwürdigerweise werden selbst die Pharisäer, unter denen es auch Priester gab[18], auf das von Jesaja (66,13-20) inspirierte Bild der Versammlung der Juden beim Tempel von Jerusalem starken Wert legen.[19]

Bis jetzt haben wir hervorgehoben, welche wichtige Rolle die Priester in den nach dem Exil aufgekommenen großen Bewegungen spielten. Wir müssen noch kurz auf ein damit zusammenhängendes Problem zu sprechen kommen, das die Entstehung der religiösen Gruppierungen zum Teil erklären kann: auf den Kampf zwischen Priestern und Leviten nach der Rückkehr aus dem Exil.

Legen wir zunächst den Sachverhalt vor. Das *Buch Esra* erwähnt in Kapitel 2 die Rückkehr von 4 289 Priestern und 74 Leviten, und Esra 8,15 zufolge fanden sich in der Heimkehrkarawane keine Leviten. Warum legten die Leviten so wenig Begeisterung an den Tag, nach Jerusalem zurückzukehren? Um das zu verstehen, ist daran zu erinnern, daß nach dem *Buch Numeri* (6,23) der Stamm Levi auserwählt wurde, um dem Herrn zu dienen. Das *Buch Deuteronomium* (18,6-8) spricht dem Stamm Levi das Recht zu, wie die Priester an den Opfereinkünften teilzuhaben. Vom *Buch Ezechiel* an ist eine Spannung zwischen Priestern und Leviten zu verspüren. Nach Ez 40,45 sind Leviten und Priester einander gleichgestellt, während Ez 40,46 präzisiert, daß nur die

15 Vgl. Josephus Flavius, *Bellum Iudaicum*, 2,409.

16 Vgl. Ders., *Antiquitates Iudaicae*, 18,16-119.

17 Vgl. *Mischna*, *Yadaim*, 2,20.

18 Der bekannteste ist Flavius Josephus.

19 Vgl. *Psalm des Salomo*, 17,33-35.

Nachkommen Zadoks, die im Heiligtum von Jerusalem Dienst geleistet haben, zum Altardienst zugelassen sind. In Ez 44,13 und 48,11 hingegen werden die Leviten degradiert und bezichtigt, in die Irre gegangen zu sein. Wenn man den *Tritojesaja* liest, kann man erahnen, daß unter den aus dem Exil Heimgekehrten eine Mißstimmung herrschte: eine Gruppe erblickt in dem von den Priestern gefeierten, unwürdigen Kult den Ursprung des Verderbens der Gesellschaft.[20] Diese Gruppe blieb anonym, um sich nicht Repressalien von seiten der Priester auszusetzen. Zudem hoffte sie, daß sich in Zukunft ihr Ideal verwirkliche: die Erschaffung eines neuen Himmels, einer neuen Erde, eines neuen Jerusalem und eines neuen Tempels. Diese Gruppe, welche die Legitimität der Priester in Frage stellte, bestand vielleicht aus den Leviten, die mit ihrem Los unzufrieden waren, weil sie im zweiten Tempel nur untergeordnete Dienste versehen durften: den Dienst als Sänger, Torhüter und Tempelbewacher. Diese These könnte dadurch bekräftigt werden, daß die *Apokryphen* des Alten Testaments die Person Levis hervorheben. Wer hätte an dieser Verherrlichung Levis interessiert sein können, wenn nicht die Leviten selbst, die sich herabgesetzt fühlten? Die Zeit war gekommen, um an die dem Levi gemachten Verheißungen zu erinnern. So betont das *Jubiläenbuch* (30,18), daß die Nachkommen Levis auserwählt worden sind, um zu allen Zeiten das Opfer darzubringen. Levi hat ein Recht darauf, als Gerechter und Freund Gottes bezeichnet zu werden. Das *Jubiläenbuch* (31,13) weiß, daß der Vorrang Levis gegenüber Juda sich daraus ergibt, daß Isaak zuerst Levi und erst dann Juda gesegnet hat. Im Testament Levis (18,11) wird der Heilige Geist sowie das Gesetz über das Priestertum Levi übergeben. Die götzendienerischen Priester werden hart getadelt. Das Testament Judas erwähnt, daß Levi das Priestertum erhalten hat (21,2) und von Gott gesegnet worden ist (25,2). Im Testament Naftalis schließlich ist die Rede davon, daß sich Levi der Sonne, Juda des Mondes bemächtigt (5,3-5). In Qumran hingegen werden die Leviten oft erst an zweiter Stelle nach den Priestern erwähnt.[21] Falls diese These stimmt, könnte man annehmen, daß die Verfasser gewisser *Apokryphen* Leviten gewesen sind, die sich, weil vom zadokidischen Klerus zurückgesetzt, in die Apokalyptik mit ihrem neuen Universum und ihrer Erwartung eines Eingreifens Gottes flüchteten.

Statt die Entstehung religöser Strömungen in Israel einfach durch politische Veränderungen zu erklären, muß man tiefer vordringen. Die Identitätskrise, die das nachexilische Judentum durchlief, ist nicht einfach durch politische Ereignisse zu erklären. Die Rolle der Priester und ihr Kampf gegen die Leviten ist erforscht und verdiente stärkere Beachtung. Allerdings hatte das Exil mit seinen Folgen sowie der Zusammenstoß des Judentums mit dem Hellenismus zahlreiche Auswirkungen auf das jüdische Bewußtsein.

---

20 Vgl. Jes 59,1-15; weiterhin Jes 60,1-16; 66,1-16.

21 Vgl. die *Tempelrolle*, 20,16; 21,4; 22,4-5; 57,12-13, vgl. CD 4,3; 14,3-4; 1 QM 2,1-3.

Denkströmungen oder Sekten?

Wir haben anfangs erwähnt, daß sich einige Historiker dagegen sträuben, die großen Strömungen innerhalb des Judentums als Sekten zu bezeichnen. Wenn man jedoch die Dinge genauer betrachtet, erhält man den Eindruck, daß gewisse jüdische Strömungen eigenartigerweise Sekten gleichen.

Gewisse Bewegungen haben das Bewußtsein, eine Elite zu bilden. Die Gemeinde von Qumran treibt dieses Bewußtsein auf die Spitze: Nur diejenigen, die der Gemeinde angehören, werden gerettet werden. Die Pharisäer haben einen Überlegenheitskomplex gegenüber dem *'Am ha aretz*[22], den gewöhnlichen Leuten, die sich damit begnügen, recht und schlecht als Juden zu leben. Die zahlreichen Verurteilungen des *'Am ha aretz*, die sich in der rabbinischen Literatur finden, besagen deutlich, daß die Pharisäer sich als die geistige Elite des Volkes verstehen. Selbst gegenüber den Sadduzäern nehmen die Pharisäer die gleiche Haltung ein: Ihre Gesetzesbeobachtung hat den gleichen Wert wie die der Priester, die Tempeldienst leisten. Die Zeloten haben das gleiche Überlegenheitsgefühl. Man braucht nur die Rede Eleasars in Massada in der Version des Flavius Josephus zu lesen, um sich davon zu überzeugen. Obwohl darin zahlreiche Gedanken, die der hellenistischen Literatur geläufig sind, übernommen werden, gibt diese Rede doch das Ideal der Widerstandskämpfer wieder. Man sieht: Die Geistesbewegungen des Judentums rekrutieren sich aus Menschen, die dem Milieu, dem Denken und der Bildung nach einander verwandt sind. Dem Judentum fällt es schwer, Menschen zu tolerieren, die nicht die eigene Theologie bekennen.

Dieses Bewußtsein, anders als andere zu sein, äußert sich in einer rituellen Absonderung. In Qumran hält man sich von den andern fern. Man meidet den Kontakt mit den Söhnen der Finsternis. Die aus der Gemeinde hervorgegangenen Texte kritisieren Efraim (die Pharisäer) und Manasse (die Sadduzäer). Die Pharisäer hüten sich vor dem Kontakt mit den Samaritern, die von ihnen als die *Kutim*[23] bezeichnet werden. Sie bilden eigene Gruppen, um ihre *Haburot*-Mähler[24] einzunehmen. Bedeutet ihr Benennung nicht »die Getrennten«? Die

22 Wörtlich übersetzt bedeutet der Ausdruck »Volk des Landes«, bezieht sich im religiösen Sinne aber auf »diejenigen, die die Vorschriften des Gesetzes gemäß der pharisäischen Lehre nicht einhalten«. Über Joh 7,47-49 hinaus bezieht sich die rabbinische Literatur auf diese soziale Gruppe, indem sie sie als »diejenigen, die nicht das Schema Israel, nicht die Fransen noch die Phylakterien benutzen, die ihre Kinder nicht nach dem Gesetz erziehen und die ihre Abgaben (gemäß dem *Talmud*) nicht zahlen«, charakterisiert.

23 Der *Talmud* verwendet diesen Begriff im Hinblick auf die Samariter, denen im Anhang ein kleiner, gleichnamiger Traktat gewidmet ist. Damit werden die im Umgang mit den Samaritern zu befolgenden Normen beschrieben, wobei die Samariter in einigen Fällen mit den Christen und Sadduzäern gleichgesetzt werden. Der Ursprung des Begriffs könnte mit *Kuta* (2 Kön 17,24.30) zusammenhängen, jener Stadt, von wo die Siedler aus Samaria nach der Niederlage des Nordreiches im Jahre 721 kamen.

24 *Haburot* meint nicht nur die heiligen Mahlzeiten und Rituale, sondern auch die Gemeinschaft ihrer Teilnehmer, die sich zusammenfinden, um das Paschalamm zu schlachten.

apokalyptischen Gruppierungen kritisieren die Priester. Die Darstellung von 1 Hen 6, wonach der Ursprung des Bösen in der Sünde der Engel liegt, ließe sich so deuten, daß dieser in der Sünde der Priester besteht, denn Maleachi identifiziert die Priester mit den Engeln. Jede Gruppe kritisiert die andere, der sie sich überlegen glaubt.

Diese Strömungen weisen eine weitere Eigenart auf: Sie arbeiten eine je eigene Heilslehre aus. Die Pharisäer, die Gott als »getrennt« (*Parusch*) ansehen, sind der Auffassung, daß sie durch die strenge Beobachtung des Gesetzes zum Heil gelangen. Sie entwickeln die *Halachot*[25], um zu präzisieren, worin die 613 Gebote im Alltagsleben bestehen. Das Gesetz ist für sie der Lebensbaum, der ihnen ermöglichen wird, den Schlüssel zum Eden wiederzufinden. Für die Essener kommt das Heil durch den Eintritt in den Bund zustande. Sie entwikkeln eine Theorie, die sich dem Millenarismus nähert. Die *Damaskusschrift* (1,6) ergeht sich in Spekulationen über die Prophetie von Ez 4,5, die von einem Zeitraum von 390 Jahren spricht. Diese Prophetie wird auf die Gemeinde übertragen, die sich 390 Jahre nach der Zerstörung des Tempels in der Wüste zusammengefunden hat. Für die Zeloten führt die Gewalt das Heil herbei. Ein untätiges Warten auf ein Eingreifen Gottes, wie gewisse Apokalyptiker es predigten, genügt ihnen nicht.

Zudem glaubt jede Denkströmung, den Schlüssel zur Schriftdeutung in Händen zu halten. Die Samariter nehmen nur den *Pentateuch* an und haben ihr eigenes *Targum*.[26] In Qumran praktiziert man eine aktualisierende Exegese, *Pescher*[27] genannt. Sie ist durch ihre Prägnanz und ihre eschatologische Dimension gekennzeichnet, die man auf die Texte projiziert. Die *Targumim* der Schrift sind der Gemeinde zu eigen. Die Pharisäer interpretieren die Schrift anhand der hermeneutischen Prinzipien Hillels. Ihr *Midrasch* ist ebenfalls eine Aktualisierung der Schrift im Blick auf neue Situationen. Auch die Apokalyptiker lesen die Schrift neu: den Fall der Engel, die Sintflut, die Prophetien. In der von ihnen interpretierten Schrift finden sie die Lösung für ihre theologischen Forschungen. Kurz, das Judentum der letzten Jahrhunderte vor Christus ist durch eine große Freiheit der Schriftauslegung gekennzeichnet. Die Schrift einigt und trennt zugleich die Juden.

---

25 Das Wort ist vom Verb *halach* (gehen, folgen) abgeleitet und bedeutet »normatives Gesetz«. Es handelt sich um eine Pluralform (Singular: *halachah*), welche entweder den Kodex der Verhaltensregeln der Gesetzestreuen (*Torah*) oder aber das Ergebnis des exegetischen Prozesses bezeichnet, der zur Formulierung dieser Regeln führt.

26 Hierbei handelt es sich um eine in der Synagoge angefertigte Übersetzung der Schrift ins Aramäische. Diese Tradition, die die Schrift dem einfachen Volk verständlich machen sollte, geht auf die Zeit Esras zurück (Neh 8,8).

27 *Pescher* bedeutet »Interpretation, Erklärung«. Es ist der erläuternde Kommentar der Schriften. Es findet sich beispielsweise in Dn 5,16, um Daniels Traumdeutung zu bezeichnen. Berühmt sind die *Peschers* von Qumran, die die Texte der Propheten Habakuk und Nahum in direktem Bezug zur Gemeinde auslegen.

Der Esoterik begegnet man selten, außer bei den Essenern, die einander die Engelsnamen übermittelten, und bei gewissen mystischen Gruppen, die über Gen 1 (*Ma'aseh Bereschit*) und Ez 1 (*Ma'aseh Merkabah*[28]) nachsannen. Vielleicht beutete die Sekte der Heiler, die Philon in seiner Schrift *De vita contemplativa* erwähnt, die Geheimlehren aus. Bei den Pharisäern blieb bloß die Übermittlung des Gottesnamens geheim.

Wie man sieht, ist es nicht abwegig, von jüdischen Sekten im Jahrhundert vor Christus zu sprechen, denn die jüdischen Gruppierungen von damals stehen durch ihren freiwilligen Zusammenschluß, ihr elitäres Bewußtsein und durch ihre auf einer je eigenen Schriftauslegung basierenden Heilslehren modernen Sekten nahe.

Dieser innerhalb des Judentums bestehende Pluralismus wird es dem Urchristentum ermöglichen, den Augen uneingeweihter Zeugen nicht aufzufallen. Das Urchristentum erscheint als eine jüdische Sekte neben anderen. In dieser jüdischen Sekte, die bald zurückgewiesen werden wird, sind Pharisäer (Apg 15,5), Priester (Apg 6,7), Täufer (Apg 19,4), Hellenisten (Apg 6,1) und selbst römische Offiziere (Apg 10,1 und Joh 4,43) zu finden. Über diesen Pluralismus werden sich nur solche wundern, die das Judentum der Zeit Christi nicht kennen. Nach der Zerstörung des Tempels von Jerusalem wird der Pharisäer R. Jochanan ben Zakkai vom Kaiser die Erlaubnis erhalten, sich nach Jabne zu begeben, um das Judentum zu reorganisieren. Um das Wesentliche zu retten, war ein tiefer Einschnitt nötig. R. Jochanan zwang dem Judentum die pharisäische Orthodoxie der Schule Hillels auf. Diese Rückkehr zur Einheit ließ das Judentum überleben. In Jabne wird man sich zur Verwünschung der *Minim*[29] und der Nazarener verpflichten, die in das Gebet *Sch^{e}mone Esre*[30] eingefügt wird. Die Zufügung dieser Verwünschung hatte letztlich zur Aufgabe, die Bande zwischen dem pharisäischen Judentum und denjenigen Juden, die sich zur Messianität Jesu von Nazareth bekannten, zu zerschneiden.

---

28 Dies ist der Name, der dem ersten Kapitel Ez im Traktat *Hagigah*, 2,1, der *Mishnah*, gegeben wurde. Der Name wird von den Rabbinern verwendet, um eine Sammlung mystischer Spekulationen, Homilien und Visionen, die um den »Thronwagen Jahwes« kreisen, zu bezeichnen. Obwohl diese »Spekulationen« unter den apokalyptischen, kabbalistischen und mystischen Gruppen sehr beliebt waren, sind sie vom orthodoxen Judentum, das in ihnen eine Gefahr für die Normen der *Torah* sah, erbittert bekämpft worden.

29 *Minim* bezeichnet die zum Christentum konvertierten Juden, die nach jüdischen Quellen in den ersten Jahrhunderten eine lebhafte Auseinandersetzung mit den Juden unterhielten. Es handelt sich um vom jüdischen Ritus noch nicht vollständig gelöste Judenchristen.

30 Wie der Name schon andeutet, sind hiermit achtzehn Segnungen gemeint, die der gläubige Jude dreimal täglich beten sollte. Einige von ihnen sind alt, andere später in Jabne gegen Ende des ersten Jahrhunderts mit dem Ziel hinzugefügt worden, die *Minim* zu »überführen« und so aus der Synagoge auszuweisen.

Eine Kirche der Sekten?

Von Jean Duchesne

Der Etymologie des Wortes »Sekte« gebührt durchaus Interesse. Sie zeigt, daß es nicht negativ eine Gruppe bezeichnet, die sich durch einen Bruch mit der Einheit absondert von einem größeren und allumfassenderen Ganzen, gleichsam als ob sein etymologischer Ursprung das lateinische *secare* wäre, woraus »Szission« oder »Sektion« wurde. Wenn es sich um eine Abspaltung handelt, ist das entsprechende Wort »Schisma« mit der griechischen Wurzel *skhisma* oder *skhizein*. Positiv gesehen kommt nun aber das Wort »Sekte« vom lateinischen *sequi*, was »folgen« bedeutet. Genaugenommen definiert dieses Wort also eine Gemeinschaft von Getreuen eines »Meisters« oder von Anhängern einer bestimmten Lehre. Bevor man nun a priori jede Sekte als Hort der Intoleranz denunziert, muß man sich unter diesen Umständen eher fragen, inwiefern diese Definition nicht auch auf die Kirche selbst übertragbar ist.

Sollte die Kirche eine Sekte sein?

Das Phänomen der Sekte ist sicherlich dem Christentum nicht fremd. Man könnte sogar wagen, es als ihm inhärent zu betrachten. Was war die Urkirche? In gewisser Hinsicht nichts anderes als eine »mißbilligte jüdische Sekte«. Dies ist jedenfalls die Frage, die Henri Cazelles[1] zu stellen wagte und die man nicht einfach als pure Provokation verdächtigen kann. Tatsächlich sind die Christen diejenigen, »die Christus folgen«. Der Glaube an seine Göttlichkeit und seine Auferstehung autorisiert nicht dazu, den einzigartigen und eigentümlichen Charakter noch auch die historische Verwurzelung des Jesus von Nazareth auszuradieren. Darüber hinaus ist das Evangelium eindeutig: Wenn einer Jesus »nachfolgen will, so verleugne er sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach« (Mt 16,24; 10,38 par). Gegenüber der Welt, die die Torheit der Passion zurückweist, werden die Jünger des Gekreuzigten immer als eine Sekte angesehen, zumindest solange, wie sie der Versuchung widerstehen, aus ihrer Kirche eine Volkskirche zu machen (hierauf wird noch zurückzukommen sein).

Es ist gleichwohl selbstverständlich, daß diejenigen, die Christus »folgen«, aufgefordert sind, nicht *ein* Volk zu bilden, das als privilegiert gegenüber anderen anzusehen ist, sondern die neue gerettete Menschheit. Die Frohe Bot-

1 H. Cazelles, Naissance de l'Eglise, secte juive rejetée?. Paris 1969.

schaft richtet sich an jeden Menschen. In seinem *Brief an die Epheser* dehnt der hl. Paulus die »Zusammenfassung« aller Dinge in Christus auf die gesamte Schöpfung aus (1,10). Diese Inkorporation in Christus ist nicht nur zu erwarten, sondern sie hat bereits begonnen. Ebenso wie die Juden sind die getauften Heiden also »im voraus auserwählt« (1,11-14), sicherlich nicht, um ein weiteres Schisma innerhalb des Menschengeschlechtes einzuführen, sondern um das »Unterpfand« der verheißenen Gemeinschaft zu empfangen oder selbst zu bilden.

Wenngleich unvollständig, so doch bereits verwirklicht, hat die Glaubensgemeinschaft mithin einen paradoxen Charakter. Sie kann noch Ähnlichkeit mit einer Sekte haben oder noch schlimmer mit einer Anhäufung von Sekten, die nicht aufeinander zurückzuführen sind. Der Unterschied wird zunächst zwischen Juden und Christen offenkundig.[2] Jedoch findet sich auch gleichermaßen eine Mannigfaltigkeit unter den Christen selber, die sich durch allerlei Arten des Gebetes in Christus vereinen. Sie »folgen« Vorbildern; um »Jesus zu folgen«, folgen sie ihnen nach und mit ihnen Jesus. Von diesem Sachverhalt zeugt das Wuchern von Glaubensgemeinschaften, Schulen, spirituellen und theologischen Familien, die noch einmal querschnittartig die Einteilung der gesamten Welt in Diözesen spalten, deren Bischöfe in Rom vereint werden durch den Nachfolger Petri, der seinerseits durch Jesus selber eingesetzt ist an der Spitze seiner Aposteln (oder Ausgesandten).

Gegründet auf das Amt des Papstes hat die katholische Christenheit nichts von einer vereinheitlichenden Zentralisierung. Sie duldet nicht lediglich passiv eine Pluralität von Ansätzen und hierarchischen Stufen, von religiösen Orden und Bewegungen, sondern sie bringt vielmehr diese Vielfältigkeit in der Entfaltung in Raum und Zeit hervor. Die Einheit ist nicht Frucht eines Zusammenschlusses von Sekten, sondern Gabe Gottes, der vorausgeht und die geeigneten und vielfältigen Wege bahnt, seinen Geist zu empfangen. In diesem Punkt ist auf den programmatischen Artikel von Hans Urs von Balthasar zu Eingang der ersten Nummer jeder Ausgabe von *Communio*[3] zu verweisen.

Sieht die Kirche einer Zersplitterung in Sekten entgegen?

Im Laufe der Geschichte spalteten sich tatsächlich »Sekten« von der alleinigen Kirche ab, sei es, weil ihre Begründer, so z.B. Arius oder Nestorius, sich zu heterodoxen Lehren bekannten – der Häresie entsprangen schwer zu versöhnende Abspaltungen –, sei es aus Gründen, die letztlich eher aus politischen

2 Vgl. M. Sales, Le Corps de l'Eglise (*Collection »Communio«*). Paris 1990.

3 H.U. von Balthasar, Communio – Ein Programm, in dieser Zeitschrift 1 (1972), S. 4-17.

oder anderen Umständen entstanden. Dies war der Fall bei dem Bruch zwischen Orient und Okzident im Jahre 1054 – hier war der Bruch weniger unwiderruflich, selbst wenn die Geschichte die Unterschiede betont.

Eine Trennung hat ein besonders einschneidendes Ereignis in der Geschichte der Christenheit gebildet; es war die Reformation. Man kann sagen, daß sie dauerhaft das empfindliche Gleichgewicht verlagert hat, das aus den fünfzehn Jahrhunderte währenden unvermeidlichen Spannungen entstand, die sich zwischen Gemeinschaft einerseits und Eigentümlichkeit andererseits ergaben, wobei das eine wie das andere zum christlichen Leben gehört. Das Gleichgewicht wurde in gewisser Weise verlagert in Richtung der Merkmale der Sekte und weiter weg von den Forderungen nach der bereits sichtbaren Einheit des »Volkes Gottes«.

Selbstverständlich kann es hier nicht darum gehen, die Reformation mit eitler und ungerechter Polemik zu beschuldigen bzw. erneut zu beschuldigen. Man kann und muß anerkennen, daß ihr Ziel auf keinen Fall das Zersplittern der Kirche in Sekten war. Gleichwohl war dies eines der Ergebnisse der Reformation. Der Bruch mit Rom hat keine neue rivalisierende Kirche hervorgebracht, sondern eine Vielzahl von »Denominationen«, von christlichen Glaubensgemeinschaften unterschiedlicher Größe und Ausmaße, von der weltweiten »Gemeinschaft« der nationalen Kirchen (mehr oder weniger etabliert und mehrheitlich) bis hin zur lokalen Gemeinde, dazwischen regionale und internationale Verbände.

Wenn es nun nicht nur einen, sondern mehrere Protestantismen gibt, so zweifelsohne, weil die Ekklesiologie von Luther und Calvin in gewisser Weise diese Zersplitterung gerechtfertigt hat. Der Beweis braucht nicht mehr erbracht zu werden[4]: Wenn man aufrechterhält, daß die wahre Kirche unsichtbar ist, lediglich durch den Glauben der Gläubigen vereint wird, läßt sich hieraus logischerweise folgern, daß es keine Notwendigkeit einer alleinigen sichtbaren Kirche gibt. Das Merkmal des Christentums, das man im etymologischen Sinn als »sektiererisch« bezeichnen könnte, wird also auf diese Weise legitimiert und sogar privilegiert. Die nötigen Vermittlungen, um »Jesus zu folgen«, müssen sich nicht mehr am Ende einer ununterbrochenen Kette finden, die mit den ersten, die ihm »gefolgt« sind, beginnt. Zeitgenössische Geschichte und Geographie des Glaubens können also kurzgeschlossen werden zugunsten einer erprobbaren Unmittelbarkeit.

Das Prinzip ist unanfechtbar. Tatsächlich ist das Wesentliche, »Jesus zu folgen«, und nicht dem Papst oder einem spirituellen »Diktator«, die lediglich Vermittler sind. Um in die Fußstapfen Jesu zu treten und sein Kreuz auf sich zu nehmen, wählt jeder den ihm gebotenen Weg, nach der Devise, je direkter

4 Vgl. hierzu die Analyse der Texte, die G. Bedouelle als Beispiele angeführt hat, in: J. Loew/M. Meslin, Histoire de l'Eglise. Paris 1978, S. 263-268.

desto besser. Warum sollte man auch unbedingt bisweilen willkürliche Umwege von Raum und Zeit wählen? Die Einheit aller Gläubigen verwirklicht sich auf einer mystischen Ebene, durch Gottes Gnade, und nicht durch ihren Willen, noch auch durch verordneten Anschein.

Versuche einer Rückgewinnung des Gleichgewichtes

Den Reformatoren blieb nichtsdestoweniger bewußt, was dieser Gesichtspunkt, wenngleich berechtigt, doch auch partiell an Gefahren barg. Daher haben sie niemals verkündet, daß es ausreiche, »Jesus zu folgen«, wie und mit wem man könne oder wolle. Sie haben niemals zugelassen, daß die Kirche sich buchstäblich zersetzt in eine unendliche Zahl unkontrollierter Sekten. Sie waren zu stark an die Reinheit und die Autorität der Heiligen Schrift und an die Lehre gebunden, auch waren sie zu sehr durchdrungen von der Ohnmacht des sich selbst ausgelieferten sündigen Menschen, um einen religiösen Individualismus zu tolerieren, der nur kleine anarchische Gruppierungen zuläßt, in denen die Persönlichkeit des *Leader* auf fatale Weise danach trachtet, mehr unmittelbare Bedeutung zu erlangen als die Person Christi. In diesem Fall wird der Vermittler ebenso, wenn nicht sogar stärker als Rom, ein Hindernis, »Jesus zu folgen«. Luther, Calvin und ihre Nachfolger haben demnach beharrlich gegen radikalere Reformatoren gekämpft und versucht, sichtbare Kirchen zu schaffen, gebührend anerkannte Institutionen, eingerichtet und geschützt durch die zivile Macht, für die sie sich im Gegenzug verbürgten.

Diese Versuche wurden auf unterschiedlichen Stufen unternommen und erfuhren ein ebenso unterschiedliches Schicksal. Insgesamt gesehen haben die Staatskirchen im Norden Europas (England, Schottland, Dänemark, Schweden) besser widerstanden als die Stadtkirchen im deutschsprachigen Raum oder in der Neuen Welt (Calvin in Genf, Bucer in Straßburg, Zwingli in Zürich, die englischen Dissidenten in Massachusetts, etc.). Um auf die unbestrittene Notwendigkeit zu reagieren, wenigstens ein Volk zu bilden (wenn eine universale Gemeinde schon in ein mystisches Jenseits verbannt ist), und um zu verhindern, daß sie in der Marginalisierung untergehen, haben sich die reformierten Kirchen folglich häufig an politische Strukturen angegliedert.

Diese Lösung der Verflechtung der Himmelsstadt mit einer weltlichen Stadt stellte gleichermaßen für die lateinischen Katholiken und die orthodoxen Orientalen eine Versuchung dar, um der Gefahr vorzubeugen, die Kirche wieder auf die unbedeutenden Dimensionen der Sekte zu reduzieren. Diese Zuflucht war nicht weniger verführerisch für die Fürsten, die nach einer Sakralisierung ihrer Macht trachteten (Gallikanismus in Frankreich, Josephinismus in Österreich, Rußland etc.). Aber letztlich scheiterten diese Anstrengungen sämtlich. Die etablierten Kirchen der Nationalstaaten sahen ihre Macht geschwächt

durch Säkularisierungsprozesse.[5] Vor allem hat keiner dieser Versuche, das christliche Leben durch die Bildung eines Volkes wieder auszubalancieren, das Wuchern von Sekten verhindert.

Gehört die Zukunft einer unwiderstehlichen »Sektarisation«?

Der institutionalisierte Protestantismus hat die Spaltungen in Europa nicht verhindern können: Puritaner in England, Anabaptisten, Mennoniten und andere, Herrnhuter in Mittel- und Nordeuropa. Ohne Zweifel tritt die Situation in Amerika am deutlichsten zutage. Die christlichen Glaubensgemeinschaften bilden dort ein wahres religiöses Mosaik, und jede kann sich in bezug auf die anderen als Sekte definieren, im Dienste einer unvermittelten Bezugnahme auf eine vermittelnde Instanz: Da gibt es solche, die Luther »folgen«, die Getreuen Calvins (selbst in rivalisierende Parteien gespalten), die Adepten der angelikanischen Lehre, die Anhänger dieses oder jenes Erneuerers. Und das Feld bleibt offen, praktisch und theoretisch unbegrenzt für neue Gründungen und Absonderungen.

Selbst wenn dieses nicht das Ziel der ersten Reformatoren war, die lediglich die Kirche in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherstellen wollten, ohne daß dabei ihre unangefochtene Einheit hätte zur Disposition stehen können, so scheint es doch, daß sie den Boden bereitet haben für eine endlose »Sektarisation«. Um die Analyse von Louis Bouyer[6] wieder aufzunehmen: Die »negativen Prinzipien« in der Reformation haben die Oberhand über die »positiven Prinzipien« gewonnen. In diesem Falle hat das Ungleichgewicht, entstanden durch die Akzentuierung der mystischen Realität der Kirche auf Kosten ihres sichtbar universalen Aspektes, nicht mehr korrigiert werden können durch prekäre Allianzen mit politischen Institutionen. Darüber hinaus trachtete die Lehre eines jeden Reformators danach, eine tatsächliche Rückwendung zu den Ursprüngen zu ersetzen. Dies hat einen offenbar irreversiblen Prozeß der »Sektarisation« gerechtfertigt. Seit dem 18. Jahrhundert konnten selbst die aufeinanderfolgenden Phasen des »Erwachens«, gespeist aus »positiven Prinzipien«, nicht immer integriert werden in die existierenden Glaubensgemeinschaften und brachten somit neue Abspaltungen hervor.

Die Gründung des Ökumenischen Kirchenrates im 20. Jahrhundert stellt eine Antwort dar, die allerdings das Problem der Zersplitterung nur teilweise

5 Der Protestantismus hat diese Prozesse wahrscheinlich, wenn auch unfreiwillig, vorangetrieben, indem er die Grundlagen des modernen Pluralismus schuf. Zu diesem Thema vgl. meine »Genealogie des Pluralismus«: La confusion du politique et du religieux, in: *Revue Catholique Internationale Communio* 8 (1983), H. 2, S. 46-59.

6 L. Bouyer, Reformatorisches Christentum und die Kirche. Würzburg 1959.

berührt. Sicherlich erlaubt diese Instanz eine Aufwertung all dessen, was über die Unterschiede hinweg gemeinsam besteht. Dies bleibt auch ein unwiderstehliches Bedürfnis, solange die Hoffnung auf eine konkretere Einheit wiederbelebt wird, wobei diese Einheit nur eine Gabe Gottes sein kann. Allerdings hütet jede Kirche (oder christliche Sekte?) ihre volle Autonomie, und dieser Anspruch scheint nicht weniger unwiderstehlich. Die Gemeinschaft ist auf diese Weise vorläufig reduziert auf den kleinsten gemeinsamen Nenner verhandelter Kompromisse.

Die Zeit der Sekten

Mit ihrem entschiedenen Festhalten an Traditionen und institutionalisierten Strukturen scheint die römisch-katholische Kirche prinzipiell vor der »Sektarisation« geschützt gewesen zu sein, die die protestantische Kirche erfahren hat. Nun läßt die derzeitige Vervielfältigung der Tendenzen, »Empfindlichkeiten« und Gründungen mit »anti-römischen« Forderungen nach kultureller, disziplinarischer oder intellektueller Autonomie eine »Protestantisierung« in dem Sinne befürchten, daß man immer häufiger von einer Ökumene zwischen katholischen »Sekten« spricht.

Diese Ausführungen sollen zeigen, daß es sich hier nicht um eine Dechristianisierung handelt, sondern um eine Verlockung, die dem Glauben an den Gottessohn, geboren von der Jungfrau Maria, gestorben und auferstanden, selbst inhärent ist. Die Spannung ist in der Tat unvermeidlich und ruft solange keinen Bruch hervor, wie die komplementären Pole sich im Gleichgewicht befinden. Es handelt sich dabei nicht um das Gleichgewicht einer zentralen, souveränen und blinden Macht, denn die Garantie der Einheit, gewährleistet durch den Bischof in Rom, bedeutet vielmehr, daß die Anhänger Christi nicht dazu aufgerufen sind, eine Sekte oder einen Bund von Sekten zu bilden, auch nicht, einem oder mehreren Völkern eine Nationalkirche zu liefern, sondern das geeinte Volk des einen wahren Gottes zu sein, die Menschheit, wiedergeboren durch seine Menschwerdung in seinem Sohn. Wenn der Prozeß bereits irreversibel in Gang gebracht wurde, kann und darf die Einheit aller Glieder des Leibes Christi nicht weniger spürbar sein als die Vereinigung eines jeden mit Christus. Die Zeit der Sekte ist noch die des Kreuzes, die Zeit des Papsttums hingegen ist die einer bereits realisierten Eschatologie.

Die unumstößliche Wahrheit

Herausforderungen und Gefahren des Fundamentalismus

Von Bruno Secondin OCarm

Eine sinnvolle Definition des *Fundamentalismus* erscheint überaus problematisch, da der in der Diskussion um das Sektenwesen so geläufige Terminus weniger auf eine bestimmte Gruppierung als vielmehr auf ein breitgefächertes Spektrum verschiedener intellektueller und religiöser Strömungen verweist, die sich historisch durch eine Reihe gemeinsamer Grundgedanken auszeichnen. Der Glaube an die Verbalinspiration der Heiligen Schrift, das Vertrauen in die Irrtumslosigkeit ihrer Aussagen und die unverhohlene Ablehnung einer kritischen Exegese gehören ebenso zu den Grundüberzeugungen der Fundamentalisten wie der massive Widerstand gegen den »Modernismus«, in dem sie einen Abfall vom rechten Glauben zu erkennen meinen. Weitere Merkmale sind Intoleranz gegenüber Andersdenkenden, Verlangen nach außergewöhnlichen religiösen Erfahrungen und Wundern sowie eine im Zeichen des Millenarismus stehende Endzeiterwartung.

Diese kurze Charakteristik mag bereits verdeutlichen, daß sich der Begriff der »fundamentalistischen Mentalität« mit den notwendigen Angleichungen auch auf andere religiöse Traditionen übertragen läßt. Tatsächlich spricht man heute im allgemeinen von *jüdischem*, *islamischen* oder *hinduistischem* Fundamentalismus, um jene geschichtlichen und aktuellen Bewegungen zu benennen, die sich einer kompromißlosen und wortgetreuen Bewahrung von Traditionen, Gesetzen, Riten und Gesellschaftsentwürfen verschrieben haben und dabei nicht selten Züge von Fanatismus, Intoleranz und Singularismus erkennen lassen.[1]

Wenn ich also im folgenden den *Fundamentalismus* und seine *Formen* näher betrachte, so werde ich mich ausschließlich auf die christliche Tradition konzentrieren und die durchaus vergleichbaren Phänomene in anderen Religionen vernachlässigen. Nur am Rande sei angemerkt, daß die Ausdrücke »Fundamentalist« bzw. »Fundamentalismus« keineswegs, nicht einmal bei den klassischen Vertretern dieser Bewegung, hoch im Kurs stehen. Sie selber ziehen es vor, sich heute als Anhänger des »konservativen Evangelismus« (*conservative evangelicalism/evangelicals*) zu bezeichnen.

---

1 Vgl. die Beiträge bei L. Caplan (Hrsg.), Studies in Religious Fundamentalism. London 1987; einfacher, aber fundiert ist die Sondernummer der Zeitschrift *Jesus* vom Mai 1990 mit dem Titel: »Le molte facce del integrismo«.

Wie bereits angedeutet, umfaßt der Fundamentalismus viele verschiedene Strömungen und Tendenzen, darunter nicht wenige katholische. Man denke nur daran, daß sich in Amerika Tausende von Katholiken den »elektronischen Kirchen« – der modernen Ausprägung des Fundamentalismus – zuwandten und so, auch in ökonomischer Hinsicht, zum Erfolg dieser Organisationen beitrugen. Spielarten des Fundamentalismus lassen sich aber auch in Europa ausmachen. Charakteristisch für sie ist ihre größere Affinität zu integralistischen Positionen. Als prominente Beispiele seien an dieser Stelle nur die *Fédération Evangélique de France* sowie die unüberschaubare Phalanx der ultrakonservativen Katholiken (Lefebvre etc.) genannt.[2]

Wie umstritten fundamentalistische Denkmodelle sind, belegen die Ausführungen von J. Barr, dem wir die fundierteste Studie zu diesem Thema verdanken. Zu Beginn seiner Abhandlung über die »religiösen Grundlagen des Fundamentalismus« schreibt er: »Dreh- und Angelpunkt des Fundamentalismus ist nicht, wie allgemein angenommen, die Bibel, sondern eine spezifische Form von Religion. Die Fundamentalisten unterstellen ihrerseits, daß diese Religionsform notwendig aus der vorbehaltlosen Anerkennung der biblischen Autorität erwachse. Ich möchte dieser Auffassung widersprechen und behaupte, daß es sich genau umgekehrt verhält: Eine bestimmte religiöse Praxis, von der man in der Vergangenheit glaubte, sie leite sich unmittelbar von der Heiligen Schrift ab, ist selbst zum beherrschenden Faktor geworden. ... Mit anderen Worten, der Fundamentalismus basiert auf einem traditionellen Typus von Religion und bedient sich eher der Form der biblischen Autorität als ihrer Realität, um diese Tradition zu verteidigen.«[3]

Daß sich verschiedene Strömungen innerhalb des Fundamentalismus mit der Zeit zu militanten Gruppierungen entwickelten und bisweilen sogar in der Ausübung von Gewalt ihre Einflußnahme auf religiöse und gesellschaftliche Fragen zu sichern suchten, scheint diese Einschätzung zu bestätigen. Die Radikalisierung fundamentalistischen Denkens verdient besondere Beachtung, da sie den wohl erstaunlichsten Aspekt einer im Ursprung vollkommen gewaltfreien Doktrin darstellt. Doch neben solch einschneidenden Veränderungen sind zugleich auch gewisse Kontinuitäten in der Entwicklung des Fundamentalismus zu verzeichnen. So hat sich die Angst vor dem sozialen und kulturellen Wandel ebenso erhalten wie das Mißtrauen gegenüber jeglicher Form von religiösem Pluralismus, ganz zu schweigen von dem daraus resultierenden Bedürfnis nach autoritären Vorgaben zur Bewältigung einer komplexen und undurchschaubaren Gegenwart.

---

2 Vgl. die Beispiele bei E. Pace, Il regime della verità. Il fondamentalismo religioso contemporaneo. Bologna 1990.

3 J. Barr, Fundamentalism. London ²1981, S. 11.

Geschichte und neuere Entwicklung des Fundamentalismus

Da sich der Fundamentalismus nicht auf eine fest umrissenene Organisation zurückführen läßt (es existieren nicht einmal feste Mitgliedsbestimmungen), muß eine Rekonstruktion seiner Geschichte zunächst jenen historischen Strömungen nachspüren, die eine konservative bzw. reaktionäre Grundeinstellung und eine ablehnende Haltung gegenüber innovativen Tendenzen aufweisen.

Die Vorstellung von der Verbalinspiration der Bibel und der damit verbundene Glaube an die Inerranz der Heiligen Schrift sind ein altes Erbe. Beides gehört in erster Linie zur katholischen Tradition – man denke nur an die Praxis der »wörtlichen« Bibelauslegung –, ist andererseits aber auch der ursprünglichen protestantischen Theologie geläufig. Mit den Pilgervätern gelangten diese Ideen schließlich nach Amerika. Gemeinschaften wie die Wiedertäufer, die Mennoniten, die englischen Baptisten (*general baptists*), die Amish-People, die Mormonen oder die Zeugen Jehovas, die alle besonderen Wert auf die Pflege des religiösen Brauchtums legten, sollten die überlieferten Traditionen für gewisse Zeit unbeschadet in den von ihnen besiedelten ländlichen Gebieten bewahren. Die eigentliche Genese des Fundamentalismus setzte erst gegen Mitte des 19. Jahrhunderts zunächst in Europa und wenig später auch in den Vereinigten Staaten ein. Die noch junge historisch-kritische Bibelexegese, die bis dahin scheinbar unumstößliche Wahrheiten in Zweifel zu ziehen wagte, darf neben der voranschreitenden Industrialisierung und dem Vordringen des geistigen Pluralismus als eine der Hauptursachen für seine Entstehung gelten. Der Fundamentalismus formierte sich demnach in erster Linie als eine Art Gegenbewegung gegen eine drohende Apostasie. Unter dem Einfluß apokalyptischer und millenaristischer Tendenzen[4] plädierte man mit Nachdruck für die Wahrung religiöser und gesellschaftlicher Traditionszusammenhänge.

Obgleich die Verteidigung der »Bibeltreue« oberstes Anliegen der überaus streitbaren Gläubigen war und sich auch akademische Institutionen wie etwa das Presbyterianer-Seminar von Princeton in ihren Reihen engagierten, handelt es sich keineswegs um eine theologisch-akademische Strömung. Wie E.R. Sandeen zeigen konnte, trugen beispielsweise auch einige der Erweckungsbewegung nahestehende Gruppierungen zur Geburt des Fundamentalismus bei. Angeregt durch die Lektüre der apokalyptischen Schriften (Daniel, Offenbarung), verfolgten sie vor allem zwei Ziele: Zum einen widmeten sie sich der Aufgabe, Kirche und Menschheit auf die Parusie vorzubereiten. Zum anderen opponierten sie gegen die sich in allen Teilen der Gesellschaft ausbreitende Fortschrittsgläubigkeit, insonderheit gegen jene liberalen christlichen Strömungen, die gerade in der sozio-kulturellen Entwicklung eine wesentliche

4 Zu den apokalyptischen und millenaristischen Tendenzen vgl. E.R. Sandeen, The roots of Fundamentalism. British and American Millenarism 1800-1900. London/Chicago 1970.

Voraussetzung für das künftige Reich Gottes sahen und diese daher tatkräftig unterstützten. In diesen Zusammenhang ist auch die Ablehnung der neuen Exegeseformen einzuordnen, die man im fundamentalistischen Lager als Ausdruck mangelnden Glaubens verwarf.

Die wichtigsten Institutionen der Bewegung waren die seit 1878 jährlich stattfindende *Niagara Bible Conference* und die 1880 von D.L. Moody ins Leben gerufene *Northfield Conference*. Moody war es auch, der mit den *Bible Institutes* Studien- und Forschungszentren einrichtete, an denen im Gegensatz zu den liberalen Universitäten die Verbalinspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel gelehrt wurden. 1895 legte man auf einer Bibel-Konferenz in Niagara, in deren Verlauf im übrigen auch der Begriff »fundamentalism« geprägt wurde, die Grundpositionen fundamentalistischer Bibelauslegung fest. In einem fünf Punkte umfassenden Programm proklamierte man die wörtliche Inspiration der Heiligen Schrift, die Göttlichkeit Jesu Christi, die Jungfrauengeburt, das stellvertretende Opfer des Erlösers sowie seine leibliche Auferstehung und Wiederkunft am Ende der Zeiten. Neben den verschiedenen Konferenzen entfaltete sich bald auch eine theologisch-exegetische Literatur mit vorwiegend pastoraler Ausrichtung, die dem zunehmenden Säkularismus und Liberalismus die Stirn bieten sollte und daher durchweg an konservativen Gesellschaftsbildern orientiert war. Von besonderer Bedeutung ist hier zweifelsohne das zwischen 1910 und 1915 von Lyman und Stewart lancierte Projekt, in Zusammenarbeit mit europäischen und amerikanischen Theologen bzw. Exegeten eine Reihe mit dem programmatischen Titel *The Fundamentals. A Testimony to the Truth* (12 Bde.) zu publizieren. Nur wenig später kam es dann im Jahr 1919 auf Anregung von W.B. Riley zur Gründung der *World's Christian Fundamental Association*. Daß sich zur gleichen Zeit auch katholischerseits Widerstände gegen die neue Form der Bibelexegese und die innovativen kulturellen Strömungen laut machten, bedarf keiner weiteren Erläuterung: Die »Modernismus«-Debatte zu Beginn dieses Jahrhunderts gründet auf durchaus vergleichbaren Ängsten und Befürchtungen.

In den protestantischen Denominationen erreichte der Fundamentalismus seine größte Popularität zwischen 1920 und 1930, als die Verfechter der Verbalinspiration gegen die Verbreitung der Darwinschen Evolutionstheorie an den amerikanischen Schulen auf die Barrikaden gingen. Da Darwins Theorie in den Augen der Fundamentalisten die biblische Wahrheit, d.h. die Erschaffung des Menschen durch Gott, leugnete, forderten sie gesetzliche Initiativen, um die Lehre des englischen Naturwissenschaftlers aus dem Unterrichtsplan zu verbannen. Der 1925 in Dayton (Tennessee) abgehaltene »Affenprozeß« (Monkey Trial) gegen den Biologielehrer J.T. Scopes kann als einer der Höhepunkte dieser Auseinandersetzung gelten. Unversehens hatte sich den Fundamentalisten ein neues Betätigungsfeld eröffnet: Der Kampf gegen die Evolutionstheorie und gegen jedes wissenschaftliche System, das nicht mit dem Wort-

laut der Heiligen Schrift in Einklang zu bringen war. Doch gerade diese Haltung ließ die Bewegung zunehmend in Mißkredit geraten. Ihr Stern verblaßte für einige Jahrzehnte. Gegen Ende der vierziger Jahre verbanden sich Teile der fundamentalistischen Bewegung mit den antikommunistischen Tendenzen des Kalten Krieges. Da der Weltrat der ökumenischen Kirchen die politischen Ansichten dieser Gruppierungen nicht in gleichem Maße teilte, beschloß man sogar die Gründung eines ökumenischen Gegen-Rates.

In den letzten zwanzig Jahren ist eine neuerliche Konsolidierung des Fundamentalismus vor allem in den Vereinigten Staaten[5] und in Europa zu beobachten. Durch die Vermittlung nordamerikanischer Sekten konnte er darüber hinaus aber auch in den lateinamerikanischen Ländern Einfluß gewinnen. Und mit den Parteigängern der Apartheidspolitik hat er nicht zuletzt im südlichen Afrika neue potentielle Anhänger gefunden. Die Gründe für die weltweite Konjunktur fundamentalistischer Strömungen sind vielfältiger Natur. Nicht nur die intensive Nutzung der Massenmedien scheint dieser Bewegung eine große Anhängerschaft zu garantieren. Auch apokalyptische Ängste, wie sie etwa von den Zeugen Jehovas genährt werden, oder das Bedürfnis nach »unmittelbaren und wunderbaren« Gotteserfahrungen, dem vor allem südamerikanische Sekten entgegenzukommen versprechen, tragen zu ihrer Verbreitung bei.

Da einige Gruppierungen in letzter Zeit zu regelrechten gesellschaftlichen und politischen Lobbies avancierten, macht die Rede vom »Neo-Fundamentalismus« die Runde. Dabei handelt es sich um eine Verbindung von altbekannten Prinzipien mit handfesten ökonomischen Interessen auf der einen und radikalen Gesellschaftskonzepten (Rassismus, Anti-Kommunismus, Ethnozentrismus, Militarismus) auf der anderen Seite. Zahlreiche Beobachter gehen daher davon aus, daß die ursprünglich religiösen Motive längst hinter anderen Beweggründen wie etwa der Konstituierung einer neuen, integralistisch gefärbten Rechten[6] zurückgetreten sind. Die Religion, so vermuten sie, sei lediglich ein Vorwand, hinter dem sich ein ganz anderes Ziel verberge: Profit aus der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Abhängigkeit der schwächeren Gesellschaftschichten zu ziehen. An diesem Punkt stellt sich unwillkürlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen der theoretischen und der moralisch-praktischen Seite des Fundamentalismus. Die »wörtliche« Auslegung der Heiligen Schrift erscheint vor diesem Hintergrund jedenfalls als eine »Fiktion«[7], die der Bibel durch den Menschen aufgezwungen wurde.

---

5 Angesichts dieser Entwicklung sah sich die Amerikanische Bischofskonferenz sogar dazu veranlaßt, eine Reihe pastoraler Empfehlungen zu geben: *Pastoral Statement for Catholics on Biblical Fundamentalism*, in: *Origins* vom 5. November 1987, S. 376ff.

6 Vgl. die Dokumentation »Il neoconservatismo: un fenomeno sociale e religioso« in: *Concilium (I)* 17 (1981).

7 J. Barr, a.a.O., S. XIX.

Werfen wir abschließend noch einen kursorischen Blick auf einige exemplarische Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus.

Den Ergebnissen lokaler Umfragen zufolge rechnen sich rund 20-25 % der amerikanischen Bevölkerung dem Umfeld fundamentalistischer Gruppierungen zu. Diese Zahlen sind mittlerweile allerdings nach unten hin korrigiert worden. Nimmt man hingegen die Einschaltquoten der Fernsehevangelisten zur Grundlage, so ist von ca. 20-100 Millionen Anhängern – zumindest vor dem Bildschirm – auszugehen. Die fundamentalistischen Gemeinschaften mit der größten Anhängerschaft sind die *Moral Majority*, die *Christian Voice*, der *Religious Roundtable* und die *National Christian Action Coalition*. Sie alle entstanden um das Jahr 1979 herum. Bei den Präsidentschaftswahlen von 1980 unterstützten sie Ronald Reagan und trugen mit etwa 8 Millionen Stimmen zu seinem Wahlsieg bei. Neben solch dezidiert politischen Engagement muß auch das Auftreten charismatischer Persönlichkeiten als Novum betrachtet werden. Sie fungieren als Identifikationsfiguren und Wortführer der religiösen, sozialen und kulturellen »Herausforderung«. Und obgleich sie mitunter durch ihre Verwicklung in Finanz- und Eheskandale Aufsehen erregen, erfreuen sie sich eines außerordentlich hohen Ansehens.

Doch nicht nur in den USA, auch im südlichen Afrika (Namibia, Simbabwe, Moçambique, Südafrika) verzeichnen die fundamentalistisch orientierten Kirchen und Gemeinschaften nach Angaben einer kürzlich erschienenen Dokumentation regen Zulauf. Eine wesentliche Voraussetzung für ihren Erfolg war nicht zuletzt die massive Finanzhilfe von seiten amerikanischer Fundamentalisten. Zwei Hauptmerkmale kennzeichnen diese Gruppierungen: zum einen die enge Anlehnung an die Massenmedien, zum anderen der Aufruf an ihre Anhänger, sich vollkommen dem Ratschluß Gottes zu überantworten und die notwendigen (gesellschaftlichen) Veränderungen seiner Vorsehung zu überlassen. Darüber hinaus prägen aber auch rassistische und antikommunistische Vorstellungen das Bild der meisten Gemeinschaften. Sie können als Zeichen einer grundlegenden Verunsicherung gedeutet werden, die aus der Angst vor dem sozialen Wandel erwächst und deren Folge die Verteufelung alles Neuen und Fremden ist.[8]

Die charakteristische Lehre: Treue gegenüber dem Wort Gottes

Ungeachtet der Frage, ob die fundamentalistische Lehre überhaupt als eine Theologie zu betrachten ist, lassen sich zahlreiche Berührungspunkte mit den Positionen der orthodoxen protestantischen Tradition ausmachen. Sicherlich

8 Vgl. P. Gifford, The Religious Right in Southern Africa. Harare 1988, sowie F. Timmermanns, La destra religiosa in Africa australe, in: *Regno-documenti* 11 (1990), S. 341-346.

beeinflußten auch die Eigenheiten der verschiedenen protestantischen Konfessionen die Gestalt dieser Lehre. Doch darf andererseits nicht vergessen werden, daß der Fundamentalismus, insofern er sich die Positionen der Erwekkungsbewegung zu eigen machte, keinerlei konfessionellen Status beanspruchte und daher auch nie ein besonderes Interesse an der ökumenischen Bewegung zeigte. Als zentrales Glaubensbekenntnis gilt gemeinhin das 1878 verfaßte *Niagara Creed*. Wenn sich in der Folgezeit auch nicht alle Gruppierungen mit den chiliastischen Akzenten dieses Manifestes identifizieren wollten, so sind in ihm doch alle wesentlichen Elemente des fundamentalistischen Credos enthalten: die Dreieinigkeit, die Göttlichkeit Jesu Christi, die Jungfrauengeburt, die Versöhnung durch Christi Blut, die Wiederauferstehung des Erlösers sowie seine Wiederkunft am Tage des Jüngsten Gerichts. Besondere Beachtung findet auch der Gedanke der Erbsünde, der sich mit der Hoffnung verbindet, die Menschheit ließe sich in zunehmendem Maße vom Geiste Christi durchdringen. Denn inmitten einer Welt, die gedankenlos dem Jüngsten Tag entgegengehe, könnten sich nur diejenigen retten, die auf die Erlösung durch Christi Opfertod vertrauten. Das eigentliche Kernstück der fundamentalistischen Lehre, aus dem sich alle weiteren Aussagen ableiten, ist jedoch der Glaube an die Verbalinspiration und die absolute Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift. So heißt es im ersten Artikel des *Niagara Creed*: »Wir glauben daran, daß uns die Heilige Schrift durch die Inspiration Gottes gegeben ist ... Wir verstehen diesen Begriff aber nicht in dem Sinne, in dem man ihn leichtfertigerweise auf die Werke des menschliches Genies anwendet. Wenn wir von der Inspiration der Bibel sprechen, meinen wir damit, daß der Heilige Geist die wahren Worte des heiligen Textes dem heiligen Mann der Vergangenheit eingegeben hat. Und wir meinen damit, daß sich die göttliche Inspiration gleichmäßig über alle Teile dieses Textes ausdehnt, seien sie historischer, poetischer, lehrhafter oder prophetischer Natur; daß sie sich sogar auf die kleinsten Wörter, ja selbst auf den Tonfall des Wortes erstreckt, weil das Wort so in den Original-Handschriften geschrieben steht.«

Der jeweilige Autor erscheint nur noch als Sprachrohr des Heiligen Geistes. Seiner schriftstellerischen Arbeit wird keine Bedeutung mehr beigemessen, da ihm das Werk durch direkte göttliche Inspiration eingegeben worden ist. Die daraus abgeleitete Irrtumslosigkeit der Schrift erstreckt sich nach Ansicht ihrer Verfechter nicht allein auf den theologischen Gehalt der biblischen Botschaft, sie gilt auch für Ereignisse, Zahlen, zeitliche und geographische Angaben sowie für die Namen der verschiedenen Verfasser. Zur Verteidigung dieser Position bedient man sich stets desselben Argumentationsmusters: Wenn die Heilige Schrift in irgendeinem Punkte irre, wie könne sie dann noch als das wahrhaftige Wort Gottes gelten? Wenn sie tatsächlich Irrtümer enthalte, wie könne man dann ausschließen, daß sie nicht auch im Hinblick auf das Heilswerk Christi fehlgehe? Wenn also die Fundamentalisten keinerlei Zweifel an der

zentralen biblischen Bedeutung und an der absoluten Wahrheit der Erlösungstat Christi dulden, so vor allem deshalb, weil sie der Heiligen Schrift in *allen* ihren Aussagen und in *jeder* Hinsicht vertrauen. Gerade der Glaube an die vollkommene Irrtumslosigkeit der Bibel, so versichern sie, unterscheide die wahren Christen von denjenigen, die sich nur als solche bezeichneten.

Woher aber läßt sich die Gewißheit nehmen, daß die Heilige Schrift das Werk göttlicher Eingebung ist und daher jeglicher Irrtum ausgeschlossen werden darf? Aus der Bibel selbst, werden die Fundamentalisten erwidern und zwei für sie zentrale Textstellen anführen. Zum einen 2 Tim 3,16-17: »Jede Schrift ist von Gott eingegeben und nützlich zu Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, damit der Mann Gottes vollkommen sei, ausgestattet zu jedem guten Werk.« Und andererseits 2 Petr 1,20-21: »Dies aber erkennt zuerst, daß keine Schriftweissagung eine eigenmächtige Auslegung zuläßt. Denn niemals erfolgte eine Weissagung durch menschliche Willkür, sondern vom Heiligen Geiste getrieben, haben Menschen von Gott her geredet.«

Einer ernsthaften exegetischen Prüfung kann die fundamentalistische Deutung dieser Texte jedoch kaum standhalten.[9] Schließlich ist es nicht legitim, die zitierten Textpassagen aus ihrem Zusammenhang zu lösen und die Traditionen der angesprochenen Gemeinden außer acht zu lassen. Wie dieses Beispiel verdeutlicht, ist die Auseinandersetzung zwischen den Fundamentalisten und den Vertretern einer historisch-kritischen Bibelexegese (Quellenkritik, Textgeschichte etc.) unvermeidlich. Zentrale Streitpunkte sind: die Aussagen des Schöpfungsberichtes, die Frage nach der redaktionellen Einheit des Pentateuch mit seinen verschiedenen Schichten (J, E, P, D), die zeitliche und personale Zuordnung des Deutero- und Tritojesaja (nach Ansicht der Fundamentalisten konnte Jesaja kraft göttlicher Eingebung exakt »voraussehen«, was sich erst zweihundert Jahre später ereignen sollte), die Datierung des Buches Daniel in die Zeit Antiochos' IV., die Quellenkritik der synoptischen Evangelien und insbesondere die Frage nach dem Verfasser des Johannesevangeliums.

Die Differenzen im Zusammenhang mit diesen oder ähnlichen Fragen erscheinen unüberbrückbar. Nicht allein, daß die Fundamentalisten den jeweiligen Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese widersprechen, sie widersetzen sich grundsätzlich einer Interpretation, die von Hypothesen und kritischen Fragestellungen ausgeht. Wo immer sie der modernen Bibelexegese begegnen, unterstellen sie einen Verrat am Glauben und eine Kapitulation vor den pluralistischen Tendenzen der Zeit.

Die Irrtumslosigkeit der Schrift erscheint aber noch in anderer Hinsicht problematisch. Denn auch durch die Übertragung bzw. Übersetzung des »origina-

9 Vgl. das erste Kapitel bei J. Barr, Escaping from Fundamentalism. London 1984, S. 1-7: »Basic Thoughts about Biblical Inspiration and Authority«.

len« biblischen Textes erhöht sich die Gefahr möglicher Manipulationen und Fehler. So berufen sich die Fundamentalisten nicht mehr ausschließlich auf die *Kings James Version*, sondern zunehmend auch auf neuere Fassungen (z.B. RSV). In jüngster Zeit bemühten sie sich sogar um eigene, eplizit »fundamentalistische« Fassungen. Aufgrund offensichtlicher redaktioneller Eingriffe sind diese Ausgaben allerdings äußerst unzuverlässig. Auch von dieser Seite also läßt sich die von J. Barr formulierte These erhärten, der Fundamentalismus sei in erster Linie eine religiöse Tradition, die sich der Heiligen Schrift als eines Schutzschildes bedient. Barr selbst betrachtet die »wörtliche« Auslegung der Bibel daher auch als eine »artifizielle« Aneignung der Wahrheit.

Einige grundsätzliche Überlegungen

Positive Gesichtspunkte

Obgleich sich der Fundamentalismus als ein überaus diffuses Konglomerat verschiedener Ideen und Vorstellungen präsentiert, hat er einige interessante, wenn nicht sogar positive Aspekte aufzuweisen. Leider gibt er durch den Fanatismus, die Einseitigkeit und die Verbitterung, mit der er gewisse Wahrheiten verficht, ein Bild tiefsitzender Angst und Verunsicherung ab.

Die von den Fundamentalisten praktitizierte »wörtliche« Interpretation der Bibel wird bereits durch die Heilige Schrift selbst bestätigt. Bekanntestes Beispiel ist das Verhalten der Makkabäer. Hatten sie sich in ihrem Glaubenseifer zunächst kampflos hinschlachten lassen, um den Sabbat nicht zu entweihen (1 Makk 2,29-38), so vollzogen sie im Kampf gegen den Synkretismus mit Gewalt »die Beschneidung an den noch unbeschnittenen Kindern« im Gebiete Israels (1 Makk 2,46) und verfolgten diejenigen als »Übermütige«, »Sünder« und »Abtrünnige«, die sich nicht ihrem strengen Glauben unterwerfen wollten. Weitere Beispiele, etwa aus der Zeit Christi, erübrigen sich. Wortgetreue bzw. fundamentalistische Strömungen begleiten die gesamte Geschichte des Christentums. Die mit ihnen verbundenen Opfer und die durch sie provozierten Verformungen der religiösen Praxis sind hinreichend bekannt. Autorität und Glaubwürdigkeit der Bibel werden auf der anderen Seite aber auch von seiten der Kirche bekräftigt, so etwa in der Enzyklika *Providentissimus Deus* von Leo XIII. Und auch ich möchte in Übereinstimmung mit dem Vaticanum II hervorheben, daß Auslegung, Überlieferung und Lehramt nicht über dem Wort Gottes stehen, sondern von ihm eingesetzt sind und ihm dienen (DV 10).

»Der Behauptung der Verbalinspiration auf der Grundlage von 2 Tim 3,16 muß ohne Zweifel volle Gültigkeit zugesprochen werden ... Um so wichtiger erscheint es, die Unvergänglichkeit des Wortes Gottes als einer Leuchte auf dem Weg der menschlichen Geschichte wiederzuentdecken und die Heilige

Schrift in ihrer Totalität als Richtschnur unseres Glaubens und unseres Handelns zu bestätigen, gegen die Möglichkeit eines ›Kanons im Kanon‹, gegen die Gefahr einer Simplifizierung und gegen die Versuchung einer radikalen ›Entmythologisierung‹ ... Der Fundamentalismus warnt uns billigerweise vor den Degenerationserscheinungen der modernen Säkularisierung und sensibilisiert uns für jene Krisen, die aus der Vernächlässigung christlicher Werte resultieren oder die Folge verderblicher Irrtümer sind.«[10]

Der Fundamentalismus öffnet uns aber auch die Augen im Hinblick auf eine »immanente Eschatologie«, die die Verwirklichung des Gottesreiches der menschlichen Anstrengung und dem sozialen Fortschritt (»social gospel«) anheimstellt. Zugleich gemahnt er uns daran, die Bibel als einen Text zu respektieren, den der Mensch sich nicht selber gegeben hat. Die Heilige Schrift ist vielmehr ein bevorzugtes Instrument Gottes, durch das er zum Glauben aufruft und die Zukunft der Menschheit offenbart. Daher darf das exegetische und theologische Studium der Bibel auch niemals Selbstzweck sein. Es soll die Menschen in den Stand setzen, die Botschaft Gottes in umfassender Weise zu empfangen und ihr in angemessener Form zu antworten.

Daß sich die Fundamentalisten darüber hinaus um ernsthafte moralische Grundsätze bemühen und gefährdete traditionelle Werte zu bewahren suchen, ist ein Zeichen ihrer Achtung vor dem gelebten Glauben ihrer Vorfahren und dessen Überlieferungsformen. Auch ihre Betonung der persönlichen Erfahrung, ihr Insistieren auf der Inspiration des Heiligen Geist, darf als ein – zumindest teilweise – positives Element bewertet werden. Es bleibt allerdings zu fragen, wie sich eine quasi »normativ« verstandene Erfahrung mit dem normativen Anspruch der Heiligen Schrift vereinbaren läßt. Ein weiterer interessanter Aspekt betrifft das Phänomen des »neuen Bewußtseins« und der »Wiedergeburt« (man denke an den bekannten Ausdruck *born again*). Hier könnten sich vor allem diejenigen angesprochen fühlen, die nur aus alter Gewohnheit, nicht aber durch wirkliche *Bekehrung* dem christlichen Glauben angehören.

Problematische Aspekte

Eine Darstellung der umfangreichen und vielschichtigen Fundamentalismuskritik kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Ich möchte mich vielmehr darauf beschränken, einige Überlegungen von eher allgemeiner und existenzieller Natur anzustellen.

Problematisch erscheint vor allem die Vorstellung von der wörtlichen Inspiration der Bibel. Zur absolut zwingenden Instanz erhoben, fixiert sie die offenbarte Wahrheit in der materiellen Substanz des Wortes, ohne die Unzulänglich-

10 G. Ravasi, I gravi rischi del fondamentalismo, in: *Jesus* vom April 1990, S. 79.

keit und Kontingenz der menschlichen Sprache zu berücksichtigen. Auch der biblische Text ist eine »Übertragung«, die, von tatsächlichen Überarbeitungen und Korrekturen einmal abgesehen, durch ihren kulturellen Kontext bedingt ist. Die rigorose Gleichsetzung der *Bibel* mit dem *Wort Gottes* verrät ein zutiefst magisches Denken, das den theologischen Bezug zwischen beiden nicht zu erklären vermag. Es beschränkt sich vielmehr darauf, der Heiligen Schrift und ihrer Lektüre übernatürliche Kräfte zuzuschreiben. Die fundamentalistischen Führungspersönlichkeiten machen sich dieses Bibelverständnis nicht selten zunutze, um durch eigenmächtige Auslegung der Schrift die Hierarchie innerhalb ihrer Gemeinschaften zu festigen.

Das Argument der Fundamentalisten, mit der Infragestellung auch nur einer Aussage werde zwangsläufig auch die Gewißheit der zentralen biblischen Verheißung – unsere Erlösung durch Jesus Christus – in Mitleidenschaft gezogen, ist ebenfalls unzulänglich. Das Fundament des göttlichen Wortes ist nicht seine Irrtumslosigkeit, sondern Jesus Christus selbst, der uns in der biblischen Botschaft als das menschgewordene Wort des Erlösergottes begegnet. Sein Heilswerk wird durch die Heilige Schrift bezeugt; aber nicht durch ihre historisch determinierte Substanz, sondern durch das *testimonium Spiritus Sancti internum* (wie es im übrigen auch bei den Vätern der Reformation hieß). Diesem Zeugnis des Heiligen Geistes verdanken wir zugleich die »Überlieferung« und Anwendung der *Analogia fidei*. Jenseits eines apologetischen Historismus ermöglicht sie uns eine schrittweise Annäherung an die in den Texten offenbarte Heilswahrheit, damit wir diese verstehen, bewahren und ungetrübt leben können. Zudem darf man nicht vergessen, daß das Vaticanum II die Formel *sine errore* in ein positiveres Licht gerückt hat, indem es sie mit dem Gedanken des *salutis causa* verbindet. Von den Büchern der Schrift sei zu bekennen, so heißt es, daß sie »ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heils willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte« (DV 11). Nicht weniger bedeutsam ist aber auch die Aufforderung an den Schrifterklärer, er solle »sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte« (DV 12).

Eine andere Erwägung sollte in diesem Zusammenhang noch Beachtung finden. Die magische Hingabe an den Buchstaben macht es unmöglich, jene Teile der Bibel in angemessener Weise zu erklären, die aufgrund ihrer Sprache oder ihres Inhalts in völligem Widerspruch zu unzweifelhaften wissenschaftlichen Erkenntnissen stehen. Bekannteste Beispiele sind die Aussagen zur Geozentrik und zur Chronologie. Zum anderen gilt es zu bedenken, welchen Beitrag Textkritik und Hermeneutik zu einem lebhafteren Verständnis der Texte geleistet haben. Will man sich der heilsstiftenden Kraft des Wortes Gottes öffnen, so muß an die Stelle einer statischen Idolatrie ein dynamisches Verständnis des »Buchstabens« treten.

Das ekklesiologische Defizit

Die fundamentalistische Ekklesiologie, wenn es eine solche überhaupt gibt, geht vollkommen in der eschatologischen Perspektive dieser Lehre auf. Daher wenden sich die Fundamentalisten auch gegen jede Form des Ökumenismus, führt er in ihren Augen doch nur zum religiösen Indifferentismus, wenn nicht sogar zu einem »grundsätzlichen Synkretismus«. Nur Gott, so betonen sie, könne die Einheit und Reinheit der Kirche wiederherstellen, einer Kirche, die unsichtbar und eschatologisch sei. Doch auch die Eschatologie der Fundamentalisten ist nicht frei von Vereinseitigungen. Ihre Erwartung konzentriert sich ausschließlich auf Jesus Christus; dabei verschweigt man vollkommen, daß er bereits zurückgekehrt ist bzw. fortwährend zu uns kommt. Die Folge ist die kompromißlose Ablehnung der Welt, insofern sie nicht auf Christus hin ausgerichtet ist. Daß diese Welt durch sein lebendiges Wort bereits gerichtet und durchsäuert ist, übergeht man, um stattdessen auf die Warnzeichen für ihr bevorstehendes Ende hinzuweisen. Dementsprechend interpretiert man auch die eschatologischen Stellen des Neuen Testaments als mahnende Vorausdeutungen auf den apokalyptischen Untergang. Reaktiviert wird auf diese Weise eine präkantianische Naturphilosophie, die, von der Unveränderlichkeit des Denkens und einer linearen Entwicklung der Natur ausgehend, die Koinzidenz von biblischem Wort und naturhaftem Ereignis beschwört. Negativ auffallen muß neben solchen eschatologischen Verengungen auch das völlige Schweigen der Fundamentalisten im Hinblick auf grundlegende »Vermittlungsformen« wie Taufe, Eucharistie und Autorität. Ein weiterer Kritikpunkt, der hier nicht weiter ausgeführt werden kann, betrifft schließlich die fundamentalistische Konzeption von Gut und Böse.

Der gesellschaftliche Kontext

J. Barr räumt im Vorwort zur zweiten Auflage seiner Fundamentalismus-Studie ein, daß er die Bedeutung psychologischer Faktoren für das Verständnis des Phänomens unterschätzt habe.[11] War es ihm 1977 noch abwegig erschienen, über psychologische Aspekte zu sprechen, so sah er sich nunmehr, nicht zuletzt aufgrund der Aussagen von Fundamentalisten selbst, dazu veranlaßt, seine ursprüngliche Einschätzung zu revidieren. In Gesprächen hatten ihm die Betroffenen Streß, Unsicherheit und das Verlangen nach starken Autoritäten als maßgebliche Motive für ihre Zuflucht zum Fundamentalismus gestanden.

Mittlerweile gibt es eine ganze Reihe von empirischen, sprachanalytischen und historischen Untersuchungen, die den engen Zusammenhang zwischen

11 J. Barr, a.a.O., S. XIf.

fundamentalistischem Autoritarismus und Dogmatismus einerseits und Gemütszuständen der Angst und der Verunsicherung andererseits belegen.[12]

Ein Beispiel mag diese Verknüpfung veranschaulichen. In der Präambel der *Fédération Evangélique de France* heißt es: »Die F.E.F. will eine auf der Bibel gründende Bastion sein wider die Anfechtungen eines militanten Atheismus, ... eines den biblischen Glauben negierenden und zersetzenden Modernismus, ... eines zweifelhaften und aufdringlichen Ökumenismus, ... eines neuen und verderblichen Sektenwesens, ... einer fehlenden Vision für die Evangelisierung ...«[13] Diese Zeilen dokumentieren in exemplarischer Weise die für den Fundamentalismus so charakteristische Abwehrhaltung: Religiöse, gesellschaftliche und kulturelle Herausforderungen bilden den Anlaß, sich zu einer neuen »Christenheit« zusammenzuschließen, der ausschließlich wahre und orthodoxe Gläubige angehören. Gemeinsam ist ihnen eine pessimistische Sicht der Dinge und der Wille, der Realität in dogmatischer Weise zu begegnen. Der Fanatismus resultiert also unmittelbar aus einer diffusen Angst, die nahezu apokalyptische Züge trägt.

Die Ergebnisse von psychologischen Studien und die Aussagen ehemaliger Fundamentalisten (v.a. in den USA) können diese Vermutung bestätigen. Aus noch nicht abgeschlossenen, aber nichtsdestoweniger aufschlußreichen Untersuchungen geht hervor, daß sich der Gemütszustand der Ex-Fundamentalisten vor allem durch folgende Symptome auszeichnet: depressive Schuldgefühle, verbunden mit chronischen Angstzuständen, geringes Selbstwertgefühl, Aversionen gegen festgefügte Strukturen und Autoritäten im Arbeitsleben und in der Freizeit sowie schließlich sexuelle Schwierigkeiten und Hemmungen. Der fundamentalistische Fanatismus erscheint also einmal mehr als das Produkt tiefgreifender Ängste und Befürchtungen. Dies würde zum einen die apokalyptischen, antikommunistischen und rassistischen Aktzente erklären, zum anderen aber auch die Affinität zu ökonomischen Konzepten bzw. Theorien, wie sie im »Evangelium des Wohlstands«[14] beispielhaft zum Ausdruck kommen.

Richard Yao, Jurist und Gründer der *Anonymen Fundamentalisten*[15], betont daher, daß eine eventuelle Behandlung der Geschädigten darauf abzielen müsse, sie wieder mit sozialer Verantwortung zu betrauen und ihnen eine objektive Analyse ihres individuellen Falles zu ermöglichen. Ihre gesellschaftliche Wie-

---

12 Vgl. die Belege bei A. Godin, Du fondamentalisme comme attitude psychologique, in: *Lumière et Vie* 37 (1988), S. 31-52. Die gesamte Ausgabe umfaßt im übrigen interessante Beiträge zu diesem Thema.

13 Zit. n. D. Alexander, Fonctionnement orthodoxe et réaction à la modernité, in: ebd., S. 92f.

14 Sein erklärter Prophet, der Texaner K. Copland, behauptet, daß der ökonomische Wohlstand ein Zeichen für die Güte Gottes sei. Obgleich seine ›Theorie‹ nicht genuin fundamentalistisch ist, erfreut sie sich v.a. unter amerikanischen und südafrikanischen Fundamentalisten größter Beliebtheit.

15 Zu dieser in den USA weitverbreiteten Organisation vgl. A. Godin, a.a.O., S. 38-44.

dereingliederung sollte ein aktiver, graduell fortschreitender Prozeß sein, in dem Ideenvielfalt und Engagement eine ebenso wichtige Rolle spielten wie die Einsicht in die Unumgänglichkeit von Problemen und Zweifeln.

Schlußbetrachtung

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der Fundamentalismus aus dem Zusammenspiel von religiösem Glauben und spezifischen historischen Erfahrungen hervorgegangen ist. Am Anfang stand die *Reaktion* auf eine Reihe organisatorischer und politischer Revolutionen, die einschneidende gesellschaftliche Neuerungen zur Folge hatte. Heute sehen wir uns mit anderen Umwälzungen konfrontiert, die uns zu einem neuen globalen Gleichgewicht und zu bislang unbekannten Formen des Zusammenlebens zwingen. In dieser Situation suchen viele Menschen nach vermeintlichen »Sicherheiten«. Mit dem Rückzug auf verläßliche Fundamente glauben sie sich jenen Ängsten entziehen zu können, die das Ergebnis einer epochalen Krise sind. Vor diesem Hintergrund muß auch die jüngste Entwicklung des Fundamentalismus von einer rein religiösen Bewegung zu einem Sammelbecken politischer Strömungen und Interessen betrachtet werden. Das neue Gesicht des Fundamentalismus verrät dessen Verquickungen mit einer Reihe ähnlicher Erscheinungen wie Integralismus, Autoritarismus, Rassismus, Ethnozentrismus oder Militarismus. In seinem Denken bleibt der Fundamentalismus reaktionär, da er sich damit begnügt, die in einer Welt der vielen Gottheiten verbreitete Unsicherheit zu stigmatisieren.

Wir alle zeigen uns konsterniert angesichts einer komplexen Gesellschaft, die feste Bezugspunkte, wie man sie noch zu Zeiten der idealen »Christenheit« kannte, längst verloren hat. Viele träumen daher von einer Wiederbelebung dieser mythisierten »Christenheit« und laufen dabei Gefahr, die Zeichen der Zeit außer acht zu lassen. Der Glaube gerät auf diese Weise zu einem Kurzschluß, der sichere Lösungen anzubieten scheint, aber außerhalb der Geschicht steht.

Es besteht die Gefahr einer neokonstantinischen Verlockung, die Gefahr, daß die Kirche sich in einen jener multinationalen Konzerne verwandelt, die dem Leben einen Sinn zu geben versprechen. Eine solche Entwicklung wäre verhängnisvoll für den Glauben und für das Evangelium. Es wäre eine noch nie dagewesene Vergewaltigung des Heiligen.

New Age: Supermarkt alternativer Spiritualität

Von Michael Fuß

Eine Annäherung an die alternativen Religionen der Gegenwart verlangt eine mehrdimensionale und komplementäre Methode. Man mag entweder die neuen religiösen Bewegungen phänomenologisch beschreiben oder die zugrundeliegende »Bewußtseinsrevolution« (R. Bellah) zu erhellen versuchen, welche die Entstehung solcher Gruppen begünstigt. »New Age« bezeichnet dieses neu entstehende religiöse Bewußtsein, welches eher als freie, vagabundierende Spiritualität denn als konkrete Organisation zu kennzeichnen ist. Im Gegensatz zu den klassischen Sekten und neuen religiösen Bewegungen der Gegenwart stellt das *New Age* keine einheitliche Gruppe dar, sondern eher ein diffuses religiöses Empfinden, welches das traditionelle Weltbild auf der ganzen Linie abzulösen beabsichtigt. Diese ganzheitliche Spiritualität findet ihren Ausdruck in der Entstehung verschiedener religiöser und therapeutischer Gruppen sowie in einer Berücksichtigung religiöser Aspekte in politischen, sozialen und ökonomischen Überlegungen. Ein solches vielversprechendes Wiedererwachen des *homo religiosus* am Ende unseres »atheistischen« Jahrhunderts stellt jedoch für die Theologie insofern eine zweideutige Herausforderung dar, als heute die Religionskritik nicht mehr von außerhalb, sondern im Namen einer »ewigen Religiosität« aus dem Herzen des religiösen Phänomens erhoben wird.

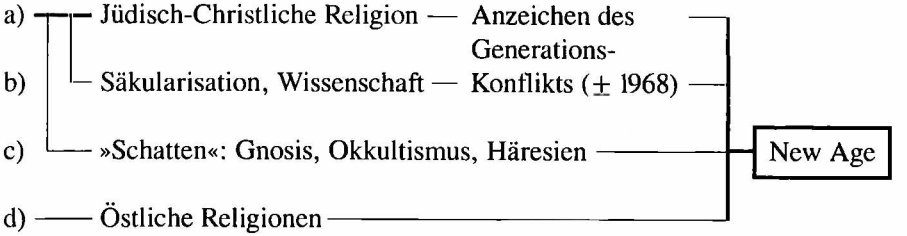
Ein konstitutiver Wesenszug dieser neuen Weltsicht, die nach allgemeiner Überzeugung aus den USA nach Europa importiert wurde, ist ihr transatlantischer Aspekt. Obgleich die neuen Ideen zum großen Teil sicherlich im Schmelztiegel amerikanischer Religiosität in ihrer gegenwärtigen Form entstanden sind, gehen sie doch auf europäisches Gedankengut zurück und wurden von »transatlantischen Missionaren« im regen Austausch zwischen beiden Ufern des Atlantik entwickelt. Die charakteristischen Züge des *New Age*-Synkretismus tragen die Züge einer typisch europäischen Antwort auf die Herausforderung seitens einer alternativen Kultur in einem Kontinent, der bislang wenig Erfahrung im friedlichen Umgang mit religiösem Pluralismus hatte. Während Amerika auf Grund seiner größeren intellektuellen und religiösen Freiheit als das entscheidende Experimentierfeld erscheint, lassen sich die Hauptideen des *New Age* lückenlos in die europäische Geistesgeschichte einfügen und erscheinen eher als Spätform einer utopischen und romantischen Verzauberung des 19. Jahrhunderts denn als originelles Gedankengebäude neuzeitlicher Philosophie.

Ohne auf die umfangreiche soziologische Literatur dieser modernen Kon-

sumreligion[1] eingehen zu können, sollen vor allem die europäischen Wurzeln des *New Age* nachgezeichnet und einige Kernthesen entfaltet werden. Inwiefern diese Themen theologische Reflexion erfordern, ergibt sich häufig von selbst; auf einige wenige theologische Anregungen soll aber am Schluß nicht ganz verzichtet werden.

Europäische Wurzeln des New Age

Seit seinem Erscheinen am Anfang der 70er Jahre[2] treten die Wurzeln des *New Age* hauptsächlich im wechselseitigen Zusammenspiel von vier Elementen zutage, wie das folgende Diagramm aufzeigt:



Sowohl die christliche Tradition als auch der säkulare Glaube an einen unbegrenzten Fortschritt haben erheblich an Glaubwürdigkeit verloren, wie die Studentenrevolutionen um 1968 symptomatisch anzeigten. Ein fundamentaler Generationenkonflikt offenbarte sich in der Hinwendung zu einer präsentischen Heilserwartung als Opposition gegen die Orientierung an der Weisheit und Erfahrung der älteren Generation. Auch den Kirchen gelang offensichtlich keine befriedigende Antwort auf diese »glaubensgeschichtliche Wende« (E. Biser). Aber selbst der in der 68er-Generation noch überlebende Fortschrittsglaube, insbesondere in seinem optimistischen Vertrauen auf die Macht der Kritik, die Verbesserung der Welt durch die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung und die Steuerbarkeit des Menschen durch Umgestaltung der Gesellschaft erlebte sein Scheitern angesichts der drohenden Gefahren von Umwelt-

---

1 *New Age* ist ein Beispiel für eine konsumorientierte »Medienkultur«. Die Vermarktungsstrategien der Massenmedien (TV, Literaturproduktion) tragen entscheidend zur Verbreitung der Ideen bei und bestimmen die tagesaktuelle »theologische« Diskussion.

2 G. Melton, New Age Encyclopedia. Detroit 1990, S. XXII und XXXVff., beginnt seine Chronologie des *New Age* mit 1875, der Gründung der *Theosophischen Gesellschaft* und datiert den eigentlichen Beginn auf 1971. In Europa dürfte wohl der programmatische Song »Aquarius« des Musicals *Hair* (1968) die Vision des neuen Gedankenguts entscheidend verbreitet haben.

verschmutzung, atomarer Selbstzerstörung, wachsender Armut in der Dritten Welt usw. Die grundlegenden Faktoren des europäischen Weltbildes, die jüdisch-christliche Tradition sowie Aufklärung und Naturwissenschaft, verbleiben jedoch auch in der *New Age*-Synthese in einer Polarität, die eines neuen Gleichgewichts bedarf.

Die Anerkennung autonomer Bereiche für Gesellschaft und Wissenschaft, die sich unter dem Stichwort »Säkularisierung« auf alle Lebensbereiche erstreckt, ist charakteristisch für die jüdisch-christliche Tradition im Unterschied zur vorwiegend ganzheitlichen Sicht von Medizin, Wissenschaft, Politik in östlichen Religionen. Jedoch bietet ein beziehungsloses Nebeneinander dieser beiden Ströme der Religion und der säkularen Welt in der gegenwärtigen Form keine kreativen Antworten auf die lebenswichtigen Anliegen. Schaut man auf die jüngsten Ereignisse in Osteuropa, muß man der Perspektive der gegenwärtigen Entfremdung den Zusammenbruch der innerweltlichen Millenarismen hinzufügen, der seine »Gläubigen« in einem spirituellen Vakuum zurückgelassen hat und ein Paradebeispiel für neu entstehende religiöse Kreativität ist.

In diesem Kontext der kulturellen Neuorientierung erscheint unerwartet ein drittes Element, das in der europäischen Geschichte vor allem in Zeiten der Entfremdung und gesellschaftlicher Krisen an Bedeutung gewonnen hat: »primitive«, kosmische Religiosität. Wie ein »Schatten« – um eine Anleihe bei der Psychoanalyse zu machen – begleitet diese Bodenströmung der *religio perennis* von Anfang an die offizielle, institutionalisierte Religion, gelegentlich im Verborgenen, gelegentlich offen sichtbar als gnostisch-hermetische Tradition. Ähnlich dem zweiten Selbst in der Polarität der menschlichen Persönlichkeit, umfaßt sie die Lebenskräfte der »anima«, die die Verstandesaktivitäten ausbalancieren und die wegen ihrer dunklen und elementaren Macht oft als »häretisch« oder »magisch« verdrängt werden. Die Erfahrung der geheimnisvollen kosmischen Mächte, die ihren Einfluß auf den Menschen ausüben, bezieht sich zwar auf die unsichtbare, komplementäre Seite der Welt, bleibt aber innerhalb der Tiefe des Kosmos, welche als »immanentes Jenseits« gedacht wird. E. Dammann[3] hat auf die enge Verwandtschaft der kosmisch-magischen Elemente in neuen religiösen Bewegungen und den traditionellen »primitiven« Religionen hingewiesen und beschreibt das »Absinken der Begriffe« (N. Hartmann) christlichen Ursprungs auf die Ebene elementarer Religiosität.

Als viertes Element gegenwärtiger Spiritualität ist die Begegnung mit östlichen Religionen zu nennen. Kosmische Religiosität ist eklektisch, sie stellt nicht die Wahrheitsfrage und gebraucht unterschiedslos alle kulturellen Begriffe, Bilder und Vorstellungen. Das Eindringen asiatischer Religiosität ist das einzige wirklich neue Element im *New Age* und spiegelt das wachsende Be-

3 E. Dammann, »Primitive« Religionen der Gegenwart, in: U. Mann (Hrsg.), Theologie und Religionswissenschaft. Darmstadt 1973, S. 189f.

wußtsein einer globalen Spiritualität wider. Dieses Bedürfnis eines universalen Synkretismus fand seinen ersten Ausdruck in der Theosophie des letzten Jahrhunderts aufgrund der wachsenden Kenntnisse der reichen Quellen des Orients.

Unmittelbare Vorläufer

Emanuel Swedenborg (1688-1772) entwickelte die Sicht einer neuen Epoche menschlicher Geschichte; sein Begriff verschiedener Ausgießungen der göttlichen Gnade hat unmittelbar die Schriften von A.J. Davis, dem »Begründer« des modernen Spiritismus, wie auch die theosophische Bewegung beeinflußt. Mit seinen Ideen von einer progressiven Evolution göttlicher Offenbarung muß Swedenborg als Brennpunkt für das *New Age*-Bewußtsein betrachtet werden, da er auf der einen Seite die mittelalterlichen Traditionen von Paracelsus, Joachim von Fiore, Jakob Boehme usw. repräsentiert, auf der anderen Seite aber den Weg für eine freie Geistkirche ebnet, welche sich ausschließlich auf innere Erfahrung gründet. Die optimistische Erwartung eines Wassermannzeitalters im *New Age* als Epoche harmonischen, ganzheitlichen Bewußtseins kommt eher von dieser Seite als aus einer östlichen Sichtweise der kosmischen Zeitalter mit dem negativen Beiklang einer kommenden Weltzerstörung. Während die Verbindung der Idee der Zeitalter mit astrologischen Spekulationen erst in theosophischen Kreisen des 19. Jahrhunderts vorgenommen wird, ist Swedenborgs Ablösung der eschatologischen Wiederkehr Christi durch das Erscheinen einer »inneren« Kirche, verwirklicht durch ein neues planetarisches Bewußtsein aufgrund von Astralreisen der Seele, zu einem Eckpfeiler des theosophischen Systems geworden, welches heute als völlig »neue« Einsicht des *New Age* verkündet wird. Swedenborgs Zentralthema, das Gesetz der Ensprechungen zwischen physischem und geistigem Bereich der geschaffenen Welt, bot die philosophische Begründung moderner Körpertherapien als Heilswege. Zusammen mit Franz Anton Mesmer, dem Entdecker des »animalischen Magnetismus«, muß Swedenborg, Zeitgenosse der Aufklärung und selbst gegen einen wachsenden Materialismus kämpfend, als einer der wichtigsten Anreger des *New Age*-Gedankenguts gelten.

In Amerika finden sich die Vorläufer des *New Age* unter den Transzendentalisten. Unter dem Einfluß von Swedenborg schuf vor allem R.W. Emerson eine Synthese aus Naturmystik, östlicher Religiosität – aufgrund seiner Kenntnis der *Bhagavad Gita* – und typisch amerikanischen Werten wie Individualismus und Glaube an persönliche Weiterentwicklung. In Europa betonen Romantik und Idealismus die Mystik gegenüber der rationalistischen Kühle der Aufklärung. Romantiker empfinden eine verzauberte jenseitige Welt und feiern einen Kosmos von Symbolen, der seine Ganzheit aus einer idealen Vergangen-

heit, aus Modellen einfachen Lebens und überlieferten Kulturmustern gewinnt. Die Tatsache, daß bereits 1929 – unabhängig von theosophischen Schriften – eine erste Enzyklopädie von *New Age*-Ideen veröffentlicht wurde[4], zeigt, daß die Hauptideen des heutigen *New Age* im Erwachen des romantischen Idealismus als Reaktion auf den frühen Materialismus bereits vorhanden waren.

Europäische und amerikanische Einflüsse vereinigten sich in der utopischen Gemeinschaft des *Monte Verità* oberhalb von Ascona (Schweiz). Seit dem Ende des letzten Jahrhunderts hatten die unterschiedlichsten Splittergruppen (Sozialisten, Anarchisten, künstlerisch-literarische Aktivitäten, psychisch-sexuelle Experimente, ökologische und Lebensreform) hier eine Art Mysterienschule mit intensiven Kontakten zu okkultistischen Bohêmegruppen in Berlin, London, Rom und anderen Zentren aufgebaut. *Monte Verità*[5] war ein erstes Experimentierlabor, ein theosophisches Laienkloster, das den Traum des antiautoritären, individuellen Rückzugs aus der industriell-bürokratischen Gesellschaft des fin-de-siècle zu verwirklichen suchte. Rückkehr zu einer »tellurischen Theophanie« (M. Eliade) mit einer Verzauberung der Natur wurde als befreiende anti-industrielle Religiosität erfahren. Neben vielen anderen hat H. Hesse hier seine Vorliebe für die indische Mythologie entdeckt. Seit 1933 versammelten die jährlichen Eranos-Konferenzen viele der für die heutige *New Age*-Bewegung inspirierenden Persönlichkeiten wie C.G. Jung, H. Zimmer, G. Scholem, M. Eliade, D.T. Suzuki; ein Blick in die Jahrbücher zeigt die Tendenz, alle hermetischen Traditionen in eine »gnostische Weltreligion« (G. Quispel) einmünden zu lassen. Die informellen Zirkel von Ascona haben in vielerlei Hinsicht die Gründung der berühmten zeitgenössischen Schulen wie Esalen und Findhorn angeregt und viele der heutigen *New Age*-Lehrer beeinflußt.

Universal in ihrem Motto »Keine Religion ist höher als die Wahrheit« und transatlantisch im Ursprung ist die *Theosophische Gesellschaft*, die »Mutter« vieler *New Age*-Bewegungen. 1875 in New York von Madame H.P. Blavatsky, einer Kosmopolitin mecklenburgisch-russischer Abstammung, gegründet, stellt sie einen Synkretismus aus westlichem Spiritismus und östlichen esoterischen Traditionen dar. Die betont indische Ausrichtung der Gesellschaft sollte nicht den ebenso starken Impuls zur Rehabilitierung westlicher okkulter Traditionen verdecken. Ihre drei Ziele, nämlich die Errichtung einer universalen Bruderschaft, das Studium der orientalischen Religionen und der Gebrauch von spiritistischen Kräften bilden einen fruchtbaren Boden für *New Age*-Gruppen, vor

4 M. Mueller-Senftenberg, Die Erfüllung des Neuen Zeitalters. Leipzig 1929; vgl. auch die Schriften von Elisarion von Kupffer. In dieser frühen Zeit ist die Behandlung orientalischen Gedankengutes noch der Sehnsucht nach mediterraner Kultur als Idealisierung der vollkommenen Menschen untergeordnet.

5 H. Szeemann (Hrsg.), Monte Verità. Berg der Wahrheit. Mailand 1978; H.H. Holz, Eranos – eine moderne Pseudo-Gnosis, in: J. Taubes (Hrsg.), Religionstheorie und Politische Theologie 2. München/Paderborn 1984, S. 249ff; M. Green, Mountain of Truth. The Counterculture Begins. Hannover/London 1986.

allem seit den programmatischen Schriften der unabhängigen Theosophin Alice Bailey. Diese kurzen Hinweise mögen genügen für die These, daß der Großteil des modernen *New Age* in der Fin-de-siècle-Kultur des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf den Materialismus und die erstmalige Begegnung von Weltreligionen und -kulturen entstand.

Einige Schlüsselbegriffe des New Age

Ganzheitlichkeit

Als neues Paradigma beansprucht *New Age*, eine umfassende Weltsicht zu entwerfen. Gegenüber einer zunehmenden Fragmentierung aller Gebiete der Wissenschaft wird das Konzept der Ganzheitlichkeit gestellt. Menschheit und Universum werden nicht länger utilitaristisch als eine große Maschine betrachtet, sondern als lebendiger Organismus und harmonisches Netzwerk dynamischer Beziehungen. Die neue Kultur lebt von Einheit und ganzheitlich fließenden Energieströmen. Wo der (Natur-)Wissenschaftler sich selbst nicht mehr als neutralen Analytiker, sondern als integrierten Teil der Natur begreift, spiegelt sich eine geistliche Einheit von Mikro- und Makrokosmos im wissenschaftlichen Bewußtsein wider. Die Schriften F. Capras[6] müssen hier als programmatisch für den Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Forschung und spirituellen Traditionen angesehen werden. Außer in der Physik (E. Jantsch: »Selbstorganisation des Universums«; G. Chew: »Schnürsenkel-Theorie«) scheint eine ähnliche Konvergenz in der Biologie (R. Sheldrake: »Morphogenetische Felder«), Psychologie (S. Grof: »Transpersonale Psychologie«), Chemie (I. Prigogine: »Dissipative Strukturen«), Ökonomie (E. Schumacher: »small is beautiful«) und Politik (R. Muller: »Globale Spiritualität«) auf. Von diesen, oft widersprüchlichen theoretischen Modellen möchte keines Allgemeingültigkeit beanspruchen; eine wissenschaftliche Synthese sollte eher in einem dynamischen Zusammenspiel von mystischer Intuition und objektiven Resultaten formuliert werden. Sollte sich allerdings dieses hermeneutische Prinzip wissenschaftlichen Forschens durchsetzen, wäre die naturwissenschaftliche Neutralität eindeutig verlassen.

Transformation

Im Versuch, ein planetarisches Bewußtsein (»Raumschiff Erde«) hervorzurufen, konvergieren alle Aktivitäten und Utopien in einer »sanften Ver-

6 F. Capra, Das Tao der Physik. Bern/München/Wien 1984, und Ders., Wendezeit. Bern/München/Wien 1985.

schwörung« (M. Ferguson) von intuitiv vernetzten Zellen eines globalen Gehirns. Solche radikale Transformation[7] des Bewußtseins, nicht nur der bestehenden Strukturen, trägt Züge einer Erlösungswirklichkeit: Der Weg der inneren Veränderung[8] ist gleichbedeutend mit der Erlangung des Heils. Spirituelle Energien des einzelnen, die bei der heilenden Veränderung der Erde frei werden, führen in einem evolutiven Sprung zu einem spirituellen Kosmos. Zwar werden die alten Institutionen Widerstand leisten; der Optimismus der neuen Ordnung wird sich aber durchsetzen.

Tiefenökologie

Die gegenwärtigen ökologischen Probleme sind nicht der einzige Anstoß zu einer Neubewertung der Natur. *Gaia*, die Muttergöttin Erde, ist ein planetarisches Wesen, ein lebender Organismus, deren »Exekutivorgan« (Th. Roszak) die Menschheit ist. In diesem Wechsel von Anthropozentrismus zu einem Biozentrismus finden etwa der Schutz von Robbenbabies und das Interesse für ayurvedische Medizin ihre gemeinsame Grundlage. An die Stelle des transzendenten Vatergottes tritt die immanente Muttergöttin, deren Energie alles durchströmt. Wenn der Begriff »heidnisch« (*paganus*) in seiner ursprünglichen Bedeutung als »Landbewohner« gegenüber einer versteinerten Stadtreligion interpretiert und damit eine ersehnte Rückkehr zu einem neuen »Heidentum« mit ökologischer Sorge um die Natur (Agri-kultur) propagiert wird[9], zeigt sich deutlich das Wiedererwachen der kosmischen Religiosität, die einst das Objekt christlicher Evangelisation war.

Reinkarnation

Reinkarnation als pädagogischer Weg des einzelnen zur Vollkommenheit ist ein Kernbegriff des *New Age*, um den herum sich viele andere Theorien anlagern. Während in östlichen Religionen Heil im Entkommen aus dem *samsara*, dem Geburtenkreislauf, gefunden wird, ist die europäische Sicht der Wiedergeburt als spirituelle Evolution extrem optimistisch. Fragen der Theodizee und der Gerechtigkeit werden offensichtlich für viele Europäer vom Reinkarnationsglauben überzeugender beantwortet als vom christlichen Auferstehungs-

7 In diesem Sinn wurde der Begriff erstmals von G. Leonard, The Transformation. Los Angeles 1972, verwendet.

8 M. Ferguson, Die sanfte Verschwörung. Basel 1980, analysiert vier Stufen dieses Prozesses: Einstieg, Erforschung, Integration, Verschwörung.

9 C. Spretnak, Die spirituelle Dimension grüner Politik, in: Die Grünen. München 1985, S. 311ff.

glauben. Ein ins Religiöse gewendeter säkularer Fortschrittsglaube bietet dem Menschen, ohne das Gegenüber eines barmherzigen Gottes, die individualistische Chance, seine verborgenen Möglichkeiten sukzessiv zu entfalten. Diese Tendenz zu religiösem Subjektivismus findet vor allem in den Büchern von Shirley MacLaine ihren Ausdruck. Die christliche Auseinandersetzung mit diesem Schlüsselbegriff der *New Age*-Spiritualität kann sich nicht nur im Erweis der Unhaltbarkeit angeblicher Reinkarnationsbeweise im NT erschöpfen, sondern muß zu einem positiven Aufweis des »dialogischen Charakters«[10] der christlichen Unsterblichkeitshoffnung vordringen.

Die »Christologie« des New Age

»Der Christus« ist häufig eine Schlüsselgestalt im Entwicklungsprozeß von Mensch und Kosmos. Er besitzt das wahre Bewußtsein und gewährt Teilhabe daran. Der »solare Logos«[11] ist jedoch nicht der biblische Jesus, sondern die Personifizierung eines Weltenlehrers, der sich wiederholt in spirituellen Meistern inkarniert und als Rettergestalt des »Wassermann«[12] am Horizont der Zukunft die Evolution vollenden wird.

Nicht unerwähnt bleiben darf in diesem Zusammenhang die wiederholte Behauptung vom Aufenthalt des jungen Jesus in Indien. Mehrere neue »Evangelien«, wie das *Wassermann-Evangelium von Jesus dem Christus*[13], begründen die Einheit aller spirituellen Traditionen in einer mystischen Initiation Jesu in indische Weisheitslehren; zugleich ist mit der Vorordnung buddhistisch-hinduistischer Glaubenselemente ein hermeneutischer Schlüssel für die biblische Tradition gefunden. Daß solche »Religionstheologie« Erfolg haben kann, erinnert schmerzhaft an unvollendete Aufgaben einer biblischen Theologie der Religionen.

Das Netzwerk

Über die Organisationsform der neuen religiösen Bewegungen hinausgehend, stellt sich das *New Age* nach einer allgemein akzeptierten These der amerikanischen Soziologen R. Stark und W.S. Bainbridge[14] in einer lockeren Zugehörig-

10 J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben. Regensburg ^{3}1978, S. 127ff.

11 D. Spangler, New Age – Die Geburt eines Neuen Zeitalters. Kimratshofen 1983.

12 A. Bailey, Die Wiederkunft Christi. Genf 1954.

13 Levi (Hrsg.), Wassermann-Evangelium von Jesus dem Christus. München 1980; vgl. G. Grönbold, Jesus in Indien. Das Ende einer Legende. München 1985.

14 R. Stark/W.S. Bainbridge, The Future of Religion. Berkeley 1985.

keit zu *audience-* und *client cults* dar. Während die »Hörer« sich, entsprechend spontaner Interessen, um einschlägige Zeitschriften (z.B. *Esotera*), Autoren (z.B. Shirley MacLaine, M. Ferguson), Medienprogramme (z.B. *E.T.*) oder para-religiöse Objekte (z.B. UFOs) gruppieren und damit die Religion zum flüchtigen Konsumartikel werden lassen, bringt die Kundschaft von Magiern, Astrologen, spirituellen Therapeuten usw. eine Re-sakralisierung der Lebenssphäre durch para-religiöse Praktiken zum Ausdruck, die unkritisch aus allen kulturellen Traditionen zusammengesetzt werden. Viele, häufig völlig heterogene Gruppierungen fühlen sich gemäß dem Slogan »Denke global, handle lokal« im Aufbau eines neuen Bewußtseins verbunden, wobei die Grenzen zur alternativen Szene kaum mehr deutlich zu ziehen sind.

Theologische Sicht

Sieht man *New Age* als Indiz einer gewichtigen Strömung in der heutigen Gesellschaft, als »neues Paradigma« und Wiedererwachen kosmischer Religiosität, so erfordert es über taktische Maßnahmen hinaus die grundlegende Antwort einer »Europäischen Theologie der Befreiung mit der Option für den Dialog«.[15] Nicht materielle Not wird in Europa beklagt, sondern Sinnleere und Entfremdung. Ein diffuses Wahrnehmen des »Heiligen« und die Notwendigkeit eines neuen Interpretationsrahmens suchen hilflos nach Ausdrucksmöglichkeiten. Die stark rationale Prägung unserer Kultur bedarf der Ergänzung durch Intuition, Gefühl, Einbettung in eine Ganzheit. Ferner gilt, wie es K. Rahner[16] ausdrückte: »Jede Religion, die in der Welt existiert, ist, wie alle kulturellen Möglichkeiten und Wirklichkeiten anderer Menschen, eine Frage und eine angebotene Möglichkeit für jeden Menschen ... Die Religionen sind ein Moment an der eigenen Daseinssituation geworden ...« Hier muß die Verkündigung der befreienden Botschaft des Christentums im Kontext aller religiösen Traditionen zu einer neuen Sprache finden. Dabei ist nicht nur eine Vorgabe für theologische Gespräche gemeint, sondern eine Grunddimension kirchlichen Handelns aufgezeigt, die sich aus dem dialogischen Charakter der christlichen Botschaft ergibt. Bleibt das interreligiöse Friedensgebet des Papstes in Assisi (1986) ein einzelner Komet am Himmel? Wo werden die vielen Asientouristen auf die Begegnung mit fremden Religionen vorbereitet, so daß sie nicht nur bunte Folklo-

15 Im Anklang an die Präferenz der lateinamerikanischen Kirche für die Armen soll dieser Ausdruck die Notwendigkeit einer kontextuellen europäischen Antwort auf den »Schrei« des Volkes unterstreichen. Für eine weitere Ausarbeitung sei auf meinen Beitrag für ein Forschungsprojekt der *Internationalen Föderation Katholischer Universitäten*, Rom, verwiesen, der demnächst veröffentlicht wird.

16 K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Ders., Schriften zur Theologie V. Einsiedeln/Zürich/Köln ^{3}1968, S. 138.

re, sondern religiöse Erfahrung wahrnehmen? Bis in liturgische Feiern hinein muß es zu einer Neubewertung der kosmischen, vitalen Religiosität kommen, die nicht nur in fernen Stammeskulturen, sondern inmitten unserer technischen Zivilisation neu aufbricht. Wo die übriggebliebenen christlichen Bräuche eher als Elemente einer Bürgerreligion denn als Ausdruck einer gelebten Theologie des Alltags zu werten sind, bedarf es einer neuen Mystagogie des Glaubens.

Die trinitarische Dimension unseres Glaubens wird ausgefaltet werden müssen. Ein richtender Vatergott wird in unserer Zeit zurückgewiesen; die Suche geht auf das letzte Geheimnis, das sich im mütterlichen Erbarmen und Mitleiden zeigt. Einwohnung des Geistes und göttlicher Hinabstieg in die geschichtliche Einmaligkeit Jesu von Nazareth bedürfen der Erläuterung, um ein christliches »New Age« in der kosmischen Dimension der Herrschaft Christi, die sich in der Geschichte entfaltet[17], auf dem Grund der Hoffnung (1 Ptr 3,15) zu verankern. Die Desiderate in der Schöpfungstheologie gegenüber dem Anspruch einer »ökologischen Religion« sind offensichtlich. Die Option für den Dialog muß aber vor allem sichtbar werden in der geschwisterlichen Gemeinde, in der gegen Isolation und Entfremdung der Gesellschaft eine »Ökologie« menschlicher Beziehungen gelebt wird und die zu ihrer Selbsterfahrung im dienenden Zeugnis der Liebe Gottes am leidenden Mitmenschen findet, gemäß der sakramentalen Tiefe der Transformation von Bewußtsein und Welt in der Spannung von »Sehen« und »Handeln« (Mt 25). Hier entfaltet der christliche Glaube seine ureigene Kraft für die ganzheitliche Befreiung des Menschen.

17 Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et vivificantem*, 53ff.

Menschen ohne Zuhause

Psychologische und soziologische Überlegungen zum Phänomen der Sekten

Von Stefaan van Calster

Nicht nur in Nord- und Südamerika, sondern auch in Europa entstehen in und außerhalb der Kirche Sekten und sektenartige Bewegungen: eine Provokation für die »offiziellen« Kirchen, also auch für die katholische Kirche. Denn immer mehr Katholiken treten diesen religiösen Gruppierungen bei, während gleichzeitig die Zahl der sonntäglichen Kirchgänger von Jahr zu Jahr abnimmt. Diese Situation wirft Fragen auf, denen die Pastoraltheologie nachgehen muß, da sie es ist, die den Stellenwert des Glaubens in der Gesellschaft untersucht.

Eine erste Frage ist: Was suchen die Menschen in den Sekten bzw. was können sie in der Kirche nicht finden? Damit stellt sich aber auch die Frage nach der spezifischen Sektenstruktur und deren Funktion.

Im folgenden wollen wir diese Funktion ebenso wie ihre einzelnen Mechanismen unter psychosozialen und pastoralen Gesichtspunkten untersuchen. Wir werden in dem Zusammenhang feststellen, daß die katholische Kirche bereits auf dem besten Wege ist, einige charakteristische Merkmale der Sekten zu übernehmen. Entwickelt sich die Kirche also zu eine Gemeinschaft von Sekten oder zu einer *communio* von Gemeinschaften? – Im Anschluß an diese Fragen wollen wir am Ende dieses Artikels einige Anregungen für die pastorale Arbeit in einer pluralistischen Gesellschaftsordnung geben.

Eine »Oase« als Heimat

Auf der Suche nach einem Zuhause

Eine Frau aus München, die längere Zeit in einer Sekte lebte, erzählt, daß für sie das Gefühl der Geborgenheit in dieser Sekte wichtig war: »...man wird sehr warmherzig aufgenommen und sofort in das Gemeinschaftsleben eingegliedert ... Ich habe mich sehr schnell zu Hause gefühlt.« Damit spricht sie über einen zentralen Aspekt der Sekten: sie bieten den Menschen ein Zuhause.

In der vorindustriellen Gesellschaft erfüllte diese Rolle die Familie. Junge, unverheiratete und verwitwete Menschen lebten oft mit drei verschiedenen Generationen unter einem Dach, und auch mit den Nachbarn unterhielt man persönlichen Kontakt. Alle Aspekte des Lebens wurden in dieser, wenn auch beschränkten Welt ausgetauscht, es herrschte emotionale Geborgenheit.

Heutzutage scheinen die Sekten diese Rolle übernommen zu haben. Denn es sind bei weitem nicht nur religiöse Beweggründe, die die Menschen dazu veranlassen, einer Sekte beizutreten. Der Erfolg dieser Sekten läßt sich zu einem nicht unerheblichen Teil soziologisch erklären.

Unsere Gesellschaft befindet sich in einem neuen Entwicklungsstadium. Die letzten Reste einer agrarischen, sozial geschlossenen Gesellschaft schmelzen dahin. Auch die kirchlichen Gemeinden haben den Prozeß der zunehmenden Spaltung von Arbeits- und Lebensbereich nicht auffangen können.

Zwar finden gläubige Christen in den Gemeinden die Geborgenheit, die es ihnen ermöglicht, auch in einer Zeit des ideologischen Pluralismus ihren Glauben unangefochten zu praktizieren. Insofern nutzen sie die Gemeinde als eine »Oase«, in der sich ihr Glaube erneuern kann. Doch die Krise entsteht schon dadurch, daß auch innerhalb der Gemeinden der Gläubige immer nur partiell und funktional gefordert wird, d.h. er wird als Arbeiter, Lohnempfänger, Kirchgänger oder Trauernder, nicht aber in seiner gesamtheitlichen Dimension gesehen. Doch in einer Zeit, in der die oberflächlich sozialen Kontakte zunehmend wegfallen, wächst das Bedürfnis nach menschlichem Aufgehobensein um so mehr. Und so ist es nicht weiter verwunderlich, daß viele Menschen ihre Gemeinden verlassen und sich neuen religiösen Bewegungen oder einer Sekte anschließen. Sie suchen dort Geborgenheit und menschliche Zuwendung. Damit kommen wir zu einem weiteren Charakteristikum der Sekten, der Geborgenheit. Frau X. aus München berichtet: »Religiosität habe ich nicht im traditionellen Sinn erfahren, sondern mehr als eine Lebendigkeit in mir und um mich herum. Die Umgangsformen gefielen mir sehr gut, weil man sehr direkt auf die Menschen zugehen konnte. Soziale Schranken fielen weg, ein offenes Gespräch war immer möglich.« Wie sehr weichen diese Erfahrungen ab von dem, was sich in unserer heutigen Gesellschaft abspielt! Denn dort zählt nur der Mensch, der Talente anzubieten hat und diese gegen Bezahlung zur Verfügung stellt. Zu einem reibungslos funktionierenden Wirtschaftsleben gehört eben auch das Bemühen, persönliche, familiäre und religiöse Probleme möglichst nicht auszusprechen. In der Leistungsgesellschaft zählt nur die Rendite; Arbeitspsychologen weisen allerdings darauf hin, daß ein gutes Arbeitsklima diese Rendite zusätzlich noch erhöhen kann.

Ein religiöses Zuhause

GEMEINSCHAFT, ENGAGEMENT, SOLIDARITÄT

Frau X. aus München fand in ihrer Sekte auch eine religiöse Heimat, d.h. sie fühlte eine Verbundenheit mit sich selbst und ihrer Umgebung. Sie sagt, sie habe Religiosität im traditionellen Sinn nicht erfahren; was aber, so möchte

man fragen, hat sie stattdessen erfahren? Die Sekte nimmt Menschen auf, die sich bewußt für diese Gemeinschaft entschieden haben, Menschen, die auf der Suche sind. Was aber suchen sie in religiöser Hinsicht?

In einer Sekte kann über alles gesprochen, kann alles »gelebt« werden; auch die Religion ist ein Thema. Dadurch entsteht bei den einzelnen Mitgliedern das Gefühl, voll und ganz in diese Gemeinschaft aufgenommen zu sein. Auf die persönliche Beziehung der Mitglieder untereinander wird großer Wert gelegt, das bedeutet aber auch, daß sich jeder einzelne sehr aktiv engagieren muß. Häufig führt diese Aktivität zugunsten der Gemeinschaft gleichzeitig auch zu einer Abkapselung gegenüber der Außenwelt. Dieser Rückzug aus der Welt wird meist ideologisch begründet: man schimpft die bestehenden Verhältnisse korrupt und egoistisch, sieht sich aber ohne entsprechende Macht nicht imstande, die Welt zu verändern; bleibt also nur die Absonderung.

Die Abgrenzung gegenüber Gesellschaft und traditionellen Kirchen wird zu einem festen Bestandteil der Sektenideologie; die Unterschiede gelten um so weniger als überbrückbar, um so mehr man das eigene Credo propagiert.

In religiöser Hinsicht fordert die Sekte von jedem ihrer Mitglieder volle Verantwortung; Passivität wird nicht geduldet. Obwohl die allgemeine Atmosphäre sehr offen und demokratisch zu sein scheint – ohne soziale Unterschiede, ohne Distanz, ohne Tabus –, akzeptiert die Gemeinschaft keine Kompromisse in Lehre und Lebensstil. Und dadurch fühlt sie sich legitimiert, der traditionellen Kirche den Vorwurf zu machen, daß ihr die Zahl ihrer Mitglieder wichtiger sei als deren authentische Glaubenserfahrung. Die Kirche nehme Kinder in ihre Reihen auf – so lautet der Vorwurf –, die als Erwachsene keinen Bezug mehr zum ursprünglichen Tauferlebnis haben, von daher also gezwungen sind, mit Ersatz-Riten vorlieb zunehmen. Die Radikalität, die das Glaubensideal eigentlich fordere, sei durch diesen Kompromiß nicht mehr gegeben.

Um es noch eimal zu wiederholen: Die Menschen suchen in der Sekte die Geborgenheit mit Gleichgesinnten. Sie suchen das gemeinschaftliche Glaubenserlebnis und hoffen auf die freie und aktive Möglichkeit zum Engagement. Ausgangspunkt für diese Suche ist oft die Unzufriedenheit mit der Glaubenserfahrung in der traditionellen Kirche. In dieser Kritik sind sich die einzelnen Sektenmitglieder meist einig, denn ihr Ziel ist es ja, sich für Glaubensinhalte auf radikale Weise einzusetzen. Hatte nicht bereits auch Jesus Kritik gegenüber dem allzu sklavischen Befolgen von Glaubensregeln geübt, war es nicht er, der stattdessen die Radikalität der Bergpredigt forderte?

»ABGRENZUNG« ZUM SCHUTZ DER REINHEIT VON LEHRE UND LEBEN

Obwohl die Beziehungen innerhalb der Sekte sehr offen zu sein scheinen, sind sie nach außen hin um so geschlossener. Wer kein Mitglied ist, soll auch nicht dazugehören. Wer in die Gemeinschaft eintritt, muß sich voll und ganz enga-

gieren. Auch gegenüber anderen Sekten und Kirchen schließt man sich hermetisch ab. Denn indem man die eigenen Werte und Lebensmodelle postuliert, versucht man, sich gleichzeitig auch über eine Außenwelt zu erheben, die ja unweigerlich von diesen Erfahrungen ausgeschlossen bleibt. Der Sekte fehlt damit jede »ökumenische« Haltung, sie steht den anderen Gemeinschaften nicht dialogbereit, sondern ablehnend, wenn nicht feindselig gegenüber. Diese nach außen gerichteten Vorbehalte verstärken wiederum das Geborgenheitsgefühl innerhalb der Gruppe. So entsteht eine Art ideologische und psychologische »Umzäunung«, oft noch dadurch verstärkt, daß die Sektenmitglieder zusammenwohnen. Der Kontakt nach außen soll nur missionarischen Zwecken dienen, dem Anwerben und Bekehren anderer Menschen. Die Sekte verbleibt also in ihrer »Umzäumung«, innerhalb derer ihr Glaube – zu dem das Konzept einer »wahren« Lehre ebenso gehört wie die Verketzerung Andersdenkender – unangefochten gelebt werden kann.

DER FÜHRER ALS SYMBOL UND GARANT DER STABILITÄT

Auf den ersten Blick scheint es ein Widerspruch zu sein: Einerseits gibt sich die Sektengemeinschaft sehr »demokratisch«, die Klassenunterschiede fallen weg, jeder trägt das gleiche Maß an Verantwortung. Andererseits finden wir häufig eine starke Führerpersönlichkeit vor, die diese Sekte dominiert. Zwar hat jedes Mitglied die Möglichkeit, eine persönliche Beziehung zu diesem Führer aufzubauen, doch kann von »demokratischer« Mitsprache in dem Zusammenhang kaum die Rede sein. Die Anwesenheit eines Führers läßt sich sowohl psychologisch als auch soziologisch erklären.

Der Führer steht als Garant für Stabilität und Sicherheit, er suggeriert dem suchenden Menschen ein Gefühl von Geborgenheit. Hinzu kommt, daß die sich ständig wandelnde Gesellschaft mit ihrem Meinungspluralismus und ihren oft mangelhaften sozialen Strukturen den einzelnen Menschen verunsichert und so in ihm das Bedürfnis nach einer solchen Persönlichkeit weckt. Fehlt diese, so versucht die Sekte dies mit einer straffen hierarchischen Struktur zu kompensieren; oder aber sie läuft Gefahr, sich vollständig aufzulösen.

Kritischer Einwand

Ein positiver Aspekt ist sicher das Bemühen um authentisches Leben, d.h. daß keine Dualität von Lehre und Leben akzeptiert wird. Positiv ist sicher auch, daß Sekten im Bereich des persönlichen Lebensstils keine Kompromisse eingehen und sich auch weltlichen Ordnungen gegenüber nicht kompromittieren. Keine Sekte strebt an, eine bevorzugte Staatssekte zu werden, die mit Rücksicht auf ihre Position bereit ist, jede bestehende Ordnung zu legitimieren und

dadurch unter Umständen einen Kompromiß zu Lasten ihrer sozialen Ideale einzugehen.

Gerade persönlicher Einsatz, Engagement und Verbundenheit mit der Sekte sind Aspekte, die die katholische Kirche nachdenklich stimmen sollten. Denn waren es nicht gerade die offiziellen Kirchen, die – wie M. Weber nachweist – den eben genannten Kompromiß manches Mal eingingen?[1] Sie suchten Unterstützung beim Staat, um so die Möglichkeit zu haben, diejenigen, die nicht ihre Riten befolgen wollten, negativ zu sanktionieren. Dadurch legitimierten sie gleichzeitig auch die bestehende Staatsordnung. Und das bedeutete manchmal auch Verrat an dem evangelischen Aufruf zu sozial gerechten Strukturen, zu sozialer Ethik und dem Mut, Ungerechtigkeiten anzuklagen.

Die Sekten benötigen diese staatliche Unterstützung zur Durchsetzung ihres Programms nicht, da sich alle ihre Mitglieder bewußt zum Eintritt entschieden haben. Wir sehen jedoch heutzutage auch in der katholischen Kirche das Bemühen, politischen Regimes aller Couleur möglichst unabhängig entgegenzutreten und gegebenenfalls auf evangelische Werte hinzuweisen oder auch Ungerechtigkeiten anzuprangern.

Nicht alles, was in den Sekten geschieht, ist positiv; ganz im Gegenteil werden sie oft genug zu einer Gefahr. Warum? Sekten sind sektiererisch, d.h. sie verschließen sich gegenüber der Außenwelt. Diese Absonderung erzeugt zwar eine gewisse Geborgenheit, birgt aber gleichzeitig auch zahlreiche Probleme in sich. Es ist eine Tatsache, daß Sektenmitglieder in zweierlei Hinsicht oft vollkommen isoliert werden: zum einen brechen sie alle bisherigen Beziehungen menschlicher und familiärer Art ab, zum anderen verlieren sie den Bezug zur heutigen Welt. Zusätzlich wird ihnen oft auch noch jede Teilnahme an wissenschaftlichen Forschungen oder auch an der kulturellen Entwicklung untersagt. Damit ist eine gesellschaftliche Integration der Sekten gar nicht möglich; sie beeinflussen die Gesellschaft so wenig wie sie an ihr Anteil nehmen.

Gerne verbreitet eine Sekte den Eindruck, sich auf wirklich essentielle Dinge zu konzentrieren, z.B. auf eine religiöse Dimension unabhängig vom Alltagsleben. Genau davor aber hatte bereits Paulus Gemeindemitglieder mit sektiererischen Neigungen gewarnt.

Es gehört zum Schicksal der Kirche, in zunehmendem Maße die Verantwortung für weltliche Angelegenheiten zu verlieren. Die sozial-caritativen Tätigkeiten und die Erziehungsarbeit hat bereits der Staat übernommen. Der Kirche bleibt die Möglichkeit der religiösen Botschaft und deren direkter Verkündigung, doch droht gleichzeitig auch die Gefahr, daß sie hinter ihren Kirchenmauern den Kontakt zur kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklung verliert.

Angesichts dieser Situation sollte die Kirche kleine überschaubare Gemein-

1 M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1985, S. 28f., 692f., 721f., 724f.

schaften bilden, in denen der Glaube gelebt, besprochen und gefeiert werden kann. Doch sollten diese Gemeinschaften den einzelnen Gläubigen nicht – wie in den Sekten – zunehmend isolieren, sondern ihn vielmehr auf das Leben in Gesellschaft und Welt vorbereiten.

Pastorale Anregung: Die »Oase« als Durchgangsstation

Bemerkenswert ist, daß die katholische Kirche seit dem II. Vatikanum viele auch den Sekten eigene Aspekte immer wieder betont. Gedacht wird hierbei an 1. den Aufruf zu authentischem Glaubenserlebnis, 2. die Gründung menschengerechter Gemeinschaften, z.B. Basisgruppen. Es wäre zu überlegen, ob nicht auch die gesamte Seelsorge und jede Gemeinde wiederum in kleine Gruppen aufgeteilt werden könnte, um so jedem einzelnen ein religiöses Zuhause zu schaffen. 3. wird gedacht an eine gesamtkirchlich unabhängige Position gegenüber allen Staatsformen aus dem Geist des Evangeliums. – Auf den zweiten Aspekt, die Gründung überschaubarer Gemeinschaften, soll im nun folgenden näher eingegangen werden, denn er betrifft auch die Sektenstruktur.

Gemeinschaft – Bekenntnis – Auftrag

Im Gegensatz zu den Sekten sollte für die eben genannten Gemeinschaften nicht nur die innere Einheit zählen, die zur Stärkung des Glaubens unbedingt notwendig ist, sondern darüber hinaus auch die weltliche Verantwortung, das äußere (gesellschaftliche) Engagement. Immerhin gehört es zum spezifischen Auftrag des Christen, die irdische Wirklichkeit mit dem christlichen Geist zu durchdringen.[2]

Zum Schutz der inneren Einheit gilt es, in der Gemeinschaft auf Grundsatzdiskussionen zu verzichten[3], denn gerade der Meinungspluralismus zerstört oder hemmt jedes Glaubenswachstum. Stattdessen sollten sich alle Mitglieder offen zu dem bekennen, was sie beschäftigt und glücklich macht, denn nur durch ein Bekenntnis kann – anders als bei jeder Diskussion – das ganze Glaubenserlebnis ausgedrückt werden.

Einem Bekenntnis wird man mit Respekt begegnen, denn hier offenbart sich authentisches Glaubenserleben, das auch andere teilen können. Und auch wenn man sich ihm verschließt, wirkt dieses Bekenntnis doch wie eine Einladung zum Glauben.

---

2 Vgl. *Lumen gentium*, 32.

3 S. van Calster, Pastorale opstelling te midden van een ideologisch pluralisme, in: Bevestig uw Broeders. Brügge 1988, S. 40-51.

Aus sich selbst heraus entstehen diese Basisgemeinschaften nicht; sie zu bilden sollte Aufgabe der Kirche und ihrer Mitglieder sein. Ähnlich wie die Sekten müßten kleine »Oasen« Anlaufstellen für suchende und verzweifelte Menschen werden. Der heutige Pluralismus macht es den Menschen immer schwieriger, sich am Glauben zu orientieren. In eben diesen »Oasen« könnte man diese Probleme auffangen, indem man auf die Glaubensaspekte, die für ein religiöses Leben entscheidend sind, besonders hinweist. Zudem sollen die Menschen in diesen Gruppen Gemeinschaft erleben.[4]

Auftrag der Amtskirche wäre es dann, den Gläubigen durch die Sakramente, das Gebet und die Liturgie auf sein Leben in der Welt vorzubereiten. Zusätzlich müßten die Gläubigen dazu angespornt werden, selbst wieder kleine Gruppen zu bilden, um dort ihre Lebensfragen aus christlichem Verständnis heraus besprechen zu können. Auf diese Weise würden wirkliche »Oasen« entstehen, die der Wiederbelebung christlichen Lebens dienen. Menschen, die auf der Suche nach einem lebensbestimmenden Glauben sind, sollten sich hier – unabhängig vom sie umgebenden allgemeinen Pluralismus – gegenseitig stützen und stärken. Wenn Priester mit Gottes Gnade auf diese Weise das Feuer des Heiligen Geistes entfachen, so entsteht möglicherweise ein unlöschbarer Brand, der von einer Gruppe auf die nächste überspringt und für viele die Frage aufwirft: Was beseelt diese Menschen? Schaut nur, wie sehr sie sich lieben!

Schlußwort

In einer postagrarischen Gesellschaft nimmt die Anonymität in dem Maße zu, wie die soziale und ideologische Stabilität abnimmt. Zudem wird der Mensch nicht mehr »ganzheitlich« angesprochen. Die moderne westeuropäische Gesellschaft hat sich zu einer reinen Produktionsgesellschaft entwickelt, in der der Mensch nur noch als Verbraucher oder als Konsument wahrgenommen wird. Diese Situation schafft einen fruchtbaren Boden für zahlreiche Sektengemeinschaften, denn sie können die entbehrte Geborgenheit bieten, sie fordern den »ganzen« Menschen und suggerieren mittels eines starken Führers den Eindruck von Stabilität.

Auf diese Provokation sollte die katholische Kirche reagieren, indem sie – auch im Hinblick auf die gesellschaftlichen Zustände – ihren Mitgliedern ein wirkliches Zuhause bietet, ein Zuhause, das nicht zur Weltflucht verleitet, sondern vielmehr jeden einzelnen darauf vorbereiten soll, seine Aufgabe in der Welt anzunehmen. So könnte eine »Communio« vieler Gemeinschaften zum neuen Kirchenmodell werden.

---

4 Vgl. *Sacrosanctum Concilium*, 10.

Die Welt – Gottes gute Schöpfung?

Die Ökologiekrise als Anfrage an die christliche Gotteslehre

Von Wendelin Knoch

I. Grundlegung

Als der englische Philosoph und Nationalökonom John Steward Mill (1806-1873) den Schutz von Minderheiten mit der Begründung empfahl, diese könnten morgen bereits die Mehrheit bilden[1], konnte er nicht ahnen, in wie vielschichtiger Weise unsere Gegenwart seine diese pragmatische Sicht stützende Meinung bestätigen würde. Aus zunächst kaum beachteten Anfängen ist ein weitreichendes Umweltbewußtsein gewachsen, das sich mittlerweile auch in einer Fülle nichttheologischer und theologischer Publikationen äußert.[2] Für die katholische Theologie ergeben sich zudem in diesem Zusammenhang wichtige Impulse aus den innerprotestantischen Kontroversen, die mit Namen wie Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten und Paul Althaus verbunden sind, bis hin zur »Ökologischen Schöpfungslehre« von Jürgen Moltmann. Er stellt im Vorwort dieses Werkes zu recht fest: »Das Problem der Gotteslehre heute ist die Erkennntnis der Schöpfung ... Der theologische Widersacher ist heute der praktizierte Nihilismus im Umgang mit der Natur.«[3] Hier ist zutreffend zum Ausdruck gebracht, daß mit der Um-

1 Vgl. K.W. Deutsch, Wie verstehen wir die Weltentwicklung? (*Paderborner Universitätsreden* 19). Paderborn 1985, S. 18.

2 Vgl. A. Auer, Umweltethik. Düsseldorf 1984; H.U. von Balthasar, Schöpfung und Trinität, in dieser Zeitschrift 17 (1988), S. 205ff.; J. Kard. Ratzinger, Der Auftrag der Religion angesichts der Krise von Friede und Gerechtigkeit, in: ebd. 18 (1989), S. 113ff.; weiterhin O. Bayer, Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung. Freiburg 1986; V. Benda, Der Weltkatechismus und der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in: Conc (D) 25 (1989), S. 362ff.; A.J. Bucher, Hoffen auf eine säkulare Ethik?, in: Die Kraft der Hoffnung. FS J. Schneider. Bamberg 1986, S. 200-212: Gott als Garant der freien menschlichen Verantwortung; Ch. Frey, Theologie und Ethik der Schöpfung. Ein Überblick, in: ZEE 32 (1988) S. 47-59; A. Ganoczy, Theologie der Natur. Zürich u.a. 1982; Ders., Schöpfungslehre. Düsseldorf 1983; Ders./J. Schmidt (Hrsg.), Schöpfung und Kreativität. Düsseldorf 1980; H.-Ch. Knuth/W. Lohoff (Hrsg.), Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung. Hannover 1985; K. Marti, Schöpfungsglaube. Die Ökologie Gottes. Stuttgart 1983; D. Mieth, Gotteserfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns. München 1982; W. Nethöfel, Creatio, Creatura, Creativitas. Im Spannungsfeld zwischen Schöpfungslehre und Kreativitätsforschung, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 5 (1988), S. 68ff.; J. Ratzinger, Konsequenzen des Schöpfungsglaubens. Salzburg 1980; A. Zottl, Kirche zwischen Abtreibung und Kernenergie. Gibt es eine pastorale Pflicht gesamtkirchlicher Parteilichkeit, in: MthZ 39 (1988), S. 259-280; L. von Zschok, Zu neuen Seinsdimensionen. Wir sind frei, verantwortlich, Teil der Schöpfung. Genf 1986. Eine ausführliche Bibliographie (bis 1980) ist erstellt: K. Spreckelmeier, Theologische Literatur zur Umweltkrise, in: Ph. Schmitz (Hrsg.), Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise. Würzburg 1981, S. 213-223.

3 J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, Ökologische Schöpfungslehre. München 1985.

weltkrise, im Schöpfungsbegriff eingefangen, neben der Anthropologie vor allem die christliche Gotteslehre neu angefragt ist; denn sie bestimmt mit dem Bekenntnis zur Schöpfung der Welt Gott, den Schöpfer, als Herkunft und Zukunft der Welt und damit zugleich als den »Träger« ihrer Gegenwart. Das unterstreichen auch jene Schlagworte, welche die Anthropologie in den ökologischen Diskurs einfügen. Es ist der Mensch, dem als »Ebenbild Gottes« vom Schöpfer der Herrschaftsauftrag über die Erde gegeben ist. Wenn nun heute festzustellen ist, daß der Umweltkrise eine Ökologiekrise gefolgt ist, d.h. die auf die Umweltkrise reagierenden Ökologie-Bewegungen dort in eine Krise geraten sind, wo sie aus dem Nachdenken über »Umwelt« und ihrem engagierten Mühen um deren Schutz die Frage nach einer verbindlichen, tragenden Wert- und Zielvorstellung bewußt ausgeblendet haben, wird die Aufgabe um so deutlicher, von der christlichen Gotteslehre her, wie sie die Schöpfungslehre konturiert, nicht zuletzt die Leitlinien christlicher Ökologie zu zeichnen.[4]

Meine Ausführungen setzen weithin die sehr differenzierte exegetische Auslegung der einschlägigen alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriftstellen[5] ebenso voraus wie die ethischen[6] und praktisch-pastoralen Konsequenzen, die sich aus dem exegetischen Befund wie auch den systematischen Erwägungen zur Gotteslehre und der im Horizont der Schöpfungstheologie zugeordneten Anthropologie ergeben.

I) Zum Verhältnis von Welt und Mensch

A. DIE BEDROHTHEIT DER WELT ALS UM- UND MITWELT DES MENSCHEN: DER HORIZONT DER WELTVERANTWORTUNG

»Jede Theologie ist auf die Hl. Schrift gegründet, gründet alle theologischen Überliefe-

4 Vgl. K. Lehmann, Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde, in dieser Zeitschrift 7 (1978), S. 38-54; wörtlich schreibt er: »Nachdem die Fragen uns von Tag zu Tag deutlicher bedrängen, wäre es ein falscher Schluß, wegen des möglichen Mißbrauchs die Augen vor einer Problematik zu verschließen, die das Überleben der Menschheit betrifft. Es wird beim theologischen Bemühen auch nicht in erster Linie darum gehen können, irgendwelche konkreten Ratschläge z.B. für Wachstumsraten, für Sicherheitsprobleme der Kernenergie und für zulässige Quoten der Umweltverschmutzung anzubieten. Der Ansatzpunkt dürfte vielmehr da gelegen sein, wo gerade von den ökonomischen Studien her ein ›Zwang zur Umorientierung‹ gefordert wird« (39).

5 Zur exegetischen Literatur F. Gradl, Alttestamentlicher Schöpfungsglaube und seine Konsequenz für die Beziehung zwischen Mensch und Natur, in: *Franziskanische Studien* 71 (1989), S. 42-57 (Lit., S. 56f.).; weiterhin W. Beinert, Christus und der Kosmos, Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung. Freiburg 1974, S. 20-51 (2. »Die neutestamentliche Schöpfungstheologie«), ferner (zum AT): H.-W. Jüngling, »Macht euch die Erde untertan« (Gen 1,28). Der geschaffene Mensch und die Schöpfung, in: Ph. Schmitz (Hrsg.), a.a.O., S. 9-38 (Lit.).

6 K. Hilpert, Verantwortung für die Natur, Ansätze zu einer Umweltethik in der gegenwärtigen Theologie, in: ThPh 60 (1985), S. 376-399 (Lit., S. 377, Anm. 4); ferner: Ph. Schmitz, Damit er den Garten bebaue und hüte (Gen. 2,15) – Das Gesetz der Schöpfung. Moraltheologische Überlegungen zur Umweltkrise, in: Ders. (Hrsg.), a.a.O., S. 89-118 (Lit., S. 118-121); W. Nethöfel, a.a.O., S. 80, Anm. 32, erinnert daran, daß »D. Mieth ... eine von Meister Eckhardt inspirierte und im Rahmen von H. Rombachs ›Strukturontologie‹ gedeutete analogia creativitatis zum Ausgangspunkt seiner ›narrativen Ethik‹ (macht) (Vgl. Dichtung, Glaube und Moral, Mainz 1976; Moral und Erfahrung, Tübingen 1976)«.

rungen auf die Hl. Schrift und führt wieder zu ihr zurück.«[7] Diese Worte unterstreichen die Notwendigkeit, gerade im Blick auf Welt und Mensch zunächst den Aussagen der Hl. Schrift Aufmerksamkeit zu schenken, ausgehend vom Buch Genesis. Hier wird in einer fundierten Auslegung der beiden Schöpfungsberichte, so wie sie die Exegese vielfach vorgelegt hat, erkennbar, daß die sich vor allem auf Gen 1,26ff. berufenden Vorwürfe zu kurz greifen, die – von Carl Amery[8] über Dennis L. Meadows[9] bis zu Eugen Drewermann[10] reichend – das Christentum bzw. das jüdisch-christliche Erbe als Grund der Umweltzerstörung ausmachen. Im Buch Genesis nämlich ist die Schöpfung durch Gott ebenso betont wie die Tatsache, daß diese Welt als Lebensraum für den Menschen geschaffen ist. Im gestaltenden Umgang mit ihr soll der Mensch seine Gott-Ebenbildlichkeit einlösen. Es entspricht dem Willen Gottes, daß sich in der Welt, so wie wir sie heute erleben, nicht nur der von Gott gesetzte Anfang zum Ausdruck bringt, sondern auch das Schöpfung-verändernde Eingreifen des Menschen: »Die Idee einer unberührten Schöpfung (ist) allenfalls eine romantische, keineswegs eine theologische Idee.«[11] Das Handeln des Menschen wird allerdings nur dann Anerkennung der göttlichen Schöpfungsmächtigkeit sein, wenn es, geformt durch die dem Menschen eigene Freiheit, in Verantwortung gegenüber der Schöpfung geschieht und so die Erfüllung des göttlichen Herrscherauftrags an den Menschen der Welt zum Segen wird. »Gott schuf den Menschen als Sein Bild, als Gottes Bild erschuf er ihn. Als Mann und Weib erschuf er sie. Und alsdann segnete sie Gott, da Gott zu ihnen sprach: ›Seid fruchtbar und vermehret euch! Erfüllet die Erde, und machet sie euch untertan! Beherrscht des Meeres Fische, des Himmels Vögel und das Vieh und all Getier, das auf der Erde kriecht!‹«[12] Gerade heute, wo wir »die kritische Verletzlichkeit der Natur durch die technische Intervention des Menschen«[13] erkennen, ist diese Rückbesinnung auf den Anfang von brennender Aktualität. Nur dann nämlich, wenn der Mensch »im Sinne der von Gott geschaffenen Ordnung« sein Werk tut, »die Schöpfung als Gabe Gottes übernimmt und ihren Gabecharakter nicht verstellt, sondern sie Gabe Gottes sein läßt,

---

7 Papst Johannes Paul II, Ansprache bei der Begegnung mit Theologieprofessoren (18. November 1980), in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25: Papst Johannes Paul II. in Deutschland, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, S. 112-117, hier 114.

8 C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums. Reinbek 1972.

9 D.L. Meadows u.a., Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell, hrsg. v. H.E. Richter. Stuttgart 1974, bes. S. 28-30.

10 E. Drewermann, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums. Regensburg 1981. – Dazu bemerkt K. Lehmann, a.a.O., S. 45: »Das Christentum ist eine Religion des exponentiellen Wachstums ... So neu ist die These jedoch nicht. Sie findet sich schon früher bei dem amerikanischen Historiker Lynn White Jr., bei A. Toynbee, K. Löwith, F. Nietzsche und M. Heidegger.«

11 G. Greshake, Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung. Freiburg 1986, S. 48.

12 Gen 1,28, nach H. Haag, Am Morgen der Zeit (*Theologische Meditationen* 2). Einsiedeln 1963, S. 17; er erinnert (ebd.) daran, daß hier »eine Wertordnung« ausgesprochen ist. »Der ganze Bericht ist von unten nach oben aufgebaut. Dadurch, daß der Mensch zuletzt erschaffen wird, soll ausgesprochen werden, daß der Mensch über allen anderen Geschöpfen steht und daß über ihm niemand mehr steht als Gott.«

13 H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt 1979, S. 26.

bleibt sie gute Schöpfung Gottes«.[14] Wird aber im Blick auf die Welt der Schöpfungsgedanke aufgegeben, und zwar zugunsten eines wertfreien Umgehens mit vorgegebener Materie, so ist damit zugleich die menschlicher Beliebigkeit entzogene Basis solidarischer Weltverantwortung aufgegeben. Deshalb kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, daß die christlichen Kirchen gerade hier ihre gemeinsame Aufgabe entdeckt haben. In der Sorge um Menschen und Welt werden sie sich noch in diesem Jahr auf einer Weltversammlung mit den Fragen nach »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« befassen.[15]

B. WELTMÄCHTIGKEIT UND MENSCHLICHE OHNMACHT: DER HORIZONT DES THEODIZEEPROBLEMS

Nicht unerwähnt bleiben darf in diesem Zusammenhang eines der gewichtigsten Probleme unseres Glaubens. »Das vielerlei Übel in Weltlauf und Menschenleben war 1710 Anlaß für G.W. Leibniz, die ›Theodizee‹ – wörtlich: Rechtfertigung Gottes, nämlich angesichts dieses Befundes – zu veröffentlichen.«[16] Konnte Leibniz noch der Meinung sein, die bestehende Welt sei die bestmögliche, so steht uns heute vor allem eine Welt vor Augen, die sich nicht nur als durch den Menschen gestaltete und von ihm auch verunstaltete Schöpfung darbietet. Wir erleben die Natur vielmehr auch als »Zerstörung, Kampf, Grausamkeit, Rücksichtslosigkeit«.[17] Was bringt sich hier zum Vorschein? Ist es das bis in die Tiefe der Negativität durchgetragene Ernstnehmen der Freiheit der Schöpfung oder ist es Ausdruck des Ur-Bösen, des Satans? Eine vermittelnde

---

14 G. Greshake, Gott in allen Dingen finden, a.a.O., S. 49; verdeutlichend fährt er (ebd.) fort: »Wenn der Mensch dagegen die Schöpfung verdinglicht und dabei ausplündert, vergewaltigt, zerstört, so daß er ihr nicht mehr zum Segen wird, scheint auch ihr theologischer Ausdruckscharakter bis zur Unkenntlichkeit verzeichnet zu werden«; vgl. auch W. Kirchschläger, Welt im Alten und im Neuen Testament, in: Säkulare Welt und Reich Gottes, hrsg. v. P. Gordan. Graz/Wien/Köln 1988, S. 151-177, hier 155: »›Welt‹ als Lebensraum des Menschen kann demnach nicht säkularisiert und losgelöst von Gott gedacht werden. Das gilt sowohl im Blick auf den Ursprung, vor allem aber auch hinsichtlich ihres Bestandes und ihrer Eigenschaft als Lebensraum des Menschen. Die Stellung der Schöpfungsberichte als 1. Kapitel der Bücher des Mose entspringt folglich nicht nur einer einfach historisierend rückblickenden Absicht der Redaktoren, sondern sie erhält grundsätzliche Bedeutung – wird doch der Mensch daran erinnert, welcher Herkunft und welcher Qualität, ja Güte jene Welt ist, auf der er nach dem Willen seines Gottes leben darf.«

15 Vgl. R. Lettmann, Unsere Verantwortung für die Menschen und für die Welt, in: *Bibel und Kirche* 44 (1989), S. 137; zum Begriff der »Solidarität« vgl. K. Hilpert, a.a.O., S. 379, Anm. 10; L. Weimer, Die Lust an Gott und seiner Sache. Freiburg 1981, führt aus, daß in anthropologischer Hinsicht »im Sinne der schon mit der Schöpfung gegebenen inneren Hinordnung des Menschen auf den Willen und die Gnade Gottes« durch den Sündenfall, die Sünde des »Egoismus«, auch die Gesellschaftsbeziehung des Menschen grundlegend gestört ist. »Der Egoismus wäre als ›Sünde der Gesellschaft‹ eine wesentliche Folge und ein Hauptbestandteil des pecatum originale« (342).

16 Zit. n. W. Kern, Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung, in: Ders./H. Pottmeyer/M. Seckler, HFTh 1. Freiburg 1985, S. 195-217 (Lit.), hier 206.

17 K. Hilpert, a.a.O., S. 190; vgl. auch: P. Schoonenberg, Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie, hrsg. v. W. Zauner. Wien 1986, S. 147: »Geschöpfliche Selbstbestimmung hat immer die Möglichkeit, deviant zu sein; ... die Möglichkeit zum Abweichen, zur Verweigerung, zum Übel ist das Nicht-Göttliche der Welt, sozusagen ihre Transzendenz nach unten. Im vormenschlichen Raum ereignet sich das Übel im Fehlgehen der Evolution, in Katastrophen, in Vernichtung.«

Antwort wird davon ausgehen, daß die Schöpfung für den Menschen »Teil seines Menschseins (ist), auf das er konstitutiv angewiesen ist«.[18] Gerade deshalb aber muß auch die Wirklichkeit der Ursünde, von der uns die Schrift Zeugnis gibt, hier einbezogen werden. So erinnert das ökumenische Dokument *Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung*, als gemeinsame Erklärung des Rates der evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz 1985 publiziert, daran, daß der Mensch von Anfang an »seiner Bestimmung zur schöpfungsgemäßen Welterhaltung und Weltgestaltung ›ausgewichen ist‹ und dadurch nicht nur sein eigenes Dasein, sondern die Erde überhaupt (verändert hat)«. Die Erzählung von der Ursünde des Menschen (Gen 3) zeigt – so wörtlich – »bemerkenswerterweise, daß sich die Urverfehlung des Menschen Gott gegenüber auch auf die Schöpfung auswirkt ... Tödliche Kräfte werden freigesetzt (Gen 4,8-16)«.[19]

2) Die Welt, gute Schöpfung Gottes

A. DIE »WELTLICHKEIT« DER WELT ALS HERAUSFORDERUNG FÜR DEN CHRISTLICHEN GLAUBEN: DER HORIZONT DER SCHÖPFUNGSDIGNITÄT

Noch zu Beginn der Neuzeit hat die naturwissenschaftliche Betrachtung der Welt aus einer selbstverständlichen Verankerung im Schöpfungsglauben gelebt. So stellt z.B. Johannes Kepler (1571-1630)[20], der seit 1587 bis 1594 in Tübingen studiert hat, als Tatsache fest: »Die Geometrie, vor der Entstehung der Dinge von Ewigkeit her zum göttlichen Geist gehörig, ... hat Gott die Vorbilder für die Erschaffung der Welt geliefert, und mit dem Bild Gottes ist sie in den Menschen übergegangen.«[21] Weil der Mensch also in der mathematischen Gesetzmäßigkeit der Natur die Gedanken Gottes als des Schöpfers der Natur lesen kann, bestätigt sich hier die Ebenbildlichkeit des Menschen, indem er Gottes Schöpfergedanken in der Mathematik nachzudenken imstande ist. Schon Nikolaus Cusanus (1401-1464) hatte in diesem Zusammenhang vom Menschen als einem »alter deus« gesprochen. Heute ist dagegen eher das Gegenteil zu konstatieren. Die Würde, die der Welt vom Schöpfungsgedanken her zugesprochen wird, ist durch menschliche Schöpfung vielfach überlagert. »Die Welt der neuzeitlichen Technik ... scheint jede Transparenz für ein jenseits ihrer selbst liegendes Geheimnis verloren zu haben; sie hat

---

18 K. Hilpert, a.a.O., S. 391; vgl. G. Greshake, Gott in allen Dingen finden, a.a.O., S. 83ff.

19 Nr. 53, S. 35f.; vgl. auch K. Lehmann, a.a.O., S. 51, der mit Verweis auf Röm 8,19-22 feststellt: »Jedenfalls rechnet auch das Neue Testament mit der Verfluchung der ganzen Kreatur wegen der menschlichen Urverfehlung.« – O.H. Pesch, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie. Freiburg 1983, S. 35, erinnert daran, daß es für eine theologische Anthropologie nicht ausreicht, »in der Schöpfungsperspektive ... nach den idealen Strukturen des menschlichen Daseins (zu) fragen. Eine theologische Anthropologie muß ... den Menschen als Sünder von vornherein in den Ansatz miteinbeziehen – sonst ist sie noch vorneuzeitlich.«

20 Vgl. F. Stuhlhofer, Naturforscher und die Frage nach Gott. Berneck 1988, hier: Johannes Keppler, Auf der Suche nach der göttlichen Weltharmonie, S. 121-126.

21 E. Scheibe, Gibt es eine Annäherung der Naturwissenschaften an die Geisteswissenschaften?, in: *Universitas* 42 (1987), S. 5-18, hier 10.

aufgehört, sich als Schöpfung Gottes zu verstehen.«[22] So herausgefordert, muß die christliche Schöpfungslehre verdeutlichen, daß die Tiefendimension der Welt von ihrem *Ursprung* her zu begründen ist. Denn die Schöpfung aus dem Nichts, die *creatio ex nihilo*, impliziert die Realität einer Zukunft, die »mit Recht als Paradigma der Transzendenz beschrieben« werden kann.[23] Dem korrespondiert die Erfahrung des Menschen, daß er – in Auslotung seiner Freiheit –, obschon an die Zeit gebunden, in der Zeit auf Zukunft hin entscheidet. Daß dies sinnvoll ist, läßt sich nur dann von Gott her begründen, wenn er als Schöpfer selbst der Sinn der Schöpfung ist.

B. »MIT DER WELT AUF DEM WEG ZU GOTT«: DER THEOLOGISCHE HORIZONT DER MENSCHHEITS- UND WELTGESCHICHTE

Das Zweite Vatikanische Konzil hat im Konsens mit der Theologie seiner Zeit Schöpfung in strenger Anthropozentrik gewürdigt: »Alles auf Erden (ist) auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen.«[24] Genauer gesagt, ist die »Schöpfung ... auf den Menschen als Partner der Heilsgeschichte Gottes bezogen«.[25] Bevor Welt und Mensch in ihrer Bezogenheit genauer zu bedenken sind, ist zunächst auf Gott zu schauen; denn Schöpfung ist als Selbstoffenbarung Gottes die Heilsbotschaft der lebenschaffenden Liebe Gottes als wirkmächtige Gegenwart und Lebensgrund. Das Bekenntnis zur Schöpfung impliziert deshalb ihren Erhalt und ihre Vollendung als Neuschöpfung durch Gott. Von Gott her ist der Mensch in diese Heilsbotschaft einbezogen, weil er in seiner Geschöpflichkeit nicht nur Teil der Welt ist, sondern auch an ihrer Geschichte teilhat. So lernt der Mensch, die Tatsache, daß er als »Gottes Ebenbild« geschaffen ist, tiefer zu verstehen. »Wenn die Schöpfung als der Anfang des Wegs Gottes mit den Kreaturen mit dem Ziel ihrer Vollendung in der Heiligkeit Gottes verstanden wird, dann wird der Mensch zum Mitvollstrecker eines geschichtlichen Auftrags und zum ›Partner Gottes‹.«[26] Zugleich vermag der Mensch, sich selbst als Teil der

22 Chr. Link, Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung, in: G. Altner (Hrsg.), a.a.O., S. 166-195, hier 193.

23 Vgl. ebd., S. 189. – Dem Menschen, für den mit der Eröffnung dieser Zukunft zugleich der Raum der Freiheit gewährt ist, strahlt von diesem Anfang her die Sinnhaftigkeit seines Tuns auf – unbeschadet des Wissens um die bleibende Möglichkeit der Perversion zum Verderblichen, Bösen. Siehe dazu P. Hünermann, Glaube als Weg in die Ankunft Gottes und die Zukunft des Menschen, in: A. Kolb (Hrsg.), Glaube – Wissen – Zukunft. Graz/Wien/Köln 1987, S. 121-133, hier 131f. – Dazu stellt A. Darlapp, Art. »Geschichtlichkeit«, in: HthG 1, S. 491-497, hier 493, ergänzend fest: »Von da aus wird Gegenwart gebildet und erfahren als das Ereignis der Freiheit in der Einheit von entzogen-behaltener Vergangenheit und ankommend-ausständiger Zukunft.«

24 *Gaudium et Spes*, 12, schreibt das Konzil weiter: »Die Hl. Schrift lehrt nämlich, daß der Mensch ›nach dem Bild Gottes‹ geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben, von ihm zum Herrn über alle irdischen Geschöpfe gesetzt, um sie in Verherrlichung Gottes zu beherrschen und zu nutzen«; vgl. auch H. Haag, a.a.O., S. 23. – Bedenkenswert – gegen voreilige theologische Kritik – ist, was H. Jonas, a.a.O., S. 201, schreibt: »Die Menschheit, seit sie da ist (was entwicklungsgeschichtlich vorherging, entzieht sich jeder Vorstellung von innen), ist immer schon da und nie erst herbeizuführen«, – mit Verweis auf Adam, der »ganz gewiß keine Zukunftsfigur auf Erden (ist)« (402, Anm. 15).

25 B. Langemeyer, Die Frohe Botschaft von der Schöpfung, in: *Franziskanische Studien* 71 (1989), S. 69-77, hier 69.

26 L. Scheffczyk, a.a.O., S. 87; A. Ganoczy, Art. »Schöpfung«, in: NHthG 4, hrsg. v. P. Eicher.

Schöpfung begreifend, auch zu erkennen, daß in der von Gott der Schöpfung eröffneten Zukunft auch das eigene Heil beschlossen liegt. Unbeschadet der tiefen Spuren, welche die Sünde der Menschheits- und Weltgeschichte eingegraben hat, sind Welt *und* Mensch auf dem Weg zu ihrer Vollendung in Gott.[27]

Damit lenken wir unseren Blick auf Gott.

II. Gott, der Schöpfer

1) Gott und Natur

A. Das Problem

In der allgemeinen Diskussion um die Zuordnung von Gott und Natur (als Umschreibung des theologisch besetzten Begriffs »Schöpfung«) drängen sich zwei unzureichende Positionen auf.[28] Angesichts der eminenten Umweltprobleme wird *zum einen* die Meinung vertreten, gerade wegen des praktischen Anliegens der Umweltdiskussion dürfe in den ökologischen Diskurs Gott nicht eingeführt werden. Ansonsten werde das Anliegen verraten, weil es Sache des Menschen sei, im Blick auf die Natur die notwendigen Wertvorstellungen zu gewinnen und zu verteidigen. – Dem steht *zum anderen* die Ansicht konträr gegenüber, es sei längst an der Zeit – in Ablösung des früheren Rekurses auf den biblischen Herrschaftsbefehl –, nachdrücklicher auf den göttlichen Auftrag zur Bewahrung der Erde zu verweisen. Ohne hermeneutische Reflexionen ist hier also unmittelbar auf göttliche (biblisch greifbare) Weisungen rekurriert, um die Notwendigkeit eines auch für den Christen geforderten Einsatzes für die Umwelt zu unterstreichen durch die Einführung Gottes als einer autoritätsverstärkenden Größe.

Die Problematik beider Positionen leuchtet unmittelbar ein. Hier stehen sich nämlich die Überzeugung einer unerschütterlichen, subjektiven Wissenschaftlichkeit und die ei-

---

München 1985, S. 113-122, weist unter der Überschrift »Schöpfung als Gemeinschaft der Geschöpfe« (S. 120-122) darauf hin, daß zu den Schwerpunkten heutiger Forschung u.a. die eschatologische Ausrichtung des Schöpfungsglaubens gehört: »Eschatologischer Schöpfungsglaube drängt zur gesellschaftlichen Praxis, wenn auch seine Ausgangsbasis ein vertrauensvolles Beschauen der Christusgestalt bleibt« (121f.).

27 Der Mensch als »Ebenbild Gottes ... kommt ... nur mit der vielfältigen Schöpfung zur Vollendung. Er bedarf ihrer zu seiner eigenen Vollendung«: G. Langemeyer, Grundlegende Aspekte einer systematischen Pneumatologie, in: ThGl 80 (1990), S. 3-21, hier 19. – W. Kern hat in diesem Zusammenhang daran erinnert, daß bereits in der Väterzeit dem Gedanken der Welterhaltung durch den Schöpfergott die Überzeugung korrespondiert, daß die fortschreitende Schöpfung den Menschen allmählich auf Gott hin vollende; vgl. W. Kern, Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens, in: MySal II, S. 464-545. Gottes Vorsehung erhält die Welt in ihrem Sein und Wirken: auf den Menschen hin, ebd. S. 529-544, hier 534. Daran ändert auch die Sünde nichts. Freilich zeigt der Sündenfall: »Der Wille ist nie neutral, der Mensch bleibt gebunden an Voraussetzungen, und er trägt sich selbst in das Neue hinein, das er schaffen will. Daß aber auch diese gebrochene Kreativität getragen wird von jenem absoluten Schöpfungswillen Gottes, der auch im Kontingenten einen wirklichen Neuanfang ermöglicht: Das ist der Inhalt des 3. Hauptsatzes der christlichen Schöpfungslehre, der die Liebe Gottes als das Christusgeheimnis der Schöpfung aussagt«: W. Nethöfel, a.a.O., S. 80; vgl. auch K. Hilpert, a.a.O., S. 391.

28 Zum folgenden vgl. R.M. Bucher, Die ökologische Krise – eine Schöpfungskrise. Ansätze und Perspektiven einer Theologie des Überlebens, in: ThGl 79 (1989), S. 19-41, hier 29f.

ner ebenso selbstsicheren religiösen Subjektivität gegenüber. Und dies heißt konkret: Im ersteren Falle wird der Wert der Natur nicht aus dieser selbst heraus abgelesen, sondern er wird ihr zugesprochen. »Der Wert der Natur ist eine Etikette.«[29] Im zweiten Fall, in dem das eigene Verstehen biblischer Texte Maßstab ist für eine Gewichtung ihrer Aussagen über den Wert der Natur, wird die Autorität Gottes als einzig wertbestimmend angesehen. »Der Wert der Natur ist eine Verordnung Gottes.«[30]

B. DIE LÖSUNG

Sollen die beiden genannten Positionen in ihrer Einseitigkeit überwunden werden, erweist es sich als notwendig, den von der Hl. Schrift her gewonnenen christlichen Gottesbegriff präzise zu konturieren und dann in einem zweiten Schritt in seinen trinitarischen Implikationen auszufalten. Für diese theologischen Überlegungen kann ein philosophischer Zugang hilfreich sein. Selbst wenn man mit Immanuel Kant (1724-1804) dem Gottesbegriff keine materiale Erkenntniserweiterung zubilligt, vermag er doch dem Denken einen Horizont zu geben. Diese These setzt zum einen *philosophisch* voraus, daß die Metaphysik als »philosophia ultima« – nicht also als »philosophia prima«[31] – verstanden wird. D.h.: Metaphysik entspringt dort – dies ist der Ausgang der Überlegungen –, wo die philosophische Reflexion die Frage nach dem zureichenden Grund, konkret nach dem Modus des eigenen Daseins stellt. – Diese Definition der Metaphysik ist also abgeleitet aus der Absolutheit des in seinem Denken absoluten Subjekts, wobei allerdings die Momente von Faktizität und Absolutheit im Begriff des Denkens und der Subjektivität in fundamentalem Gegensatz zu Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831)[32] gewichtet sind. Für Hegel ist nämlich gerade das Moment der Endlichkeit und Faktizität *nur* Moment, das als solches in der Reflexion aufgehoben werden muß. Denn ihm ist nicht nur der Selbststand, sondern auch – angesichts des allein Wahren der Absolutheit – die Wahrheit abzusprechen. – Dem gegenüber ist hier, wie oben formuliert, davon ausgegangen, daß »auch das Moment der Faktizität und Endlichkeit ein eminent Affirmatives (ist), nämlich jenes andere der Absolutheit, auf das die Absolutheit sich muß beziehen können, um wahrhaft Absolutheit zu sein«.[33] – Die These einer umfassenden Horizonterweiterung durch den Gottesbegriff setzt zum ande-

29 Ebd., S. 29, Anm. 19 (als Zitat von B. Ott). Er weist (ebd., 25) darauf hin, daß diese Position in ihrer Willkür Frucht der aufklärerischen Kritik ist, die sich bereits im Deismus des 18. Jahrhunderts zu Wort meldet. Der Deismus bestreitet den Schöpfungscharakter der Welt in ihrer Geschichte, läßt diesen vielmehr nur für den Anfang gelten. Der Evolutionismus des 19. Jahrhunderts hat sich – hier konsequent weiterdenkend – jeglichen Schöpfungsgedankens im Blick auf die Welt dadurch entledigt, daß er sich selbst als ein Modell zur Erklärung der Komplexität der Welt versteht, und zwar nicht aus einem gottgesetzten Anfang ihrer Geschichte, sondern aus dieser selbst, vor allem aus ihrer neu erkannten enormen Dauer.

30 Ebd., S. 30ff.

31 R.M. Bucher, a.a.O., S. 31, wo diese Position zutreffend als durch »Dogmatismus« bestimmt gekennzeichnet ist (als Zitat von H. Wagner, a.a.O., S. 406): »konzipiert als Theorie einer ›erfahrungsjenseitigen, immateriellen und prozeßfreien Gegenstandssphäre‹« (23).

32 Vgl. H.F. Fulda, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: Klassiker der Philosophie II, hrsg. v. O. Höffe. München 1981, S. 62-92.

33 H. Wagner, a.a.O., S. 409, zit. bei R.M. Bucher, a.a.O., S. 31, Anm. 24.

ren *theologisch* voraus, daß der Gottesbegriff auch im Blick auf die Welt (und ihren jetzigen Zustand) Perspektiven eröffnet, »die ohne ihn nicht in den Blick kämen«.[34] Und tatsächlich erweist sich der biblische Gottesbegriff als wesenhaft bipolar, geprägt von Universalität und Partikularität. Dies gilt nicht nur im bezug auf den Gott Israels, der immer der weltmächtige Gott bleibt. Unüberbietbar in seine letzte Tiefe geführt wird diese Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, welcher der Schöpfung, der uns empirisch greifbaren Umwelt, ihre Transzendenz eröffnet, und zwar gerade dadurch, daß er – erlösend – Gott in seiner ewigen Transzendenz als der Welt bleibend zugewandte, sie tragende Liebe offenbart. Konkreter Ansatz und universale Perspektive gehören also im biblischen Gottesbegriff zusammen. »Man kann (deshalb) nicht nur die Welt im Horizont Gottes thematisieren, ohne daß jene dadurch ihre Eigenständigkeit verliert, sondern auch von Gott im Horizont der Welt sprechen, ohne daß Gott seine Souveränität einbüßt.«[35] Das Letztgenannte hat die christliche Theologie bis in unser Jahrhundert streng theozentrisch interpretiert: Gott, der zu jeder Zeit von seiner Schöpfung unabhängig ist, hat die Welt primär zu seiner eigenen Verherrlichung geschaffen. Eine Neubesinnung auf das Christusereignis aber hat diese Perspektive aufgesprengt.[36] – Das belegt exemplarisch die sogenannte *Erklärung von Stuttgart* unter dem Thema »Gottes Gaben – unsere Aufgabe«, verabschiedet vom Forum »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) am 22. Oktober 1988. In diesem Text beginnt die »Theologische Einleitung« des Abschnittes »Bewahrung der Schöpfung« mit der Feststellung: »Gott hat die Welt geschaffen und bleibt in seiner Schöpfung gegenwärtig. Ihre Bewahrung ist allen Menschen von Gott aufgetragen (vgl. Gen 2,15). Wir Christen glauben, daß die gesamte Schöpfung von der Liebe Gottes getragen bleibt, die sich in Jesus Christus offenbart.«[37] – »Die Schöpfung ist Gottes Weg mit der Welt.«[38]

---

34 Ebd., S. 32. Da die in den Kontext von Schöpfung eingebundene Gottesaussage des Buches Genesis noch nicht unmittelbar trinitätstheologisch aufzuschlüsseln ist, fällt die kosmologische Weite dieser Erzählung um so mehr ins Gewicht. Dabei verbindet sich in einem »nachweisbaren Zusammenhang zu den ökologischen und systemtheoretischen Überlegungen der Gegenwart« (Chr. Link, a.a.O., S. 189) die Frage nach der Zukunft der Welt mit Gottes wirkmächtiger Gegenwart. Die Relativität der Zeit wird dabei durch die Erfahrung erschlossen, »daß Gott in alten Verhältnissen neue Verhältnisse schafft« (ebd., Anm. 38). Will man mit Karl Barth die Ewigkeit als »Quellort der Zeit« (KD II/I, S. 689; III/I, S. 75f.) interpretieren, so heißt dies genauer, daß es in bezug auf Gott die »transzendentale Zeit« ist, eben »die Zukunft Gottes«, die sich in der phänomenalen Zeit, dem uns zuhandenen Maß, als Bedingung für die Möglichkeit zeitlicher Phänomene darstellt (vgl. ebd., S. 190f., Anm. 41).

35 Ebd., S. 33; J. Ratzinger, Art. »Schöpfung«, in: LThK IX, Sp. 460-466 (Lit.), hier 464, schreibt, daß eine vertiefte »Lehre von Gottes Ewigkeit ... diese nicht bloß negativ als Unzeitlichkeit, sondern als schöpferische Seinsmächtigkeit verstehen lehrt«.

36 Vgl. dazu ebd., Sp. 463: »Dadurch, daß (im neutestamentlichen Schöpfungsglauben) der Mensch Jesus von Nazareth als einer gesehen wird mit dem welterschaffenden Wort Gottes, welches zugleich der Sinn ist, um dessentwillen die Welt gesetzt wurde, erscheint in einer radikalen Weise der Mensch als Ziel der Schöpfung, freilich nicht irgendeine Art von Menschsein, sondern der eschatologische Mensch Jesus Christus, in den hinein die ganze Menschheit und mit ihr der Kosmos als in die Erfüllung ihres Sinnes versammelt werden soll.«

37 Nr. 4.1, S. 40ff.

38 R.M. Bucher, a.a.O., S. 37; und deshalb kann dieser Weg letztlich nicht scheitern. Da nämlich die Welt vom Schöpfer her »eine unendliche Perspektive« besitzt, würde die Annahme eines Scheiterns dieser Schöpfung – auch im kleinen Teil von Welt und Mensch – bedeuten, daß mit der

2. Trinitarische Implikationen

A. DAS BEKENNTNIS ZUM DREIFALTIGEN GOTT IM LICHTE DES BEKENNTNISSES ZUR WELT ALS SCHÖPFUNG

Thomas von Aquin (1225-1274) sieht – in seiner geistmetaphysischen Trinitätslehre Augustinus folgend[39] – die Schöpfung im »engstmöglichen Zusammenhang mit dem dreieinen Leben Gottes«.[40] Deshalb, so sagt er, »war die Erkenntnis der göttlichen Personen für uns notwendig, ... um recht über die Erschaffung der Dinge zu denken«; denn »wie die göttliche Natur ..., so kommt auch die Schöpferkraft, obwohl sie den drei Personen gemeinsam ist, diesen doch in einer gewissen Ordnung zu; denn der Sohn hat sie vom Vater, der Hl. Geist aber von beiden.« Und so »haben die göttlichen Personen gemäß der Eigenart ihres eigenen Hervorgangs ursächlichen Einfluß auf die Erschaffung der Dinge ... Gott der Vater hat die Schöpfung gewirkt durch sein Wort, das der Sohn ist, und durch seine Liebe, die der Hl. Geist ist; und demgemäß sind die Hervorgänge der Personen die Gründe für die Hervorbringung der Geschöpfe.«[41]

Diese Rückgründung der Schöpfung in Gott als immanent trinitarisches Geheimnis ist heilsgeschichtlich in Jesus Christus als dem fleischgewordenen Logos unüberbietbar konkret geworden, auf ihn hin ist deshalb alle Schöpfungswirklichkeit zu lesen; und von ihm her wird darum auch verständlich, was das apostolische Credo mit dem Satz zum Ausdruck bringen will: »Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde.«[42] Die Allmacht Gottes ist keine lieblose Mächtigkeit; Gottes Gutheit, so sagt Origenes[43], ist der Grund der Schöpfung. Von Gott in ewiger Freiheit geschaffen, offenbart die Schöpfung die unendliche Lebens- und Liebesfülle Gottes. Deshalb kann auch die Selbstmitteilung des Vaters in Schöpfung hinein nur durch den Sohn im Hl. Geist geschehen, ist für uns das Bekenntnis zum »Vater« nicht ohne die Botschaft des »Sohnes« zu gewinnen, des seit Ewigkeit aus dem Wesen des Vaters gezeugten Logos.[44]

Von hierher erschließt sich des weiteren das neutestamentliche Bekenntnis: »Der Sohn ist ›das schöpfungsmächtige Wort‹ (vgl. Joh 1,3; Kol 1,16f.). Der Schöpfung

---

Schöpfung »die Aktualisierung von Gottes ewiger und unwandelbarer Urnatur, seiner Kreativität, als dem unbegrenzten Reichtum aller Realitäten« (ebd., 37) an ihre Grenze geführt, Gott damit folgerichtig als der in seinem Wesen schöpferische Gott geleugnet wäre. Die »seinsmäßige Verbindung (der Schöpfung) mit Gott (ist) gerade durch die kosmologische Christusrolle garantiert«: L. Scheffczyk, a.a.O., S. 41.

39 Vgl. M. Seckler, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. München 1964, bes. S. 81-108.

40 W. Kern, Auslegung des Schöpfungsglaubens, a.a.O., S. 477-494, hier 487.

41 S.Th. I; zit. ebd.

42 NR 250.

43 Origenes, *De principiis* (PG 11, 230); zit. n. L. Scheffczyk, a.a.O., S. 37.

44 Vgl. K. Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: MySal 2, S. 317-397 (Lit., S. 398-401), hier 356: »durch die glaubende Begegnung mit Jesus Christus, dem ›Sohn‹ schlechthin, und mit dem Hl. Geist als dem inneren Prinzip unserer Sohnschaft und unserer absoluten Nähe zu Gott wird dieser ursprungslose Gott erfahren als der Vater des Sohnes, als ›zeugendes Prinzip‹, als Quelle, Ursprung und Prinzip der ganzen Gottheit (DS 490, 525, 3326)«.

voraufgehend, ist ›das Wort im Anfang noch wortlos, weil reine Liebesfülle‹ (v. Balthasar). Und doch findet die Schöpfung in dem Logos, in dem sich der göttliche Urgrund, der Vater, innertrinitarisch auszeugt«[45], ihre Nähe zu Gott. Denn: »In ihm ist alles geschaffen« (Kol 1,16), und so ist er das Band zwischen Gott und der Welt, »das die ganze Gottinnigkeit ohne das Gott-inne-Sein der Schöpfung erklärt, ohne die Distanz zwischen Gott und der Welt aufzuheben.«[46] Als »Ebenbild des unsichtbaren Gottes ... wurde der Sohn zugleich das Urbild aller Schöpfungsdinge.«[47] Durch ihn weisen diese wieder zurück in die innertrinitarische ewige Liebe.

Somit ist von hierher drittens der Blick auf den Hl. Geist gewendet, den »Liebhaber des Lebens«. »Vom Pneuma her ist das Gegenüber der Schöpfung zum Schöpfer nicht ein Außerhalb Gottes.«[48] Vielmehr kommt die Schöpfung, vom göttlichen Pneuma unterfangen, »in Gott zu stehen«.[49] Deshalb ist der Hl. Geist »der eigentliche Erfüller des Schöpfungsplans, indem er das vom Sohn begonnene Offenbarungswerk vollendet und damit, als die Grundgabe und Übergabe der Liebe zwischen Vater und Sohn an die Welt, auch das Schöpfungswerk des Vaters«.[50] So wird durch ihn erkennbar, daß »das Christusereignis aus pneumatologischer Sicht ... Vollendung des Schöpfungswerkes (ist; überdies gibt) die Schöpfung im Pneuma dem geschöpflichen Werdesein seine Würde als endlich-begrenzte Spiegelung des göttlichen Logos.«[51] »Die logostheologische und die pneumatheologische Schöpfungslehre«[52] kommen in Christus zusammen, und so hat die Lehre vom Hl. Geist, in der westlichen Theologie »ortlos« geworden[53], in der Christologie im Horizont von Schöpfung und Neuschöpfung wieder ihren festen Platz gefunden. »Durch (den Geist) wirkt Gott in der Schöpfung und in der Geschichte.«[54]

Ist aber der Geist »Prinzip der Schöpfung als Ausfluß der Liebe Gottes *und* Teilhabe

---

45 L. Scheffczyk, a.a.O., S. 42; vgl. H.U. von Balthasar, Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes, in: MySal 2, S. 15-45 (Lit.), hier 17, Anm. 1.

46 L. Scheffczyk, a.a.O., S. 42.

47 Ebd., S. 44, der fortfährt: »Als Logos und als Weisheit des Vaters kommt ihm zugleich die Funktion des Urbildes oder der Exemplarursächlichkeit der Schöpfung zu. In diesem Sinne sind auch Hebr. 1,3 und Jo 1,3 zu deuten.« Vgl. dazu: W. Beinert, a.a.O. Hier erinnert er einleitend daran, daß eine Christologie die Aussage nicht ausblenden darf, »daß Christus eine wichtige Rolle in der Schöpfung spielt« (13). Zur trinitätstheologischen Ausfaltung vgl. ebd., S. 76-88.

48 B. Langemeyer, Die frohe Botschaft, a.a.O., S. 76; vgl. auch J. Moltmann, a.a.O., S. 12: »Mit dem Titel ›Gott in der Schöpfung‹ habe ich Gott den Hl. Geist gemeint. Gott ist ›der Liebhaber des Lebens‹, und sein Geist ist in allen Geschöpfen.« – W. Kern, Theologische Auslegung, a.a.O., S. 477-494, hier 477, schreibt: »›Vom Vater durch den Sohn im Hl. Geist‹ wurde die Welt erschaffen. Diese trinitarische Formel, die sich bei Augustinus (Comm. Jo-Ev. 20,9; PL 35, 1561) findet, ist die theologische Interpretation der Botschaft des NT.«

49 B. Langemeyer, a.a.O., S. 76; vgl. auch: W. Kern, Theologische Auslegung, a.a.O., S. 487f.: »Wie der Vater sich und alle Kreatur ausspricht durch das Wort, das er zeugte ..., so liebt er sich und alle Kreatur durch den Hl. Geist.«

50 H.U. von Balthasar, Schöpfung und Trinität, a.a.O., S. 205-212, hier 212.

51 B. Langemeyer, Grundlegende Aspekte, a.a.O., S. 16.

52 Ders., Die frohe Botschaft, a.a.O., S. 75.

53 J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968, S. 277.

54 W. Kasper, Jesus der Christus. Mainz 1974, S. 308.

an Gottes Sein«[55], dann ist der Blick zugleich zurückgelenkt auf Gott als das uns bleibend entzogene Geheimnis.

B. GOTT, DAS »MYSTERIUM STRICTE DICTUM« – SELBST-BESTIMMT IN SEINER NÄHE ZUR WELT: DER GOTT DER GESCHICHTE

Alles bisher Gesagte muß vor der Wahrheit bestehen können, daß Gott uns ein undurchdringlich-ewiges Geheimnis bleibt. Andererseits aber ist angesichts der Schöpfung ebenso festzuhalten, daß die Betonung Gottes als eines *mysterium stricte dictum* nicht als Ungeschichtlichkeit interpretiert werden darf. »Nur weil Gott die absolute Herkunft der Geschichte ist und damit über die Bedingungen der Wirklichkeit verfügt, kann er auch deren absolute Zukunft sein.«[56] Als der lebendige »Gott der Geschichte« (W. Kasper) hat er sich in Jesus Christus geoffenbart.

»Indem Jesus Christus die Herrschaft Gottes ansagt und bringt und indem sie uns in ihm begegnet, geschieht eine radikale, vorbehaltlose Kommunikation zwischen Gott und uns. Er selbst teilt in Jesus all das Unsere und all das Seine. Nichts von sich ist draußen aus dem Geschenk, das er in Jesus Christus uns macht; nichts von uns ist draußen aus der Geschichte, die Gottes eigene Geschichte ist.

Jesus Christus ist also nicht nur Organ der Gottesherrschaft, die über ihm liegt; und ebenso wenig ist er Gottes Untergehen, Gottes Sich-Verlieren in die Immanenz, in Welt und Geschichte. In Jesus kommt Gott ganz hinein in die Geschichte – und bleibt doch über ihr. Nur, wo er über ihr bleibt, ist sein Innesein in ihr heil-sam, erlösend.«[57]

III. Ein theologischer Ausblick: Die Welt, Gottes gute Schöpfung

Angesichts der Krisen, die unsere Welt erschüttern, ist die Frage bedrängend, ob die Welt noch als »Gottes gute Schöpfung« gelten kann. Eine Antwort aber, die befriedigt, kann aus christlicher Perspektive nur gewonnen werden, wenn wir nicht nur von der Schöpfung auf Gott zurückfragen, die Welt nicht nur auf Gott hin lesen, bemüht, »Gott in allen Dingen zu finden«. Soll nämlich christliche Weltdeutung nicht einfach dort in Konkurrenz stehen zu anderen nichtchristlichen Interpretationen, wo es um konkrete Ökologieprobleme geht, dann müssen wir den Versuch wagen, gleichsam von Gott her auf Schöpfung und Welt zu schauen und in ihr auf den Menschen. Das aber kann nur gelingen, wenn wir Gott als das ewige Geheimnis dreifaltig-einer Liebe in den Blick nehmen. In dieser Perspektive kann nämlich Gott in seiner Immanenz nicht als eine uns entzogene und damit letztlich als *solche* uns nicht existentiell betreffende Glaubensaussage gewichtet werden. Theologie zu treiben, von Gott mit Johannes (1 Joh 4,8) als dem bleibenden Geheimnis der ewigen Liebe zu reden, bestätigt vielmehr die Nähe dieses

---

55 W. Kasper, Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982, S. 279.

56 W. Kasper, Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung. Aspekte der systematischen Theologie, in: Die Frage nach Gott, hrsg. v. J. Ratzinger. Freiburg 1973, S. 143-161, hier 153.

57 Kl. Hemmerle, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie. Einsiedeln 1976, S. 34; vgl. dazu auch den wertvollen Beitrag von W. Breuning, Art. »Gott/Trinität. B. theologisch«, in: NHthG 2, hrsg. v. P. Eicher, München 1984, S. 133-149.

Gottes zur Welt. Nur wenn wir so bekennen, daß Gott sich uns nicht nur faktisch in seiner schöpferischen Allmacht, sondern als die ewig uns entzogene Liebesglut geoffenbart hat, und zwar nicht nur in jener Innerlichkeit, von der uns die Mystiker reden, sondern gerade in dem, was in uns selbst, in unserer Umwelt- und Mitwelt aufstrahlt, nehmen wir Gott als ewige Heilswirklichkeit ernst. Und zugleich wird gerade deshalb das faktisch geschundene Antlitz der Erde zur Anklage, weil wir von Gott her die Güte der Schöpfung verkünden dürfen, ihre Schönheit, in der das ewige *pulchrum* Gottes aufstrahlt. »Schöpfung ist Ausdruck Gottes«[58]; sie ist »Zeichen und wirkmächtiges Medium seiner Selbstoffenbarung und Selbstgabe«.[59] Für den Christen ist in dieser Aussage angesichts des Kreuzes jede weltfremde Idealisierung ausgeschlossen. Aber im Glauben an die Auferstehung bzw. die Auferweckung des gekreuzigten Herrn muß sich der Christ den Einflüsterungen entziehen, die mit Verweis auf die sogenannten *facta bruta* einen durchtragenden Sinngrund der Welt negieren. Das Werden in Geschichte, und hier hat Karl Rahner bleibend Gültiges ausgesagt, ist »ein Mehr- und ein Neuwerden«[60], das Erreichen einer größeren Seinsfülle. »Das aber besagt: Werden muß, soll es wirklich ernstgenommen werden, als wirkliche Selbstranszendenz, Selbstüberbietung, aktive Einholung seiner Fülle durch das Leere begriffen werden.«[61] Wo aber »das endlich Wirkende innerlich zu einer wirklichen aktiven Selbstranszendenz (ermächtigt ist)«[62], dort erweist sich die Präsenz des je entzogenen, aber eben doch bleibend gegenwärtigen Mysteriums Gottes. Der (oft persönlich auch erschreckenden) Gotterfahrung korrespondiert die Selbstmitteilung Gottes in der Schöpfung in vermittelter Unmittelbarkeit. Weil Gott der Gott ist, der sich uns in Jesus Christus als Liebender, als Vater, Sohn und Geist geoffenbart hat, weil der Vater den Sohn gesandt, der Sohn sich als Sühne für uns hingegeben und – seinen Geist in die Welt aushauchend[63] – in eben diesem Geist der Welt seine bleibende Gegenwart geschenkt hat –, weil all das die Wirklichkeit dieser Welt geworden ist, deshalb ist die innertrinitarische Wirklichkeit Gottes die uns tragende Heilswirklichkeit. Es ist der Vater, der als der den Sohn seit Ewigkeit Zeugende »Urbild aller Vaterschaft« ist, und der auch dort, wo menschliche Vaterschaft zum Zerrbild wird, zum seelenlosen Tyrannen verkommt, die Chance gewährt, unbeschadet aller Depravationen stets neu von Vaterschaft zu sprechen – den Mann ermutigendend, in liebender Begegnung mit seiner Frau Vater zu werden. – Und dieser Vater, dem ewig gezeugten Sohn in der Hauchung des Geistes verbunden, entäußert sich selbst in die Schöpfung hinein. So erscheint »das Christusereignis« aus pneumatologischer Sicht als »Vollendung des Schöpfungswerkes«. Und das heißt: Wo das Böse, das eine Macht vorgibt, die es letztlich nicht hat[64], über das Gute triumphiert, das sich ohn-

58 G. Greshake, Gott in allen Dingen finden, a.a.O., S. 37 (u.ö.).

59 Ebd. (S. 40f.) schreibt G. Greshake weiter: »Das hätten wir als Überzeugung des Glaubens auch in den gegenwärtigen ökologischen Diskurs einzubringen.«

60 Vgl. K. Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung (*Schriften zur Theologie* 5). Einsiedeln 1962, S. 183-221.

61 W. Kasper, Jesus, a.a.O., S. 68f.

62 Ebd., S. 69.

63 Joh 19,30.

64 W. Knoch, Marginalien zur gegenwärtigen Diskussion über theologische Grundlagen, in: *Pastoralblatt* 32 (1980), S. 35-43, hier 43.

mächtig der Zerstörung überantwortet sieht – wo die Sinnhaftigkeit der Schöpfung nicht mehr aus dem Augenschein heraus erkannt werden kann, erinnert die christliche Gotteslehre daran, daß Welt- und Menschenwürde deshalb nicht untergehen können, weil die im Pneuma gewirkte Schöpfung all dem, was geschöpflich geworden ist, seine Würde gibt, und zwar als endlich-begrenzte Spiegelung des göttlichen Logos. – Zugleich wird in dieser Perspektive jedes »Herr-Sein« des Menschen als Lebenslüge entlarvt, jenes »Herr-Sein«, das sich von Gott meint emanzipieren zu können, mag es sich in der Zerstörung der Schöpfung oder auch im Engagement für die Umwelt äußern. Von Gott her denkend, ist nämlich auch die Vorläufigkeit der Schöpfung nicht zu leugnen. Die innertrinitarische Liebesfülle, aus der heraus die Welt geschaffen ist und darin der Mensch als »Ebenbild Gottes«, zieht den Menschen und die Schöpfung als dessen Um- und Mitwelt gleichsam wieder zurück in dieses innertrinitarische Leben. Von Gott her kann der Mensch deshalb lernen, sich selbst neu zu verstehen. Das Sich-Spiegeln Gottes (als des immanent Trinitarischen) in der Schöpfung findet seine Vollendung nicht nur in der *visio beatifica*, die dem Menschen in ewiger Seligkeit diesen Gott als »transzendenten Urgrund aller Geschichte«, und Geschichte damit als Heilsgeschichte erkennbar werden läßt.[65] Als Abbild Gottes ist der Mensch gerade das Geschöpf, das in der Betrachtung des eigenen Gesichtes, aus dem das Antlitz Jesu Christi hervorleuchtet, sich als transparenter Spiegel der unerschöpflichen Liebesmacht Gottes, des »bleibenden Geheimnisses der Welt«[66] bejahen darf. Die Intelligibilität, Schönheit und Ordnung des Kosmos überschreiten in unermeßlicher Weise unsere Welt, die unser Lebensraum ist. Gerade weil es im Lichte des Christusereignisses aber sinnvoll ist, an die Wahrheit zu glauben, daß sich Gott als das bleibende ewige Heilsgeheimnis geoffenbart hat, als der Gott, der gerade deshalb der Heil-, weil Zukunft-Setzende ist, ist die Ökologiekrise nicht nur Anfrage und Impuls zu praktischem Engagement, aus christlichem Welt- und Menschenbild erfließend; sie wird zum nachdrücklichen Impuls für die christliche Gotteslehre, auch dort, wo sie sich der immanenten Wirklichkeit Gottes spekulativ zuzuwenden hat, dessen eingedenk zu sein, daß sie von einem Heilsmysterium spricht. Weil dieser Gott sich in der Weltschöpfung als der bleibend Heil-Schaffende geoffenbart hat, Weltgeschichte und Heilsgeschichte damit koextensiv sind, deshalb entspricht auch das von Karl Rahner formulierte Axiom: »Die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt«[67] in seiner Umkehrung nicht nur der inneren Logik der Gotteslehre, sondern ist als Grundwahrheit des christlichen Glaubens zutiefst selbst Evangelium, frohe Botschaft für die geschundene Schöpfung, sicher aber vor allem und zunächst für uns.

---

65 Vgl. K. Rahner, Der dreifaltige Gott, a.a.O.

66 Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen 1977.

67 K. Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »De Trinitate« (*Schriften zur Theologie* 4), S. 115; Ders., Der dreifaltige Gott, a.a.O., S. 328.

Recht als menschlicher Selbstausdruck in sozial-sittlicher Verantwortung

Von Peter Inhoffen

I. Einführung

Das Verhältnis der Kirche zum Recht der menschlichen Gesellschaft soll dadurch aufgehellt werden, daß nach der theologisch-anthropologischen Verwurzelung von Recht gefragt wird. Dabei richtet sich die Aufmerksamkeit nicht zuerst auf die positiven Gesetze von Staat und Gesellschaft. Vielmehr soll grundsätzlich untersucht werden, wie sich der Mensch vor Gott und seinem Mitmenschen im Recht befindet. Wir betrachten das Menschenbild, die damit verknüpfte Würde des Menschen und die daraus erfließenden Menschenrechte, letztere jedoch nicht als Aufzählung und Beschreibung eines Kataloges einzelner solcher Menschenrechte, sondern als Grundlage für das Zusammenleben in Gesellschaft und Staat. Das Recht *in* der Kirche soll wegen des Umfanges einer angemessenen Darlegung ausgeklammert werden. Wir wollen den umgekehrten Weg einer Rechtsphilosophie gehen, deren Aufgabe es nach einem Wort von Joachim Ritter sein soll, »›die dem bestehenden positiven Recht zugrunde liegende Wirklichkeit auf das hin [auszulegen], was sie in sich als Verwirklichung menschlichen Seins ist‹«.[1] Wir wollen im Sinne einer Rechtstheologie vom Menschenbild ausgehen, wie es uns die Kirche aufgrund der Offenbarung darbietet, und uns von ihm aus auf die Ordnung positiven Rechts zubewegen.

An den Anfang stellen wir deshalb eine thesenartige Zusammenfassung der üblichen dogmatischen Lehre von den drei heilsgeschichtlichen Ständen des Menschen: 1. Der Mensch ist von Gott in ursprünglicher Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen worden[2]; 2. durch den Sündenfall hat der Mensch die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit verloren[3]; 3. Jesus Christus hat die Menschheit durch seine Erlösungstat in den Stand von Heiligkeit und Gerechtigkeit wiedereingesetzt.[4]

Zunächst ist die Bedeutung der menschlichen Eigenschaft von Gerechtigkeit als Rechtsein und -handeln vor Gott zu bestimmen. »Gerecht« ist das Adjektiv, aus dem das Substantiv »Gerechtigkeit« gebildet worden ist. In »gerecht« steckt die Bedeutung »gerichtet«, »richtig«, »gerade«, vom lateinischen *rectus*, und das ist Partizip von *regere*, deutsch »leiten«, »regieren«. Das Bedeutungsfeld von »gerecht« erlaubt es, den Stand der Gerechtigkeit vor Gott als rechte Leitung durch Gott auszulegen. Die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit läßt sich somit als von Gott dem Menschen geschenkte Rechtleitung auffassen. Im Stand ursprünglicher Heiligkeit und Gerechtigkeit wird der Mensch vermittels der gnadenhaften Verbindung von Gott recht geleitet. Er ist dadurch befähigt, aus innerem Antrieb, spontan und instinktiv als Antwort auf Gottes Gabe mit

1 Zit. n. M. Kriele, Recht und praktische Vernunft. Göttingen 1979, S. 134.

2 Vgl. J. Brinktrine, Die Lehre von der Schöpfung. Paderborn 1956, S. 282.

3 Vgl. ebd., S. 311.

4 Vgl. J. Brinktrine, Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung. Paderborn 1959, S. 233.

Gott und seinem Mitmenschen in Eintracht und Harmonie zu leben. Die so allem Handeln vorausliegende innere Übereinstimmung mit Gott und dem Mitmenschen läßt nicht zu, daß menschliches Handeln irgendeinen Schaden stiftet.

Als Nachbild des Schöpfers hat der Mensch sein Handeln zu planen und zu verantworten. Das Maß für sein Handeln ist die Vernunft. Durch sie begreift und versteht der Mensch die Schöpfung und vermag sein Handeln an den Gegebenheiten und Sachgesetzlichkeiten des Geschaffenen auszurichten. Der Wille wird durch die Vernunft angeleitet, die rechten Ziele anzusteuern und die leibseelischen Kräfte zu sammeln und daraufhin zu lenken. Von daher ist das Handeln des Menschen Ausdruck und Ausprägung der inneren Rechtleitung und des inneren Rechtseins, der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit. Innere Rechtschaffenheit und äußeres Rechttun im Einklang mit Schöpfer und Schöpfung sind eine Einheit.

Diese Sicht hat etwas Unwirkliches und Utopisches an sich. »Über das Wie eines Lebens ohne Tod sagen uns die Heilige Schrift und die kirchliche Glaubenslehre nichts. Spekulationen darüber sind unnütz. Denn ein solches paradiesisches Leben war zwar eine Verheißung, die Gottes ursprünglichen Plan und Willen für den Menschen offenbart. Der Mensch hat jedoch diese Verheißung bereits am Anfang ausgeschlagen und damit Gottes Plan zunächst vereitelt.«[5] Das Paradies hat es also nie als einen Abschnitt in der Geschichte der Menschheit gegeben.

Andererseits scheinen die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit des Menschen nach einer Entsprechung zu verlangen dergestalt, daß der Mensch in eine umfassende kosmische Harmonie eingebettet war. Es hat jedoch immer Naturkatastrophen, Seuchen, Unglücksfälle oder tödliche Gefahren gegeben. Heute neigt man dazu, das Paradies stärker von der kommenden Seligkeit zu unterscheiden. Die Glaubenstatsache der Versuchlichkeit im Paradies wird als Hinweis verstanden, daß selbst das Leben im Paradies nicht ohne Anstrengung und Mühsal gewesen wäre.[6]

II. Die jetzige Weltzeit unter dem Existenzial der Sünde

1. Zwiespältigkeit als Folge

Der Sündenfall hat den Einklang des Menschen mit Gott, mit sich selbst und mit der gesamten Schöpfung zerstört. Der Mensch hat sich aus der Verbindung mit Gott gelöst. Dadurch ist das ganze geschöpfliche Beziehungsgefüge aus dem Gleichgewicht geraten. Die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit sind verloren und mit ihnen die innere Rechtleitung und Rechtschaffenheit. Ein innerer und zugleich äußerer Zwiespalt ist eingetreten.

»Der Mensch erfährt sich, wenn er in sein Herz schaut, auch zum Bösen geneigt und verstrickt in vielfältige Übel, die nicht von seinem guten Schöpfer herkommen können. Oft weigert er sich, Gott als seinen Ursprung anzuerkennen; er durchbricht dadurch

5 Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), Katholischer Erwachsenenkatechismus. Bonn ^{2}1985, S. 130, Nr. 4.2.

6 Vgl. J. Auer, Die Welt – Gottes Schöpfung, in: Ders./J. Ratzinger (Hrsg.), Kleine Katholische Dogmatik 3. Regensburg 1975, S. 468-469; anders noch J. Brinktrine, Schöpfung, a.a.O., § 65 mit Verweis auf den Römischen Katechismus IV.13, 4.

auch die geschuldete Ausrichtung auf sein letztes Ziel, zugleich aber auch seine ganze Ordnung hinsichtlich seiner selbst wie hinsichtlich der anderen Menschen und der ganzen Schöpfung. So ist der Mensch in sich selbst zwiespältig.«[7]

Der Zwiespalt rührt daher, daß der Mensch mit sich selbst zerfallen ist. Er kann zwar den Anspruch leugnen und ihm zuwiderhandeln, der mit der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit verbunden ist, er bleibt ihm dennoch unterworfen. Die gestörte Harmonie und Ordnung lassen sich mit einem Mißklang vergleichen, mit einer Disharmonie, der eine Tendenz zur Auflösung in die Harmonie innewohnt, wie sie in den Gesetzen der klassischen Kompositionslehre niedergelegt ist.

Die Vernunft leitet den Willen nunmehr auf vielfältige Weise fehl, der Wille läßt sich von den leibseelischen Kräften, den Trieben und Instinkten überwältigen, anstatt sie für vernunftgemäße Ziele in Dienst zu nehmen. Der Wille verführt die Vernunft zu verkehrten Einsichten. Durch die Preisgabe der schöpfungsgemäßen Harmonie herrscht im Menschen eine Tendenz zu fortwährender Schädigung seiner selbst und seiner Mitgeschöpfe bis zur Zerstörung. Trotzdem bleiben das Sosein der Nachbildlichkeit im Blick auf Gott als seinen Schöpfer und das ihm vom Schöpfer verliehene Dasein erhalten.

2. Bleibender Anspruch

Dieser Bedrohung durch Selbstzerstörung steht der Anspruch auf Achtung der Würde des Menschen und der übrigen Schöpfung entgegen. »Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft.«[8] Die innere Stimme zwingt nicht; man kann sie überhören oder sich über ihre Mahnungen hinwegsetzen: »Anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt.«[9] Was hier über die religiöse Wahrheit gesagt wird, gilt in ähnlicher Weise für die sittliche Wahrheit.

3. Notwendiger Rechtsschutz

A. ABWEHRRECHTE

Da der Mensch durch Unwissenheit oder Bosheit dem zuwiderhandeln kann, was das ungeschriebene sittliche Gesetz gebietet, bedarf es nach dem Sündenfall, bedingt durch die Leibhaftigkeit des Menschen, eines adäquaten äußeren Schutzes seiner Rechtssphäre gegen schädliche Eingriffe. Der Schutz der Rechtssphäre gegen schädliche Eingriffe verkörpert sich in Abwehrrechten. Sie finden sich in den verschiedenen Freiheitsrechten, wie im Recht auf freie Persönlichkeitsentfaltung, auf körperliche Freiheit, auf Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, auf freie Meinungsäußerung, auf Versammlungs-

7 *Gaudium et spes* 13, 1-2.

8 Ebd., 16.

9 *Dignitatis humanae* 1, 3.

und Vereinigungsfreiheit, auf Freizügigkeit und Freiheit der Berufswahl.[10] Auch wenn diese Freiheitsrechte sich auf bestimmte Ziele richten, so liegt ihr Schwergewicht doch auf der Abwehr von störenden und unterdrückenden Maßnahmen, da niemandem vorgeschrieben werden soll, was er zu tun hat, sondern in erster Linie der Staat, aber aufgrund der Drittwirkung auch Institutionen oder Verbände, von einer Beeinträchtigung der Grundrechte des Einzelnen abgehalten werden sollen. Totalitäre Regime berufen sich deshalb auf den Begriff der »Freiheit zu«. Sie betonen damit einseitig die Pflichten des Einzelnen gegenüber dem Gemeinwesen. Damit wollen sie das Fehlen einer »Freiheit von« störenden und ungerechtfertigten Eingriffen bemänteln.

Die konkrete Umschreibung der Rechtssphäre erfolgt durch positive Gesetze. Darauf wird jeweils im *Grundgesetz* hingewiesen. In das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit und Freiheit der Person »darf nur auf Grund eines Gesetzes eingegriffen werden«. Die Freistellung vom Wehrdienst aus Gewissensgründen und die Heranziehung zum Wehrersatzdienst soll durch ein Bundesgesetz geregelt werden. Das Recht auf freie Meinungsäußerung wird durch die »Vorschriften der allgemeinen Gesetze« und insbesondere durch die Jugendschutzgesetze und das »Recht der persönlichen Ehre« eingeschränkt. Das Recht der Versammlung unter freiem Himmel kann gesetzlich beschränkt werden. Das gleiche gilt für das Recht der Freizügigkeit und die Freiheit der Berufswahl, für die Unverletzlichkeit der Wohnung oder für das Eigentumsrecht.[11]

B. ANSPRUCHSRECHTE

Etwas schwieriger wird der Aufweis von Rechten mit dem Charakter eines sozialen Anspruchs. Für die Abwehr von Eingriffen genügt eine negative Norm als Grenzziehung. Soziale Anspruchsrechte bedürfen einer inhaltlichen Ausformung und Gestaltung. Da die Bedürfnisse der Menschen oberhalb des Existenzminimums unbestimmt sind, lassen sich soziale Anspruchsrechte nie ein für allemal eindeutig festlegen, sondern sie variieren mit dem jeweiligen Anspruchsniveau nach Ort und Zeit. Dennoch läßt sich Einiges darüber sagen.

4. Der demokratische Gesellschaftsprozeß

Soziale Anspruchsrechte fallen in den Begriff des Allgemeinwohles als ihres inhaltsärmsten Oberbegriffes. Unter dem Gesichtspunkt der Dynamik des Gesellschaftsprozesses handelt es sich darum, ungerechtfertigte Benachteiligungen abzubauen, individuelle Lebenschancen für möglichst viele Bürger zu eröffnen und nach Tunlichkeit Rechte auf Beteiligung an der aktiven Gestaltung des Gemeinwesens in verschiedenen Bereichen einzuräumen. Voraussetzungen dafür sind eine funktionierende Infrastruktur und ein allgemein zugängliches Bildungssystem. Darüber hinaus bedarf es der Subventionierung von Bereichen, die ein gesellschaftlich notwendiges oder erwünschtes Ange-

10 Vgl. *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* (GG) 2 I und II, 4, 5, 8, 9, 11, 12 mit *Pacem in terris* 11, 12, 14, 18, 23-25 (vgl. Anm. 32); *Dignitatis humanae* 2, 1; *Gaudium et spes* 73, 2.

11 Vgl. GG 2 II Satz 2, 4 III Satz 2 mit GG 12a, 5 II, 8 II, 11 II, 12 I Satz 2, 13 II und III, 14 I Satz 2 und III Satz 2.

bot nicht kostendeckend erstellen können, ebenso wie gezielte Unterstützung an zahlreiche Einzelne geleistet werden muß, deren Einkommen aus eigener Kraft unter das Existenzminimum absinken würde, oder es ist Entlastung für Familien mit mehreren Kindern oder mit Alten und Behinderten zu gewähren.

All diese Erfordernisse werden durch menschliche Unzulänglichkeit ausgelöst und unterliegen dem Maßstab der sozialen Gerechtigkeit. Sie darf niemals schematische Gleichmacherei heißen, sondern ist für einen Spielraum des billigen Ermessens auch mit Rücksicht auf die Wahrung der Eigeninitiative und der Notwendigkeit von Leistungsanreizen offenzuhalten. Im Rückblick auf das zum Utopischen des Urstandes Gesagte ist nicht eindeutig, was hier an sozialen Nöten auf das Konto von Bosheit und Sündhaftigkeit geht. Auch im Paradies hätte es einen Bedarf an gesetzlicher Regelung und Koordinierung gegeben, so daß man die Notwendigkeit positiver Gesetze nicht ausschließlich mit dem Sündenfall begründen kann.[12]

Der moderne Gesellschaftsprozeß läßt sich nur bedingt mit der alten Trias von Gerechtigkeit einfangen, mit der *iustitia commutativa*, *distributiva* und *legalis*, zu der manche noch in neuer Zeit die *iustitia socialis* hinzufügen möchten.[13] Auf der Ebene der klassischen Tauschgerechtigkeit, also der *iustitia commutativa*, gibt es durch verschieden große Wirtschaftsmacht soziale Asymmetrien. Sie werden etwa durch das Tarifvertragsrecht oder das Recht der Allgemeinen Geschäftsbedingungen aufgefangen. Formell findet privatwirtschaftlicher Güter- und Leistungstausch statt, sachlich ist das Individuum vielfach der Unterlegene gegenüber den institutionellen Anbietern von Arbeitsplätzen, Gütern, Dienst- und Versorgungsleistungen.[14]

Die Verteilungsgerechtigkeit, die *iustitia distributiva*, kann sich nicht nur in unterschiedsloser kostenfreier Zuweisung von Gütern und Leistungen erschöpfen, sondern hat neben der Differenzierung im Blick auf die Adressaten ebensosehr auf die Bedürfnisgerechtigkeit und die Stärkung der Fähigkeit zur Selbsthilfe zu achten. Schließlich ist die Zusammenfassung der legalen Gerechtigkeit als der Summe der Pflichten der Rechtsunterworfenen gegen das Gemeinwesen mit der sozialen Gerechtigkeit mißlich, da Träger und Adressaten der Maßnahmen und Pflichten nicht eindeutig zu scheiden sind: betreffen sie den Staat, die Gesellschaft oder den Einzelnen? Den Begriff *iustitia socialis* würde man eher mit staatlicher Sozialpolitik assoziieren, während hier offenbar mehr an die Pflicht der Solidarität der Glieder des Gemeinwesens untereinander gedacht war.

Die konkrete gesetzliche Umschreibung der Rechtssphäre des Einzelnen ist nicht zeitüberhoben. Im Gesellschaftsprozeß gibt es keinen Stillstand, da stets andere Menschen auf den Plan treten mit anderen Bedürfnissen und Wünschen und da sich die technischen Möglichkeiten der Realisierung ständig ändern. Daher ist es aus der Sicht der Selbstentfaltung des Einzelnen sehr wichtig, durch wen und auf welche Weise die gesetzliche Anpassung und Abstimmung der Rechtssphären der zahllosen Individuen vorgenommen werden. Wir haben inzwischen nicht nur einen Rechtsstaat, sondern ei-

12 Vgl. O. von Nell-Breuning, Staat, in: Ders./H. Sacher, Zur christlichen Staatslehre. Freiburg ^{2}1957, Sp. 21.

13 J. Mausbach/G. Ermecke, Katholische Moraltheologie 3. Münster ^{10}1961, S. 11, 142f. rechnen sie zur *iustitia legalis* als den Untertanenpflichten.

14 Vgl. M. Kriele, Einführung in die Staatslehre. Opladen ^{3}1988, § 53: Die Korrumpierung der Marktwirtschaft durch den Besitzindividualismus.

nen Gesetzgebungsstaat. Niemand mehr vermag die Fülle der jährlich vom Parlament produzierten Gesetze und Vorschriften bis in die Details zu überschauen.

5. Rechtliche Organisation des politischen Prozesses

Somit gehört die rechtliche Organisation des politischen Prozesses in der Gesellschaft zu den wesentlichen Voraussetzungen für die Einhaltung und Wahrung von Menschenwürde und Menschenrechten. Politiker, Parlamente, Verwaltungen und Gerichte bemessen die Rechtssphäre der Bürger immer wieder neu, teilen ihnen Chancen zu oder beschneiden sie, verfügen über ihr Einkommen und Vermögen, gewähren oder versagen ihnen Versorgungsleistungen.

Zu den Aufgaben der politischen Autoritäten gehören die Aufrechterhaltung eines erträglichen Miteinanders, die Wahrung individueller und kollektiver Sicherheit nach innen und nach außen, die Korrektur von Asymmetrien, die Ermöglichung von Lebenschancen, die Kompensation für unverschuldete Beeinträchtigungen und Einbußen sowie ein Minimum an sozialer Grundsicherung.[15]

Frühere Zeiten bauten in einer Art von naivem Vertrauen darauf, daß sich im Stammeshäuptling oder im König wie selbstverständlich eine kosmisch-göttliche Harmonie und Ordnungsmacht verkörpere und inkarniere.[16] Deshalb und nicht nur aus purer Berechnung und sozialpsychologischer Raffinesse waren die Autoritätsträger mit einem göttlichen Nimbus umgeben und verklärt worden. Zur Erklärung genügt nicht die verhaltensbiologische Theorie vom Alpha-Tier. Das sich so kundgebende Einverständnis mit einer göttlich legitimierten Machtstellung des irdischen Autoritätsträgers ist mehr als eine überlebensnotwendige Gruppenfunktion und mehr als eine schlau berechnende Technik der Machterhaltung der Herrschenden.

6. Rechtssouveränität vor Volkssouveränität

Der Entzug quasi göttlicher Legitimation für irdische Autoritätsträger im Vorgang der Aufklärung hinterläßt ein Machtvakuum. Es ist im Laufe der Entwicklung der politischen Institutionen durch die Scheidung von Amt oder Funktion von der Person des Amtsinhabers oder Funktionsträgers ersetzt worden. Damit verbunden ist die Überordnung von Recht und Gesetz über die Machtausübung nach persönlicher Willkür und wohlmeinendem Gutdünken. Man spricht hier von der Herrschaft des Rechts (*rule of law*)[17] oder der Rechtssouveränität. Bei der Behandlung des Widerstandsrechts gelangt

15 *Pacem in terris* 56: »Doch können Gründe der Gerechtigkeit und Billigkeit zuweilen fordern, daß die Behörden sich um die Schwächeren sorgsamer kümmern, da diese selbst weniger in der Lage sind, ihre Rechte geltend zu machen und die ihnen zustehenden Interessen wahrzunehmen.«

16 Vgl. O. von Nell-Breuning, Monarchie, in: Ders./H. Sacher, a.a.O., Sp. 87: »In der außerchristlichen Welt wurde und wird der Monarch vielfach als Gott oder Abkömmling einer Gottheit angesehen. Da dies im Christentum nicht möglich war, suchte man ihn wenigstens in eine bevorzugte Beziehung zu Gott zu bringen. Er soll in einem ganz besonderen Sinn ›Stellvertreter Gottes‹, ›von Gottes Gnaden‹ sein.«

17 M. Kriele, Staatslehre, a.a.O., § 27: Rule of Law und Rechtsstaat (mit Kritik an der katholisch-scholastischen Naturrechtslehre, S. 110); § 31: Die Antwort: Rule of Law. E. Tuchtfeld unter-

von Nell-Breuning zur Feststellung: »Nach einer vorchristlichen, mit christlichen Anschauungen aber sehr wohl vereinbaren Auffassung käme die Souveränität ... nicht dem Herrscher, auch nicht dem Volke, sondern dem *Recht* zu: Das Recht steht über dem Herrscher, wie es über dem Volke steht; beide können das Recht nicht ändern, können nur die ohne ihr Zutun bestehende und von ihrem Willen unabhängige Rechtsordnung weiter im einzelnen ausbauen.«[18] Die neuzeitliche Lehre von der absoluten Souveränität der Staatsgewalt ist vor allem von Jean Bodin (1530-1596) ausgebildet worden und besagt, daß diese weder durch das natürliche Sittengesetz noch durch das positive Völkerrecht begrenzbar sei. Diese Auffassung hat sich in der Geschichte Europas äußerst verhängnisvoll ausgewirkt. Nach christlicher Weltanschauung gründet die Staatsgewalt in der Schöpfungsordnung und ist damit an das Sittengesetz und an die positive Rechtsordnung gebunden.[19] Von Nell-Breuning fügt seinen Überlegungen noch den ausdrücklichen Hinweis an, »der Siegeszug der Lehre von der absoluten, material verstandenen Souveränität in den altchristlichen Ländern Europas ist der schlagende Beweis, daß in der Neuzeit das Christentum nicht die beherrschende Macht des öffentlichen Lebens ist, die es im Mittelalter war oder doch zu sein schien«.[20] Er will wohl damit sagen, man dürfe die Kriegskatastrophen nicht einfach auf das Konto des Christentums oder der kirchlichen Lehre schreiben, wie immer man über die schuldhafte Verflechtung von Christen, besonders in gesellschaftlichen Führungspositionen, und von Kirchenführern in die geschichtlichen Ereignisse im Einzelfall denken mag.

7. Kirche und Demokratie

Es ist eines der größten Hemmnisse für die Rezeption und Assimilation eines demokratischen Ethos durch und auch für die Kirche selbst, daß man vielfach aus ungenügender Kenntnis der Zusammenhänge Demokratie mit Herrschaft der Mehrheit identifiziert. Wahre Demokratie ist alles andere als Tyrannei der Mehrheit. Für pragmatische Alltagsfragen mag das Mehrheitsprinzip genügen. Je mehr sich Entscheidungen dem Bereich des Grundsätzlichen nähern, desto stärker sind die Minderheiten zu berücksichtigen, denn Volkssouveränität ist ja nicht dasselbe wie Unterdrückung von Minderheiten, sondern Beteiligung des gesamten Volkes an der Lenkung des politischen Prozesses.

Wie Messner mit Worten von Kaegi darlegt, hat Rousseau als Theoretiker der modernen Volksherrschaft den Begriff der absoluten Souveränität des Monarchen bei Hobbes einfach auf das Volk übertragen. Das ist letztlich der Begriff des Jakobinertums von der Demokratie.[21] Dem ist die Auffassung von der Herrschaft des Rechts oder der Rechtssouveränität entgegenzusetzen. Deshalb rückt Messner die »*Anerkennung der*

scheidet mit von Hayek nomokratische und teleokratische Gemeinwohlauffassungen: »Die nomokratischen Auffassungen sehen das Gemeinwohl als Inbegriff allgemeiner Regeln oder Gesetze für das Zusammenleben der Menschen (›*rule of law*‹) ... Bei den teleokratischen Gemeinwohlauffassungen ist das Gemeinwohl demgegenüber durch konkrete Ziele bestimmt«, in: Wirtschaftspolitik, in: *Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaften* 9. Stuttgart 1982, S. 188 Sp. B.

18 O. von Nell-Breuning, Widerstandsrecht, in: Ders./H. Sacher, a.a.O., Sp. 155.

19 Vgl. Ders., Souveränität, in: ebd., Sp. 51f.

20 Ebd., Sp. 52.

21 Vgl. J. Messner, Das Naturrecht. Berlin ^{7}1984, S. 829.

Rechtssouveränität vor der Volkssouveränität« als des »absoluten Geltungsanspruchs des allem menschlichen Zugriff entzogenen Rechts, von dem die Natur des Menschen Zeugnis gibt«, an die erste Stelle der Korrekturen oder Einschränkungen des Prinzips radikaler Mehrheitsdemokratie. »Damit würde die Legitimität wieder in ihr Recht treten vor aller bloßen Legalität, die sich auf das Willkürrecht menschlicher Satzungen stützt. Es sind die Rechtsgrundsätze, die die unantastbare Grundlage des Lebens der politischen Gemeinschaft bilden und daher dem Mechanimus des Majoritätsprinzips entzogen bleiben müssen.«[22]

In ähnlicher Weise ist die Herrschaft des Glaubensgesetzes in der Kirche eine Analogie oder möglicherweise ein Vorbild für die Herrschaft des Rechts (*rule of law*) in der weltlichen Gesellschaft: Die Bestellung und die Vollmacht der Amtsträger in der Kirche haben sich nach dem Gesetz des Glaubens zu richten, das der Kirche durch ihren Stifter Jesus Christus unverrückbar vorgegeben ist. Dieses Glaubensgesetz der Kirche ist einer Abstimmung durch Mehrheiten auf einem Konzil entzogen. Genauso stößt die Mehrheitsmeinung in der weltlichen Gesellschaft beim Sittengesetz, das in Menschenwürde und Menschenrechten gründet, sowie bei der verfassungsmäßigen Ordnung an ihre Grenze.[23]

Die vollinhaltliche Übertragung auch eines eingeschränkten Modells der Demokratie aus dem Bereich der weltlichen Gesellschaft auf die Kirche ist nicht möglich. Zwar sind Menschenwürde und Menschenrechte grundsätzlich für jedermann erkennbar und nachvollziehbar, denn sie gehören dem Naturrecht an, und sie sollen daher gleichfalls in der Kirche gelten. Ursprung und Ziel der Kirche sind jedoch von denen der menschlichen Gesellschaft verschieden.

Staat und Gesellschaft besorgen »von Natur aus«, also ihrem Wesen gemäß das irdische Heil des Menschen. Die Kirche ist für das endzeitliche Heil des Menschen verantwortlich. Wegen der Überwindung eines theokratischen Gesellschaftsmodells durch die Scheidung von Gesellschaft und Kirche muß sich die Kirche auf das Endheil des Menschen konzentrieren und vermag das Erdenheil nur dadurch zu befördern, daß sie für Menschenwürde und Menschenrechte eintritt, ihre Durchsetzung aber den Gliedern des irdischen Gemeinwesens überläßt, die zum Teil zugleich Glieder der Kirche sind, zum Teil in anderen weltanschaulichen Zusammenhängen stehen.

Der Dienst der Kirche am Endheil vollzieht sich durch die Verkündung des Wortes und die Spendung der Sakramente kraft Amtes und ist daher substantiell menschlichem Ermessen entzogen, selbst wenn man einer theologischen Hermeneutik einen weiten Spielraum der Neuaussage und Anpassung an gewandelte geschichtlich-gesellschaftliche Gegebenheiten einräumt. Obwohl Gott niemandem die Gnade des erlösenden Glaubens verweigert, schenkt er nicht jedem Glied der Kirche die Einsicht in die quantitative Fülle des Glaubensgesetzes und die qualitative innere moralische Sicherheit der Zustimmung. Deswegen sollte sich die Besetzung der Schlüsselämter der Kirche nicht am Vorgang politischer Wahlen in der Demokratie orientieren, sondern auf dem Wege der Kooptation vor sich gehen, da eine Bejahung von Menschenwürde und Menschenrechten nicht dasselbe wie die des Glaubensgesetzes der katholischen Kirche ist.

---

22 Ebd., S. 830.

23 Vgl. GG 2 I.

8. Repräsentative kontra Versammlungs-Demokratie

Die Sicht der eingeschränkten Demokratie wird durch politische Repräsentation als Stellvertretung ergänzt. Neben der plebiszitären Komponente der Demokratie spielt die repräsentative eine gleichgewichtige Rolle. »Wenig beachtet wird, daß institutionengeschichtlich die Kirche zur repräsentativen Komponente der Demokratie viel beigetragen hat«.[24] Wenn man am modernen demokratischen Verfassungsstaat zwei Wesenselemente unterscheidet, nämlich die Versammlungsdemokratie oder die direkte Demokratie und die repräsentative Demokratie oder die indirekte Demokratie, so ist das letztere Element institutionengeschichtlich das ältere, da es aus den ständischen, repräsentativen Verfassungen der mittelalterlichen europäischen Staaten hervorgewachsen ist und das Element der direkten Demokratie erst in der Neuzeit damit verschmolzen worden ist.[25]

Schließlich haben die Auseinandersetzungen von Papst und Kaiser im Mittelalter um die Freiheit der Kirche bei der Ämterbesetzung zur Freiheit des Individuums zumindest mittelbar beigetragen, auch wenn das für viele wegen Inquisition und Hexenverfolgung paradox erscheint, denn im Investiturstreit ist dem theokratischen Anspruch des weltlichen Herrscher nach und nach die göttliche Legitimation entzogen und der Boden für die moderne Demokratie vorbereitet worden. »Zweifellos hat die mittelalterliche Kultur und ihre Durchtränkung mit kirchlichem Geiste nach der Richtung hin segensreich gewirkt, daß sie die antike Omnipotenz des Staates und ihre verderblichen Wirkungen für die sittliche und politische Freiheit von den abendländischen Völkern fernhielt. Die Superiorität des geistlichen Amtes, die Reibungen, die zwischen Papst und Kaiser stattfanden, haben die Grenzen der politischen Gewalt klar herausgestellt und das Joch des Cäsaropapismus, das auf Byzanz und Rußland lastete, vom Abendlande abgewehrt.«[26] Dabei ist zu bedenken, daß noch bis in die letzten Tage des Zarentums ein Kirchenminister die Oberhoheit über die russisch-orthodoxe Kirche ausgeübt hat[27], was durchaus eine bedingte Entsprechung im Summepiskopat des landesherrlichen Kirchenregiments bis zum Beginn der Weimarer Republik 1918 hatte. »Durch kein menschliches Gesetz können die personale Würde und die Freiheit des Menschen so wirksam geschützt werden wie durch das Evangelium Christi, das der Kirche anvertraut ist. Diese Frohbot-

24 R. Marcic, Demokratie, in: A. Klose (Hrsg.), Katholisches Soziallexikon. Innsbruck u.a. 1964, Sp. 143, mit Hinweis auf das erstmalige Auftauchen des Begriffs im heutigen Sinne bei Tertullian.

25 Vgl. P. Graf Kielmannsegg, Das Experiment der Freiheit. Zur gegenwärtigen Lage des demokratischen Verfassungsstaates. Stuttgart 1988, S. 41ff, S. 46: »Es ist die ständische Repräsentativverfassung des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit ..., als deren Fortentwicklung sich die repräsentative Demokratie bei ihrem frühesten Auftreten ganz unverkennbar darstellt ... Aber gerade weil es aus einer sehr spezifischen Tradition herauswuchs, Frucht der Geschichte, nicht der Spekulation war, gab es für das neue Gebilde der freiheitlichen Repräsentativverfassung keinen rechten Platz in der aristotelisch geprägten Staatsformenlehre. Teilhabe aller Bürger an der Politik war Demokratie, und Demokratie hieß in dieser Denktradition Versammlungsdemokratie, die Herrschaft des auf dem Marktplatz versammelten Volkes über sich selbst.«

26 J. Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner. Köln ^{5}1921, S. 314; vgl. S. 315 über die Kirche und die Kennzeichnung des landesherrlichen Kirchenregiments als »Polizeistaat« durch O. Meyer in der *Realencyclopädie für protestantische Theologie*.

27 Vgl. die Legende vom Großinquisitor in Dostojewskis *Die Brüder Karamasow*: Unter dem Deckmantel eines Angriffs auf die römisch-katholische Inquisition handelt es sich um eine Kritik an diesen Zuständen und der Person Pobjedonoscews (1827-1907) zu Lebzeiten Dostojewskis im zaristischen Rußland; vgl. O. Hoetzsch, Grundzüge der Geschichte Rußlands. Stuttgart 1949, S. 146: »Man meint, daß ihn Dostojewski in seinem Bilde des Großinquisitors dargestellt habe.«

schaft nämlich verkündet und proklamiert die Freiheit der Kinder Gottes; sie verwirft jede Art von Knechtschaft, die letztlich aus der Sünde stammt; sie respektiert sorgfältig die Würde des Gewissens und seiner freien Entscheidung ... Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert.«[28]

Trotz der verschlungenen und widersprüchlichen Wege der Geschichte der Kirche ist es dann konsequent, wenn die letzten Päpste seit Pius XII.[29] und stärker noch seit Johannes XXIII. über Paul VI. zu Johannes Paul II. Menschenrechte und Menschenwürde betonen. Alle Autorität und Machtausübung in Staat und Gesellschaft läßt sich nur vom Dienst an der Menschenwürde und den Menschenrechten her verstehen. »Die Kirche hat stets gelehrt, daß es Pflicht ist, sich für das Gemeinwohl einzusetzen, und hat dadurch auch für jeden Staat gute Bürger erzogen. Sie hat ferner immer gelehrt, daß es die grundlegende Verpflichtung der staatlichen Autorität ist, für das Gemeinwohl der Gesellschaft Sorge zu tragen; hiervon leiten sich ihre [d. staatl. Autorität] Grundrechte ab. Gerade wegen dieser Voraussetzungen, die der objektiven ethischen Ordnung angehören, können die Rechte der staatlichen Gewalt nicht anders verstanden werden als auf der Grundlage der Achtung der objektiven und unverletzlichen Menschenrechte.«[30] Im Blick auf den zeitgenössischen Totalitarismus heißt es anschließend: »Auf diese Weise berührt das Prinzip der Menschenrechte zutiefst den Bereich der sozialen Gerechtigkeit und wird zum Maßstab für ihre grundlegende Überprüfung im Leben der politischen Institutionen.«[31]

Macht gehört nicht wie im Tierreich dem, der am stärksten ist[32], auch nicht dem Skrupellosesten wie in früheren Zeiten der Geschichte, sondern dem, der bereit ist, sie als Dienst an der Würde des Menschen zu begreifen und auszuüben: »Die Ordnung jedoch, die im menschlichen Zusammenleben waltet, ist ganz geistiger Art: auf der Wahrheit aufruhend, ist sie nach den Geboten der Gerechtigkeit zu verwirklichen; sie verlangt, durch gegenseitige Liebe beseelt und zur Vollendung geführt zu werden; schließlich ist sie in ungeschmälerter Freiheit zu einer täglich menschenwürdigeren Harmonie zu gestalten.«[33]

9. Plurale statt selektive Wahrnehmung sozialer Realität

Die Wahrnehmung der sozialen Realität kann nicht mehr einem Einzelnen oder einem Rat der Weisen oder der Geheimpolizei überlassen werden. Ebensowenig vermag eine

---

28 *Gaudium et spes* 41, 2-3.

29 Vgl. O. von Nell-Breuning, Demokratie, in: Ders./H. Sacher, a.a.O., Sp. 61: »Wenn aber selbst eine so konservative Institution wie die streng hierarchisch gebaute römisch-katholische Kirche für die Demokratie eintritt (Weihnachtsansprache 1944 Papst Pius' XII.), so gibt das nicht bloß in den Kreisen der gläubigen Katholiken den demokratischen Ideen neuen Antrieb, sondern bedeutet eine Einladung an die ganze Welt, das demokratische Ideengut neu durchzudenken.«

30 *Redemptor hominis* 17.

31 Ebd.

32 *Pacem in terris* 6; vgl. hierzu die Ausgabe: Die Friedensenzyklika Papst Johannes' XXIII. Pacem in terris, besorgt von A.-F. Utz. Freiburg u.a. 1963, S. 87 Anm. 3.

33 *Pacem in terris* 37.

Gruppe allein aufgrund selektiver Wahrnehmung sozialer Realität die konkrete Gestalt und die Erfordernisse der Wahrung der Menschenwürde zu definieren: »Das Wesen des Staates als politischer Gemeinschaft besteht darin, daß die Gesellschaft, die ihn bildet, das Volk, Herr seines eigenen Geschickes ist. Dieser Sinn wird nicht verwirklicht, wo wir anstelle der Machtausübung mit moralischer Beteiligung der Gesellschaft oder des Volkes sehen, daß die Macht von einer bestimmten Gruppe allen anderen Gliedern dieser Gesellschaft aufgezwungen wird.«[34] Vielmehr ist eine Pluralität von Personen, Gruppen und Institutionen erforderlich, um das Gemeinwesen zwischen den Extremen von Erstarrung und Anarchie hindurchzusteuern.

So hat sich die Kirche auf dem Konzil auf eine Bejahung der Demokratie zubewegt, ohne sie zwar mit Namen zu nennen, wohl aber dadurch, daß sie der Sache nach als ein Postulat der menschlichen Natur bezeichnet wird.[35] »In vollem Einklang mit der menschlichen Natur steht die Entwicklung von rechtlichen und politischen Strukturen, die ohne jede Diskriminierung allen Staatsbürgern immer mehr die tatsächliche Möglichkeit gibt, frei und aktiv teilzuhaben an der rechtlichen Grundlegung ihrer politischen Gemeinschaft, an der Leitung des politischen Geschehens, an der Festlegung des Betätigungsbereichs und des Zwecks der verschiedenen Institutionen und an der Wahl der Regierenden ... Soll die verantwortungsbewußte Mitarbeit der Bürger im täglichen Leben des Staates den gewünschten Erfolg haben, so muß eine Ordnung des positiven Rechtes vorhanden sein, in der eine sinnvolle Aufteilung der Ämter und Institutionen der öffentlichen Gewalt in Verbindung mit einem wirksamen und nach allen Seiten hin unabhängigen Schutz der Rechte gegeben ist.«[36]

So haben uns die Erwägungen zum Recht als menschlichem Selbstausdruck und zur Wahrung von Menschenwürde und Menschenrechten folgerichtig zur politischen Theorie hingeführt. Ähnlich hat die Erklärung über die Religionsfreiheit einen passenden Anlaß geboten, »zugleich die Lehre der neueren Päpste über die unverletzlichen Rechte der menschlichen Person wie auch ihre Lehre von der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft weiterzuführen«.[37] Das erscheint nur dann als ungewöhnlich, wenn man von einem Vorverständnis von Recht als einem individuellen Anspruch ausgeht, ohne zugleich die Adressaten der wechselseitigen Rechtsansprüche und das durch sie gebildete Beziehungsgeflecht mitzusehen.

Ein im Sinne des Konzils recht verstandenes demokratisches Gemeinwesen hat sich nach dem Prinzip der Subsidiarität aufzubauen und zu gliedern. Zwischen dem Einzelnen und dem Staat können und sollen sich eine Vielzahl von kleineren und größeren Gruppierungen ansiedeln. Sie sollen den Staat entlasten und durch ihre Eigentätigkeit zu verhindern helfen, daß sich die zentrale Administration und Bürokratie übermäßig aufblähen und dadurch zur Lähmung des gesellschaftlichen Lebens führen: »Die Regierenden sollen sich davor hüten, den Familien, gesellschaftlichen und kulturellen Gruppen, vorstaatlichen Körperschaften und Institutionen Hindernisse in den Weg zu legen oder ihnen den ihnen zustehenden freien Wirkungskreis zu nehmen; vielmehr sollen sie

---

34 *Redemptor hominis* 17; vgl. *Pacem in terris* 65.

35 Vgl. den Kommentar zu *Gaudium et spes* von O. von Nell-Breuning, in: LThK.E 3, S. 523ff., bes. 524 Sp. B.

36 *Gaudium et spes* 75, 1 und 2; vgl. *Pacem in terris* 73-77.

37 *Dignitatis humanae* 1, 3.

diese großzügig und geregelt fördern.«[38] Für unseren Staat rechnen dazu die zahlreichen Vereine und seit einigen Jahren vermehrt auch »Rathausparteien« und Bürgerinitiativen.

10. Massen-Medien als »vierte Gewalt«

Neben der in der geschriebenen Verfassung vorgesehenen klassischen Dreiteilung der staatlichen Gewalt in Legislative, Exekutive und Judikatur haben sich die Medien gleichsam als »vierte Gewalt« etabliert. Die sachliche Berechtigung dafür liegt in der Funktion der Massenmedien, durch Information, Meinungsbildung und Kontrolle den demokratischen Prozeß zu fördern. »Für Thomas Jefferson waren ›Zeitungen ohne Regierung‹ besser als ›Regierung ohne Zeitungen‹.«[39] Das leuchtet ohne weiteres ein, wenn man an Staaten denkt, die weder eine unzensierte Berichterstattung noch freie Wahlen zu den Volksvertretungen dulden. »Damit öffentliche Meinung sich nach den ihr eigenen Entstehungsgesetzen bilden kann, muß der Gesellschaft grundsätzlich der Zugang zu den Quellen und Kanälen der Information offenstehen und die Freiheit der Meinungsäußerung gewährt sein. Meinungsfreiheit sowie das Recht, zu informieren und informiert zu werden, bedingen einander notwendig.«[40]

Über die institutionalisierten öffentlichen und privaten Medien hinaus gibt es in einer Demokratie vielfältige Möglichkeiten gedruckter unzensierter Publikationen, und Lehrer in den Schulen sowie Hochschullehrer an den Universitäten können ihre Meinungen frei äußern. Freiheit der Information[41] und der Meinungsäußerung[42] in Verbindung mit Freizügigkeit und Freiheit der Wahl von Arbeitsplatz und Beruf sind unerläßliche Voraussetzungen für eine demokratische Gesellschaft und dafür, daß sie vor Erstarrung bewahrt bleibt, so daß Lebenschancen und Lebensräume nie endgültig festgeschrieben werden, sondern einem Wandel offenstehen: »Darum müssen die Vertreter des Staates unbedingt dafür sorgen, daß dem wirtschaftlichen Fortschritt der Bürger der soziale entspricht.«[43] So kann man mit Berufung auf das Konzil sagen, daß das Recht auf Information geradezu für das Gemeinwohl notwendig ist.[44]

11. Labilität des demokratischen Ethos

So ideal die Schilderung des demokratischen Prozesses und seiner rechtlichen Rahmung und Regulierung sein mag, so sehr ist der Vollzug doch von der Gesinnung der

---

38 *Gaudium et spes* 75, 2.

39 H. von Borch, Amerika – Dekadenz und Größe. Frankfurt 1983, S. 57.

40 *Communio et progressio* 33.

41 Vgl. ebd., 44: Es ist die Rede von »Freiheit der Kommunikation« als Bedingung für das »Recht auf ausreichende Information«.

42 Ebd., 25.

43 *Pacem in terris* 64.

44 *Inter mirifica* 5; vgl. *Communio et progressio* 34.

Mitwirkenden und Träger des Geschehens abhängig.[45] »Für den Aufbau eines wirklich menschenwürdigen politischen Lebens ist nichts so wichtig wie die Pflege der inneren Einstellung auf Gerechtigkeit, Wohlwollen und Dienst am Gemeinwohl sowie die Schaffung fester Grundüberzeugungen über das wahre Wesen politischer Gemeinschaft und über das Ziel, den rechten Gebrauch und die Grenzen der öffentlichen Gewalt.«[46] Wenn die Menschenwürde nicht in ihrer transzendentalen Tiefe erfaßt wird, werden Freiheiten und Freiräume von Einzelnen und Gruppen dazu mißbraucht, sich Vorteile auf Kosten anderer zu verschaffen, die Lebenschancen anderer zu mindern oder gar wie bei Abtreibung oder Euthanasie zu verneinen. »Daraus folgt auch, daß in der menschlichen Gemeinschaft dem natürlichen Recht des einen eine Pflicht der anderen entspricht: die Pflicht nämlich, jenes Recht anzuerkennen und zu achten. Denn jedes Grundrecht des Menschen leitet seine Kraft und Autorität aus dem natürlichen Sittengesetz her; dieses verleiht jenes Recht und legt die entsprechende Pflicht auf.«[47]

Das Recht wird nicht nach Art eines Mechanismus wirksam, sondern es ist Selbstausdruck des Menschen mit dem Anspruch auf Achtung und nur unvollkommener Sanktion bei Mißachtung: Wo kein Kläger, da kein Richter! Eine Rechtsdurchsetzung wird erschwert oder unmöglich gemacht, wenn sich in der Rechtsgemeinschaft, vergleichbar einem Ölteppich auf dem Meer, ein stillschweigender Konsens der Duldung von Rechtsbeugungen oder Rechtsbrüchen ausbreitet. Ein rechtswidriger Konsens kann sich von Schattenwirtschaft und Schwarzarbeit bis zu Steuerhinterziehung und Versicherungsbetrug erstrecken, von Verzerrung der Information bis zu Rufmord, von Rücksichtslosigkeit im Straßenverkehr bis zu Tötung Ungeborener.

Bei erlittener Rechtsbeugung ist Restitution erst im Nachhinein möglich. Eine Restitution von Leben ist undenkbar, die von Gesundheit und seelischer Verwundung nur unvollkommen möglich, ein Ersatz für verlorene Zeit oder erduldete Schmerzen in Geldeswert ist zwar nicht unwillkommen, doch die überwiegende Zahl der Geschädigten wäre mit Sicherheit lieber vom Unglück verschont geblieben, hätte sie wählen können.

III. Ausblick auf ein innerweltliches Fortschrittsparadies oder auf eine ökologisch-soziale Katastrophe?

Unsere Überlegungen lassen sich nur unangemesssen nach den drei heilsgeschichtlichen Ständen der Menschheit gliedern. Den Stand des Ursprungs im Paradies hat es nie geschichtlich gegeben. Das Meiste, was wir zum Stand nach dem Sündenfall ausgeführt haben, bezieht sich auf die Geschichte von Kirche und Christentum, also auf den Stand

45 Hier sind die Erinnerungen an die Gefährdungen der Demokratie beherzigenswert, die J. Ratzinger beibringt, in: Ders., Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie. Einsiedeln 1987, S. 183-197: Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie?; vgl. bes. S. 185ff.: Die drei Wurzeln der Gefährdung der Demokratie in der Gegenwart.

46 *Gaudium et spes* 73, 5; vgl. *Communio et progressio* 48: »Da die Autorität hauptsächlich in einer geistigen Gewalt besteht, müssen die Staatslenker an das Gewissen, d.h. an die Pflicht eines jeden appellieren, sich bereitwillig für das gemeinsame Wohl aller einzusetzen.«

47 *Pacem in terris* 30; vgl. 62: »Ferner obliegt den Staatsorganen die vordringliche Pflicht, die gesellschaftlichen Rechte der Menschen derart zu Regeln und aufeinander abzustimmen, daß die einen durch die Ausübung ihrer Rechte die anderen nicht in ihren Rechten stören«; vgl. auch 65; *Dignitatis humanae* 7, 2; *Communio et progressio* 42.

der Wiedereinsetzung in Heiligkeit und Gerechtigkeit.[48] Von daher würden eigene inhaltliche Ausführungen zum Stand der Wiedereinsetzung in Heiligkeit und Gerechtigkeit vollends ins Utopische führen und haben in der Geschichte der Kirche und des Christentums immer wieder Menschen dazu verleitet. Da ist an alle eschatologischen Bewegungen zu denken, die das Kommen des Gottesreiches auf Erden entweder bloß passiv erwartet haben oder aktiv und unter Einsatz von Gewalt herbeiführen wollten, wie beispielsweise die Wiedertäufer in der Reformationszeit. Möglicherweise muß man auch manche Ausformungen von politischer Theologie, Theologie der Revolution oder Befreiungstheologie dazu rechnen, soweit der Kern ihrer Anliegen über das hinausgeht, was eine klassische Lehre von Recht und Pflicht zum aktiven Widerstand im Sinn hatte.

Die Realität des mit dem Stand der Wiedereinsetzung Gemeinten kann deshalb nicht geschichtlich im Vollsinne prägend werden, da die Aneignung der Erlösungsgnade im Leben des Einzelnen wie im Leben der Gemeinschaft der Glaubenden nur schrittweise vor sich geht, immer Stückwerk bleibt und weil die Zuwendung der Erlösungsgnade an alle Menschen guten Willens durch die Kirche als Zeichen und Werkzeug göttlichen Heiles ein Postulat des allgemeinen Heilswillens Gottes ist. Dieses Postulat ist gewiß eine Realität und keine fromme Fiktion, da wir Gott nicht etwas unterstellen, was er nicht wirklich und wahrhaftig will. Aber es ist und bleibt ein Postulat des Glaubens, dessen Effizienz nicht nachprüfbar und ebenfalls der schrittweisen und Stückwerk bleibenden Aneignung durch die unbekannten Vielen ausgeliefert ist.

Das ist der Grund, daß die Menschheitsgeschichte nach der historischen Erlösungstat Jesu Christi mehr den Visionen der Apokalypse als dem eines sich allmählich durchsetzenden innerweltlichen Fortschrittsparadieses ähnelt. Über das, was auf die Menschheit zukommt, versuchen die Geschichtsphilosophien und Gesellschaftsutopien Auskunft zu geben. Der demokratische Verfassungsstaat als Garantie für die Wahrung von Menschenwürde und Menschenrechten kann nicht besser funktionieren, als seine Träger sind, die in ihm lebenden Menschen. Ohne in Pessimismus zu verfallen, muß man aber nüchternerweise angesichts der Bevölkerungsentwicklung der Menschheit in Verbindung mit den ökologischen Grenzen der Erde und den durch sie bedingten sozialen Notständen großer Teile der Menschheit äußerst besorgt sein. Was wäre wohl ein demokratischer Verfassungsstaat wert, dessen soziale Garantien nur noch auf dem Papier stünden und dessen Institutionen durch Armee-Einheiten vor aufgebrachten notleidenen Menschenmengen geschützt werden müßten! Es könnte ja sein, daß wir die glorreiche »Erfindung« des perfekten demokratischen Verfassungsstaates just zu dem Zeitpunkt machen, als uns die öko-sozialen Notstände bereits zu überrollen beginnen.

Hier bleibt einerseits nur der glaubende Appell an die übernatürlichen Hoffnungskräfte im Menschen, andererseits das Vertrauen auf die gütige Lenkung des Schicksals der Menschheit durch Gott, da er wahrscheinlich den Hochmut und die Anmaßung derer als Ohnmacht erweisen will, die gemeint haben und immer noch meinen[49], sie könnten ohne oder gar gegen ihn das Glück und Heil der Menschheit herbeiführen.

---

48 J.G. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Hamburg [4]1978, S. 15, hätte darauf vielleicht in seiner Diktion den Epochenbegriff vom »*Stand der anhebenden Rechtfertigung*« angewendet.

49 Auch immer noch *nach* dem Beginn des unaufhaltsam scheinenden Zerfalls des Sozialismus als einer durch die Sowjetmacht gestützten Ideologie. Dieser Zerfallsprozeß hat mit der Wende zur deutschen Einheit seit dem 8. November 1989 eine unvorhergesehene Dynamik entfaltet.

INTERNATIONALE
KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA BARBARA GERL-FALKOVITZ, PETER HENRICI SJ
WALTER KASPER, KARL LEHMANN
REINHARD LÖW, HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE, CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:
MICHAEL FIGURA, EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:
MAXIMILIAN GREINER

INHALT

Pierre Chaunu: Bartholomé de Las Casas, Francisco de Vitoria und die Entdeckung Amerikas 195
Antonio García y García OFM: Die Herausforderung der Neuen Welt und die Vordenker Francisco de Vitorias 204
Guy Bedouelle OP: Der Pater der Indianer: Bartholomé de Las Casas 214
Ana Ofelia Fernandez: Der heilige Toribio Alfonso de Mogrovejo. Patron des lateinamerikanischen Episkopats 220
Isaac Vázquez Janeiro OFM: Kultur und Evangelisation. Das Werk Bernhardin de Sahagúns im Mexiko des 16. Jahrhunderts 224
José Manuel Pureza: Über das Universelle im modernen Völkerrecht 228
Eberhard Straub: Spanien und die Neue Welt 241

KRITIK UND BERICHT

Maximilian Greiner: Der Krieg – Aufsätze zur Situation unserer Welt 251
La Civiltà Cattolica: »Der Krieg ist ein Abenteuer ohne Rückkehr«. Mit einem Kommentar von Thomas Kielinger 252
Jutta Kayser: Idee und Gestalt – über den Prosastil von Annette Kolb. Hermann Kunisch zum Gedächtnis 263
Johannes Werner: Amt ohne Glanz. Das Bild des Papstes im neueren Roman . 269

GLOSSEN · STELLUNGNAHMEN

Otto B. Roegele: Bekenntnis zum Gebet. Auskünfte aus den Lebenserinnerungen von Ronald Reagan 277
Hanna-Barbara Gerl: Warum ich als Frau in der Kirche bleibe 278
In eigener Sache 285
Dirk van Nes: Folgende Behauptung 286
Hedwig Wittmer: Gedanken einer Frau zum Zölibat 286
Joseph Kardinal Ratzinger: Erwiderung 287
Hedwig Wittmer: Gewissen und Mündigkeit 288

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Pierre Chaunu, Jahrgang 1923, ist Ordinarius für Geschichte an der Pariser *Sorbonne* und lehrt an der *Fakultät für Reformierte Theologie* in Aix-en-Provence. Seit 1982 ist er u.a. auch Mitglied der *Académie des Sciences morales et politiques*, vor der er am 7. März 1989 die hier überarbeitet wiedergegebene Rede hielt; Bettina Halbe übertrug den Text auf Seite 195 aus dem Französischen.

Antonio García y Garcíy OFM, 1928 in Bretoña/Spanien geboren, trat 1945 dem Franziskaner-Orden bei; er ist heute Ordentlicher Professor für Rechtsgeschichte an der *Päpstlichen Universität Salamanca*. Den Beitrag auf Seite 204 übersetzte Stefan Bahrmann aus dem Spanischen.

Guy Bedouelle OP, in Lisieux 1940 geboren, 1965 Dominikaner, ist Professor an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Fribourg und Mitglied der Redaktion der französischen Ausgabe von *Communio*. Die Übersetzung des Beitrages auf Seite 214 besorgte Ulrike Bester.

Ana Ofelia Fernandez, Jahrgang 1937, ist Argentinierin und war mehrere Jahre Dozentin für Geschichte in Buenos Aires; sie gehörte zur Katechismuskommission der argentinischen Bischofskonferenz und arbeitet derzeit in Rom an einer Darstellung über die Anfänge der Katechese in Lateinamerika. Den Aufsatz auf Seite 220 übersetzte August Berz aus dem Spanischen.

Isaac Vázquez Janeiro OFM, 1926 in Santiago de Compostela geboren, ist Ordinarius für Kirchengeschichte an der *Päpstlichen Universität Antonianum*; August Berz besorgte die Übersetzung des Beitrages auf Seite 224.

José Manuel Pureza, Jahrgang 1958, studierte Staatsrecht an der Universität von Coimbra und lehrt heute Politologie und Ökonomie an der *Universidade Nova de Lisboa*; Sebastião Iken übertrug den Beitrag auf Seite 241 aus dem Portugiesischen.

Bei dem Dokument auf Seite 252 handelt es sich um eine von der italienischen Redaktion gezeichnete und seitens des Heiligen Stuhls autorisierte Veröffentlichung aus *La Civiltà Cattolica* 1991, Nummer 3375, S. 217-224, vom 2. Februar 1991, die Jochen Reichel aus dem Italienischen übersetzte. Thomas Kielinger, der das Dokument kommentiert, wurde 1940 in Danzig geboren und war über acht Jahre USA-Korrespondent der Tageszeitung *Die Welt*; er ist heute Chefredakteur der Wochenzeitung *Rheinischer Merkur*.

Jutta Kayser, in Berlin 1925 geboren, studierte nach dem Krieg bei Hermann Kunisch Germanistik, mit dem sie bis zu seinem Tod ein freundschaftliches Verhältnis verband; sie lebt heute als Hausfrau in Berlin.

Johannes Werner, 1947 in Rastatt geboren, studierte Kunst- und Literatursoziologie, promovierte 1976 und lehrt heute als Gymnasiallehrer.

Bartholomé de Las Casas, Francisco de Vitoria und die Entdeckung Amerikas

Von Pierre Chaunu

Gemeinsames Sich-Erinnern, etwa in einer Familie oder einer Stadt, vielleicht sogar in der *Civitas Dei*, der gesamten Christenheit, ist eine Übung, der sich der Christ jede Woche unterstellt. So haben wir in Frankreich den Ausbruch der Französischen Revolution vor 200 Jahren begangen, demnächst ist es die 500 Jahre zurückliegende Entdeckung Amerikas, die gefeiert wird. Und da sollte man nicht vergessen, auch an Bartholomé de Las Casas (1474-1566), Francisco de Vitoria (1492-1546) und die berühmte Schule der Theologenjuristen von Salamanca zu denken.

* * *

In der Geschichte der Menschheit gibt es nicht viele Ereignisse, die sich mit der Entdeckung Amerikas vergleichen lassen. Im Mittelalter hatte sich zunächst ein langsames Vordringen in die Wälder und Steppen des Nordens und Ostens vollzogen, dann ein allmähliches Eindringen in den Süden, die Küsten Afrikas entlang (1434 wurde Kap Bojador erreicht), und schließlich erkämpften kühne Seefahrer den Seeweg nach Asien; hier war entscheidend die Überwindung der Meerenge von Malakka, durch die sich in der Mitte des 16. Jahrhunderts die Verbindung nach China – das jetzt schon nicht mehr Catay hieß – enger gestaltete und schließlich auch Zipangu, später Japan, in das Gesichtsfeld rückte. All diese Entdeckungen brachten den Menschen zwar immer mehr neue Informationen, bewirkten jedoch keinen Bruch mit der Vergangenheit. Schließlich war ja Alexander der Große schon bis nach Indien vorgedrungen, und die Berichte der Goldkarawanen wurden mit denen Herodots verglichen; die Kenntnis seiner Bücher war auch in den wirresten Momenten des »finsteren Mittelalters« nicht verloren gegangen. Der eigentliche Bruch – dem auf rein wissenschaftlicher Ebene die »Multiplikatoren der Sinne« (Brille und Mikroskop) zu Anfang des 17. Jahrhunderts entsprachen –, der eigentliche Einbruch also kam erst durch Amerika.

Das Mittelmeer, wahrhaft Mutter der Menschen und Götter, hatte einen Zusammenhang und Austausch der Kulturen ermöglicht; Europa, Asien und Afrika trafen hier aufeinander – noch Ende des 16. Jahrhunderts bemängelte José de Acosta, »man habe bis heute in der neuen Welt noch kein Mittelmeer entdeckt, wie es eines in Europa, Asien und Afrika gibt«. Die Menschen aber, denen man in dem neuen Erdteil begegnete, »nackt, wie ihre Mutter sie auf die

Welt gebracht hat« (dieser Satz aus dem Tagebuch von Kolumbus wurde am 12. Oktober 1492 auf der Höhe von Guanahani geschrieben), ließen sich keiner erkennbaren Tradition zuordnen. Waren sie damit also vogelfrei, der Macht des Stärkeren ausgeliefert?

Pierre-Paul Grasse hat es gesagt: Beim Menschen gibt es – anders als bei den meisten Tierarten – keine vom Instinkt gesetzte Grenze der Aggressivität gegenüber dem Artgenossen. Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf, der Wolf für den Wolf jedoch nicht. Die Menschenrechte können daher nur aus der unter Schmerzen gewonnenen Einsicht kommen, daß gesetzlose Gewalt für alle furchtbar ist – oder aus Zeichen, die von einem ganz Anderen kommen, nämlich dem, das wir das Transzendente nennen.

In der jüdisch-christlichen Offenbarung ist der Andere der Bruder, da auch er erwähltes Geschöpf, Sohn Adams ist, in einer Filiationsfolge mit Gott. Lev 19,18 zieht daraus die Konsequenz: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.« Diese Brüderlichkeit erstreckte sich zu Anfang nur auf das Bundesvolk, aber die Propheten selbst haben gelehrt, daß die Wohltaten des Bundes ausgedehnt werden können, wenn alle Nationen als dazugehörig betrachtet werden. Für die Evangelisten gibt es daran überhaupt keinen Zweifel, auch nicht für Paulus, den Völkerapostel.

Auch in der Stadt der Antike galt die Brüderlichkeit, genauer gesagt die Freundschaft der Bürger, die sich vom *genos* auf die Stadt ausdehnte. So entstand durch die Ausbreitung Roms bis an die Grenzen der bekannten Ökumene eine Form der Mitbürgerschaft, die sich unter Caracalla auf alle freien *honestiores* des Reiches erstreckte. Es gibt also keineswegs einen gravierenden Gegensatz zwischen den verschiedenen Grundlagen unserer Kultur. Die christliche Tradition geht wohl über die römische Konzeption hinaus, aber sie paßt sich der Realität an. Sie akzeptiert jedes in sich geschlossene soziale System als Gegebenheit – auch die Sklaverei, auch den Gegensatz Stadt – Barbaren. Sie erkennt es um so leichter an, als einerseits ja Gott der Schöpfer ist, und andrerseits gilt: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt.« Sie setzt auf die Bewegung von innen. Den Herren werden Pflichten und Machtbeschränkungen auferlegt, die Barbaren werden durch die Bekehrung in das Reich hineingerufen. Jedes soziale System bringt Rechte und Pflichten mit sich, und jedes soziale System erfordert, daß diese »ungleich« sind – oder besser asymmetrisch. Das Gleichheitsprinzip der Französischen Revolution beschränkte sich darauf, die Gleichheit vor dem Gesetz, und damit in einem beschränkten Bereich, sicherstellen zu wollen.

Aber nach welchen Regeln, nach welchen Traditionen sollte Kastilien nach der Entdeckung Amerikas mit diesem völlig Unbekannten umgehen? Toleranz war kein bekannter Begriff, innerhalb der Christenheit hatten sich im 11. Jahrhundert die Beziehungen zum Judentum verschlechtert, und in Spanien, das eher im Windschatten lag, breitete sich gegen Ende des 14. Jahrhunderts starke

Intoleranz aus. Die Vertreibung der Mauren aus Granada 1492 bedeutete gar nichts, das Schlimmste sollte noch kommen, nämlich eine umfassende Aufstellung von Statuten über Reinheit der Abstammung, die 1548 von Siliceo gegen den Willen des Papstes und des Kaisers durchgesetzt wurden. Häretiker, Abtrünnige, rückfällige Ketzer a fortiori fielen nun unter die Jurisdiktion der Fürsten. Man rechtfertigte sich, es gehe hier um die Sicherheit aller – ein gefährlicher Irrtum. Er erlaubte, gewisse Verhaltensweisen, die bei den damaligen Machtverhältnissen kaum zu vermeiden waren, wenn auch nicht zu rechtfertigen, so doch zu entschuldigen. Hinzu kam die seltsame Auffassung (die kein großer Scholastiker ernstgenommen hat), die Schwarzen seien Abkommen von Noahs schamlosem Sohn Ham, der über die Blöße des Vaters gelacht hatte, als Noah vom ersten selbst gezogenen Wein betrunken war; und zudem galten sie als Einwohner Afrikas – ebenso wie die Moslems – generell als historisch Abtrünnige. Somit konnte auch gegen sie ein Kreuzzug unternommen werden.

* * *

Und die Indianer? Waren auch sie Söhne Adams? Die Matrosen des Kolumbus hatten ziemlich schnell an den Stränden der Bahamas und von San Domingo festgestellt, daß die Indianerinnen sehr wohl Töchter Evas waren. Kolumbus selbst konnte sich von Widersprüchen nicht freihalten. Einerseits staunte er: »... sie lieben ihren Nächsten ganz ungezwungen so wie sich selbst ... es wäre leicht, aus ihnen Christen zu machen«; und doch ließ er sie gewaltsam aufs Schiff bringen und als Sklaven verkaufen; voller Entsetzen schenkte Isabella ihnen dann ihre Freiheit zurück.

Die Indianer waren weit weg, und nur ein Bruchteil der Informationen über die Neue Welt gelangte nach Spanien. Eigentlich war es ja darum gegangen, die Küsten Afrikas zu erforschen und Asien zu erreichen; Amerika war eher ein »Zwischenfall«.

Zwei Länder kämpften um die neue Welt: Portugal und Kastilien. Zehnmal hat der Papst zwischen ihnen vermittelt und das letzte Mal, 1493, mit der Bulle *Inter Coetera* einen Plan zur Aufteilung der Aufgaben entworfen, der dann 1494 durch den *Vertrag von Tordesillas* zwischen den beiden Kronen genauer ausgeführt wurde. Von der Aufteilung der Aufgaben (Verkündigung des Evangeliums) bis zur Erweiterung der Rechte, die daraus abzuleiten sind, war es für die spanischen *Letrados*, unseren Legisten vergleichbar, nur ein kleiner Schritt.

Gestützt auf die Bulle, nahmen die *Escribanos* (Stadtschreiber), die die Expeditionen begleiteten, das Land im Namen des Fürsten in Besitz und verlasen das *Requerimiento*, eine sonderbare Aufforderung an die Indios, in für sie völlig unverständlicher Sprache, sich in der Wahrheit unterweisen und umgehend bekehren zu lassen. Ein erstes Umschlagen von der Erforschung zur Ausbeu-

tung würde ich für das Jahr 1495 festmachen wollen. Zumal Kolumbus fühlte sich bald bedroht: Die unglaublich großen Zugeständnisse, die der Admiral den skeptischen Ratgebern in der allgemeinen Unsicherheit abgerungen hatte, verlangten schnelle Erfolge. Also hieß es, Gold zusammenraffen und Arbeiter dazu zwingen, das Herausgepreßte in aufreibender Arbeit an den Flußufern zu verladen.

Wir wissen heute, daß bei Ankunft der Spanier mehrere Millionen Menschen allein im karibischen Archipel lebten; auf dem Festland kamen noch einmal etwa 70 bis 90 Millionen dazu – ein Sechstel der Menschheit lebte auf einem Viertel der neuentdeckten Länder. Diese blühende Bevölkerung wurde nun versklavt, zu härtester Arbeit gezwungen und dem Schock neuer, ihnen unbekannter Krankheiten ausgesetzt. Die Folgen waren furchtbar, ein Absinken der Bevölkerung von 80 auf 15 Millionen innerhalb von nur 45 Jahren. Diese Dezimierung der indianischen Bevölkerung stellte die christlichen Eroberer allerdings vor ein Gewissensproblem, mit dem jeder auf seine Art fertig werden mußte.

Wir wissen genug über die Abgründe der menschlichen Natur, um die Versuchung der Macht ermessen zu können. Als juristischen Rahmen gab es die *Encomienda* und die *Repartimientos* mit ihrer Zuteilung der Indianer als Arbeitskraft: Unter dem Vorwand, die Missionierung fördern zu wollen, wurde die indianische Gesellschaft unter eingesetzten Lehnsherren – sogenannte *Encomenderos* – eingeteilt, die von der Krone Hilfe verlangen konnten, wenn die Missionierung gefährdet schien. Diese beiden Einrichtungen genügten den Eroberern, um die Bevölkerung überall brutal zu einer Arbeit zu zwingen, durch die Millionen von Menschen starben und die das Gleichgewicht der Natur und die Ökosysteme bedrohte.

Eigentlich sind nicht diese Tatsachen an sich überraschend, sondern daß so wenig dagegen unternommen wurde – trotz des Widerstandes von allen Ebenen der Kirche. Wie sah dieser Widerstand aus?

Am letzten Adventssonntag 1511 erhob in einer strohgedeckten Kirche Santo Domingos der Dominikanerpater Antonio de Montesinos seine Stimme zu einem Schrei, dessen Echo von einem Jahrhundert zum nächsten und von einem Kontinent zum anderen gehört wurde. Was er sagte, war kurz zusammengefaßt folgendes: Wer die Menschen so behandelt, ihnen alles raubt und mit dem eigenen Verhalten das Gegenteil des Gepredigten vorführt, der trennt sich von Gott, zu seinen Füßen öffnet sich der Höllenrachen. Hinter Montesinos denke man sich den christlichen und thomistischen Radikalismus, denke man sich alle Söhne des heiligen Dominikus, dann hört man den Proteststurm, dann ahnt man, welcher Druck auf die Autoritäten ausgeübt worden sein muß, damit diese ihn zum Schweigen brächten. Aber die Radikalen ließen sich nicht zum Schweigen bringen, und so wuchs in Spanien die Gewißheit, daß das Gold der Inseln unrein sei und man es nur unter Gefahr für die Seele erwerben könne.

Der Angriff des Dominikaners hatte zwei Auswirkungen. Eine davon ist spektakulär – die Gesetze von Burgos (1512) und die von Valladolid (1513). Man sage jedoch nicht zu schnell, daß damit die Radikalen gewonnen hätten. Gewiß, die Gesetze legten fest, daß die Indianer freie Eigentümer ihrer Güter sein sollten und Untertanen des Königs, also durch die Rechtsvorschriften des Staates geschützt wie jeder andere spanische Staatsbürger; aber sie schossen zugleich über ihr Ziel hinaus, indem sie Regeln aufstellten, die sich schnell als unanwendbar erwiesen. In den eroberten Gebieten wurde die Struktur zum Mittel der Ausbeutung, die *Encomiendas* blieben bestehen, da die Länder eine Verwaltung benötigten, und unter diesem Deckmantel und dem Anspruch, die Missionierung zu fördern, blieb alles beim Alten.

Die zweite, dauerhaftere Auswirkung ist die »Bekehrung« von Bartholomé de Las Casas. Las Casas wurde 1474 in Sevilla geboren; er war Schüler in den Lateinklassen des großen Nebrija, bevor er zur Fortsetzung seiner Studien nach Salamanca ging. Als Kolumbus noch der einfache genuesische Abenteurer war, war er oft bei dieser aufrechten, großzügigen und gastfreundlichen sevillanischen Familie zu Gast. Das ist der Grund, warum der Vater von Bartholomé bei der zweiten Reise von Kolumbus dabei war und damit Las Casas, der das Andenken des Genuesen immer leidenschaftlich verteidigt hat, unsere beste Quelle für die Denkart des Entdeckers ist. Bartholomé erreichte San Domingo im Jahre 1502 und nahm mit Velázquez an der Eroberung Cubas teil. Lange Zeit nur mit den niederen Weihen versehen, besaß er – El Clerigo genannt – den niedrigen Rang eines Katecheten und konnte als solcher Oberst werden, ja *Encomendero*, Geschäftsmann und Landbesitzer, der seinen Platz in dieser Welt mit Redlichkeit ausfüllte. Marcel Bataillon malt sich aus, wie er als glücklicher Mann inmitten seiner Plantagen in Yuca dabei zusah, wie die Indianer *Conucos* häufelten und Brot aus Yamswurzeln bereiteten und wie er seine Indianer zur Arbeit im Bergwerk anstellte. Er war der erste Primiziant der Neuen Welt; an dem Tag, als das Erz aus den Minen eingeschmolzen wurde, wurde er zum Priester geweiht. Aus dem geschmolzenen Metall wurden Nachbildungen von Goldstücken gegossen, mit denen man, sich keiner Schuld bewußt, seine Priesterweihe feierte – in Andalusien fließt bei solchen Gelegenheiten der Wein. Las Casas war kein skrupulöser Mensch, aber allmählich sagte ihm sein Gewissen, wie stark die Gegensätze zwischen dem Wort Gottes und dem Verhalten der Christen waren.

Er begann nachzudenken und sein Verhalten zu ändern; schließlich sandten die Dominikaner ihn, den einfachen Priester, der ja zugleich auch Kolonist war, nach Spanien. Dort sollte er zunächst den Hofstaat Ferdinands V. überzeugen, eine heikle Aufgabe; als nächstes ging es um die Umgebung des Regenten, des »Kardinals von Spanien«, Ximénez de Cisneros; dieser war schon aufgeschlossener für seine Argumente. Schließlich wurde er, dank seines fließenden Lateins, vor das flämisch-burgundische Gefolge Karls gerufen, der

damals noch Carlos Primero genannte wurde und erst durch seine Wahl zu Karl V. ernannt werden sollte. Und dabei kam es zu dem berühmten Skandal: Von den Flamen gnädig zugelassen zu einer Ratssitzung, bei der der junge König schweigend anwesend war (denn er verstand zwar kastilisch, sprach es aber nicht), sprang Las Casas auf, als er hörte, wie Juan Rodriguez de Fonseca, Bischof von Burgos (im Rang eines Kolonialministers), die erzwungene Arbeit der *servi a natura* (ein Terminus des Aristoteles) rechtfertigte. In dem Augenblick, als man den Unverschämten herausführen wollte, gebot eine Handbewegung des jungen Königs den Wachen Einhalt. Von diesem Tag an bis zu seinem Tode konnte Las Casas auf die unerschütterliche Freundschaft des Königs, später des Kaisers bauen.

Fünfundfünzig Jahre lang sollte sein Kampf dauern. Priester, Dominikaner, später Bischof – Las Casas, der größte Historiker des 16. Jahrhunderts, war auch ein Autor von außergewöhnlicher Kraft. Aus all den Kämpfen, aus all den Polemiken ging er hervor als der am meisten gehaßte Mann seiner Zeit, auch heute noch gehaßt von denen, die ihm paradoxerweise vorwerfen, die Ehre Spaniens befleckt zu haben – er, der Spanien mehr als jeder andere seiner Zeit zur Ehre gereicht.

Las Casas war gefürchtet, weil er pragmatisch war, realistisch, nicht zu widerlegen. Die Arbeiten der Schule von Berkeley beweisen, daß er dank der monumentalen *Historia* selbst auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung nicht zu widerlegen ist. Er irrte sich nur in einer wichtigen Sache: Funktionsweise und Wirkung von Mikroben und Viren und die Immunschwäche der Indianer konnte er natürlich noch nicht verstehen; die Indianer hatten ja in der Isolierung gelebt, in ökologischen Nischen, in denen sie »gefährlich« effektiv geschützt waren.

* * *

Nur ein geübtes Auge erkennt den Unterschied zwischen der Argumentation des Las Casas und der radikaleren des Francisco de Vitoria. Es war jedoch Las Casas, der die monumentalen *Neuen Gesetze* (*Leyes Nuevas*) von 1542 erkämpft hat, die den Grundstock bildeten für die *Provisiones, Cédulas, Capítulos de Ordenanzas* von 1596 und die *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* von 1680.

Durch die *Neuen Gesetze* sollten die *Encomiendas* in einem Zeitraum von drei Generationen liquidiert (es kam dann allerdings zu Verlängerungen) und ein eigenes, von der Krone geschütztes Reich für die Indianer errichtet werden. Nur eine getrennte Entwicklung, so würden wir heute sagen, konnte es möglich machen, die Schwachen (nämlich die Indianer, die weiter nach ihrer Kultur lebten) gegen die Kraft der Starken, nämlich der Weißen, der Mestizen und der kulturell angepaßten Indianer zu schützen.

Wieder war es Las Casas, der 1550 den Angriff des Humanisten Sepúlveda zurückwies, als dieser, angestachelt durch die koloniale Lobby, gegen die *Neuen Gesetze* und damit gegen Las Casas die Autorität des Aristoteles anrief und aufgrund der angeblich minderwertigen Intelligenz, Begabung und Kultur der Indianer von *servi a natura* sprach, die natürlich immer und überall zum Gehorsam verpflichtet wären. Dadurch wurde jedoch ein aristotelischer Christ (auch solche gab es) nicht daran gehindert zuzugeben, daß die *servi a natura* ebenfalls Kinder Gottes und genau wie ihre Herren zum ewigen Leben berufen sind.

Es war auch die Autorität des Las Casas, die Philipp II. davon abhielt, dem enormen Druck nachzugeben, der sich von Amerika aus gegen den schwachen Schutzwall richtete, den die Krone aufzurichten versucht hatte – vielleicht mit starker Hand, aber zweifellos aus schmerzlich großer Entfernung.

Las Casas kannte die Realität, er hatte vor Ort die Greueltaten an diesem mißhandelten Volk gesehen, er wußte, daß es nach einer solchen Verheerung keine lebensfähige Kultur mehr geben konnte und daß es unrealistisch gewesen wäre, mit einem Federstrich das aufzugeben, was im Laufe der Zeit entstanden war. Er wußte auch, daß man die Kolonisten nur durch Gewalt vertreiben konnte, daß aber keine Regierung dabei mitmachen würde und ein Massaker unter den Christen den Heiden nicht helfen würde; daß der König, wenn er seine neuen Untertanen achtete, sie nach ihren Sitten und Gebräuchen regieren würde, soweit diese nicht dem Naturgesetz widersprachen; daß die Lösung eines spanischen Protektorates über das indianische Amerika, das von dem Amerika der Kolonisten getrennt gehalten würde, in einer Staatenkonföderation, die durch die Person des Königs zusammengehalten würde, wenn auch nicht die beste, so doch die am wenigsten schlechte Lösung war.

Man könnte meinen, daß Las Casas die Unabhängigkeit des 19. Jahrhunderts vorausgesehen hätte, da die zu Kreolen gewordenen Kolonisten – ohne das Gegengewicht der spanischen Krone – die Herren werden sollten. So durchdringend und weitreichend war der Blick dieses großen Realisten. – Wer aber mit Bewunderung sehen will, wie der Neothomismus von Salamanca die armseligen juristischen Grundlagen der *Conquista* zermalmt, der lese Francisco de Vitoria. Er, der Intellektuelle, der nie dort gewesen ist, stellt ein Idealbild auf, wie es hätte sein sollen, wenn die Spanier den von ihnen gepredigten Idealen entsprochen hätten.

Er wurde 1492 in Burgos geboren in einer zur Hälfte baskischen, zur Hälfte konvertierten jüdischen (*conversa*) Familie, die zum gehobenen Bürgertum gehörte. Hochbegabt, trat er früh in den Orden des heiligen Dominikus ein, studierte von 1509 bis 1523 in Paris und verband dort Scholastik und humanistische Kultur; 1526 gewann er die *oposiciones* – dem französischen *concours* vergleichbar – und errang dadurch den ersten Lehrstuhl in Salamanca. Neben seinen Kommentaren zur *Summa*, die ihn einem Cajetan gleichstellten, mach-

ten ihn seine juristischen Werke zu dem am meisten gehörten Theologenjuristen. In unserem Zusammenhang interessieren besonders *Die Unterweisungen über die Indianer und über das Kriegsrecht*, die uns durch die Einleitung und die Anmerkungen von Pater Maurice Barbier erschlossen worden sind. Karl V. erregte sich darüber, versuchte aber vergeblich, Vitoria zur Mäßigung zu bewegen.

Las Casas erkennt das Gegebene, das Gewordene an, Vitoria dagegen macht *tabula rasa*. »Ich widme die gesamte Abhandlung ... jenen Barabaren der Neuen Welt, die man gemeinhin Indianer nennt; vor vierzig Jahren sind sie, die vorher unsere Welt überhaupt nicht gekannt haben, unter die spanische Herrschaft geraten.« Er läßt weder die Anwendung bewährter Rezepte zu noch die Berufung auf Unkenntnis, er anerkennt nur die unvoreingenommene und scharfsinnige Untersuchung.

Vor der Entdeckung Amerikas hatten die Indianer bereits in einer geordneten Gesellschaft zusammengelebt; sie waren und blieben rechtmäßige Besitzer ihrer Güter und Herren über das eigene Leben und Handeln. Diese Macht kann ihnen nicht aberkannt werden, weder wegen ihrer Sünden noch wegen Abtrünnigkeit oder dergleichen, »weder aufgrund des Naturrechts noch aufgrund des Menschenrechtes«. Auch von Häresie kann hier ganz offensichtlich nicht die Rede sein. Die Indianer waren weder verrückt noch ihrer Sinne beraubt, sie waren nur anders. »Vor der Ankunft der Spanier hatten die Indianer sowohl das öffentliche wie das private Recht in der Hand.«

Der Angriff, dessen Opfer sie und ihre staatlichen Gemeinschaften geworden sind, ist zu verdammen. Hier von der universalen Macht des Kaisers zu reden, die eine Oberhoheit über die Staaten der Neuen Welt erlaube, ist leeres Geschwätz (ich übersetze frei), der Papst hat ausschließlich geistliche Macht, mit Ausnahme einer geringen weltlichen, um in der Welt die freie Ausübung seines Amtes als Stellvertreter sicherzustellen. Also konnte er 1493 nicht geben, was er nicht hatte, nämlich die Oberherrschaft über die neuentdeckten Länder; die Bulle überträgt lediglich eine Aufgabe, aber kein Recht.

Auch aus der Entdeckung läßt sich kein Recht herleiten, und wo bliebe die Würde der Heiden, wenn sie sich auf die erste Aufforderung hin bekehren müßten? Außerdem entschuldigt die Art, wie ihnen das Evangelium nahe gebracht wird, ihre Weigerung, es zu hören. Mit einem Wort, das einzige Argument, um das Aufrechterhalten eines Minimums an Präsenz und Macht zu entschuldigen, könnte die Verteidigung der bekehrten Indianer sein, wenn ihr Leben bedroht wäre, weil sie dem wahren Glauben anhängen.

Die Logik des Francisco de Vitoria ist noch unerbittlicher als die des Las Casas, die ja auch Feinde genug hatte. Wenn man seine Beweisführung akzeptiert, gibt es keine andere Möglichkeit als den Abzug. Allenfalls die Erhaltung einiger Stützpunkte, um bei einem Hilferuf zugunsten der bedrohten christlichen Gemeinde einschreiten zu können, wäre erlaubt. Jede Art von Mission,

die sich auf Gewalt beruft, wird verurteilt. Die Zeugen des Evangeliums haben die Pflicht, sich hinschlachten zu lassen. Das Martyrium anzunehmen, ist die höchste Form der Rechtfertigung.

Wohl keiner hat in solchem Maße wie Francisco de Vitoria dazu beigetragen, die Würde aller Menschen zu achten; er verlangt, alle Menschen zu nehmen, wie sie sind, mit ihrer Geschichte, ihren Gesetzen, ihrer Kultur. Eine Annäherung kann nur langsam, schrittweise zustande kommen; die Bekehrung ist ein Geschenk Gottes, wir sind bestenfalls die Überbringer seiner Gnade.

Was ist nun in der Praxis von diesen Worten geblieben? Anfang des 17. Jahrhunderts erfuhr der Ostindische Rat von den grausamen Umständen der Quecksilbergewinnung in den Bergwerken von Huancavelica in Peru, nach Almadén in Spanien Hauptförderer von Silber durch Amalgan; da zögerte der König nicht, seine Macht einzusetzen, um die Minen zu schließen, was einen für das Reich gefährlichen Rückgang in der Produktion des kostbaren Metalls nach sich zog. Trotz der Entfernung (eine Hin- und Rückfahrt dauerte immer noch mehr als ein Jahr, oft sogar zwei oder drei) hat das schlechte Gewissen der Hauptstadt hier Einhalt, dort Schutz geboten, die Schwachen gegen die Starken geschützt. Daß sie einer indianischen Form des christlichen Glaubens anhingen, hat die Reste der Indianer vor dem kollektiven Verzweiflungstod bewahrt.

Die Herausforderung der Neuen Welt und die Vordenker Francisco de Vitorias

Von Antonio García y García OFM

Die Entdeckung der Neuen Welt brachte bald eine Reihe von Problemen mit sich, deren Diskussion in der Gestalt des Dominikaners Francisco de Vitoria ihren Höhepunkt erreichte. Hier wollen wir uns mit seinen Vordenkern beschäftigen und dabei nach Möglichkeit in chronologischer Reihenfolge vorgehen.

Das Grundproblem bestand in der ethischen Legitimation der *Conquistas* und in der damit einhergehenden Besitznahme der *Indias*, also der von den Indios bewohnten Gebiete durch die spanische Krone. Von hier aus leiten sich weitere Probleme ab, etwa das der Kolonisierung und Evangelisierung, der angemessenen Behandlung der Indios, das der *Repartimientos* (der Zuteilung von Indios als Arbeitskräfte an spanische Siedler) und der *Encomiendas* (der von den Indios eingeforderten Tribute, die durch Arbeitsleistung entrichtet werden konnten), das der Sklaverei und anderes mehr.

Die Mißhandlung der Indios: Repartimientos und Encomiendas

Wie ich an anderer Stelle bereits ausführlich dargelegt habe[1], setzt die moderne, auch noch die allerjüngste Geschichtsschreibung den Ausgangspunkt für die Diskussion um die Ethik der *Conquista* in jener Predigt an, die der Dominikaner Fray Antonio de Montesinos am ersten Adventssonntag des Jahres 1511 auf der *Isla Española* (den heutigen Republiken Santo Domingo und Haiti) hielt und am darauffolgenden Sonntag wiederholte: »Mit welchem Fug habt ihr solch abscheuliche Kriege gegen diese Menschen geführt, die still und friedfertig in ihrer Heimat lebten?«

So steht es bei Las Casas, der in seiner mehrere Jahrzehnte später entstandenen Schrift wiedergab, was er rückblickend über die *Conquista* von Mexiko und Peru dachte. Die erste von der Krone autorisierte *Conquista* war übrigens

1 Die hier herangezogenen Quellen sowie Literaturangaben sind meinen bisherigen Arbeiten zu diesem Thema entnommen: A. García y García, La ética de la conquista en el pensamiento anterior a 1234, in: *Actas del I Simposio sobre la Etica en la conquista de America, 1492-1573.* Salamanca 1984, S. 77-104; weiterhin: Ders., El sentido de las primeras denuncias, in: *La ética en la conquista de américa (Corpus hispanorum de pace 25).* Madrid 1984, S. 67-115, und: Ders., El derecho canónico medieval y los problemas del Nuevo Mundo, in: *Rivista Internazionale di Diritto Comune* 1 (1990), S. 121-154.

die (nicht ausgeführte) von Yucatán 1518, dann die Perus 1533. Zudem darf nicht vergessen werden, daß es *Conquistas* gab, die von der Krone ausdrücklich untersagt wurden, wie es bei der Eroberung Mexikos der Fall war. Wahrscheinlich ist, daß der Bericht des Las Casas wiedergibt, wie er 1552 dachte, nicht aber das, was Fray Antonio de Montesinos 1511 tatsächlich gesagt haben dürfte. Von anderen Widersprüchlichkeiten und Paradoxien, die der Text von Las Casas aufweist, einmal abgesehen, hatten sich um 1511 genau betrachtet noch gar keine Eroberungskriege zugetragen; Montesino bezieht sich in seiner Predigt folglich nicht auf das Problem der Legitimität der *Conquistas*, sondern auf die Mißhandlung, wie sie den Indios auf der *Isla Española* durch die Spanier widerfuhr. So wenigstens verstanden es vermutlich die Zeitgenossen Montesinos'. Tatsächlich enthalten auch die *Gesetze von Burgos* nicht den geringsten Hinweis auf irgendeinen Eroberungskrieg noch auf dessen Statthaftigkeit oder Unstatthaftigkeit; vielmehr verfolgen sie allein die Mißhandlung, welche die spanischen *Encomenderos* den Indios innerhalb ihres Verwaltungssystems von *Repartimientos* und *Encomiendas* zufügten.

Die sogenannten *Gesetze von Burgos* – an ihrem Entwurf war Fray Antonio de Montesinos selbst beteiligt – wurden nach beinahe zweijähriger Beratung 1512 verabschiedet und im Folgejahr 1513 von der *Junta de Valladolid* nochmals ergänzt; sie beschäftigen sich im wesentlichen mit der sozialen und wirtschaftlichen Sicherung der Indios. Die Obrigkeit hatte jedem Spanier eine bestimmte Zahl Indios zugeteilt, deren Arbeitskraft er in Anspruch nehmen durfte, um so zugleich deren weltliche und religiöse Erziehung zu gewährleisten. Fest steht, daß die Spanier die Arbeitskraft der Indios in oft völlig überzogener Weise ausnutzten, während sie für Erziehung und andere den Indios zustehende Rechte nur wenig Interesse aufbrachten. Die *Gesetze von Burgos* aus dem Jahr 1512 verankerten nun theoretisch die Gleichheit von Indios und Spaniern. Sie sehen zwar nach wie vor die Beibehaltung von *Repartimientos* und *Encomiendas* und die damit verbundene Vormundschaft der Spanier über die Indios vor, legen aber zugleich den europäischen Siedlern die Verpflichtung auf, die Indios erziehen und evangelisieren zu lassen. Verboten wird zudem die gewaltsame Aneignung dessen, was im Besitz der Indios ist. Arbeits- und Ruhezeiten sowie die Erziehung und Evangelisierung der Indios werden festgeschrieben. Die moralische Verantwortung für die Einhaltung der Gesetze wird den missionierenden Ordensleuten übertragen. Dennoch, Mißbrauch und Gesetzesbruch zuerst der *Conquistadores*, dann der *Encomenderos* führten dazu, daß die Missionare das System vor der Krone bald als unmoralisch und ungerecht anklagten. Neben Montesinos muß hier an Fray Pedro de Córdoba, Prior jener Klostergemeinde, der auch Montesinos angehörte, und an den Franziskaner Fray Alonso de Espinar, der bei der *Junta de Valladolid* des Jahres 1513 eine maßgebliche Rolle spielte, erinnert werden.

Eine bekannte Schrift, vermutlich 1516 in Kastilien von Kardinal Jiménez de

Cisneros verfaßt, beschreibt Montesinos' Auftreten: »Ein Fray Antonio, Franziskaner, hielt eine Predigt in der Stadt Santo Domingo, in der er [der Gemeinde] sagte, sie dürfe die Indios weder besitzen noch in Dienst nehmen, und alles Gold, was sie mit ihnen gewonnen hätte, müsse sie herausgeben; und hierauf kam er an den Hof von Burgos.« Wir können also folgern, daß Montesinos gar nicht über die ethischen Probleme der Eroberungskriege sprach, sondern von der Mißhandlung der Indios, die in den *Encomiendas*, wie die *Encomenderos* sie verstanden und praktizierten, gewissermaßen institutionalisiert war.

Mit den *Gesetzen von Burgos* und auch durch die sogenannten *Neuen Gesetze* von 1542 wurde keine dauerhafte Abhilfe gegen den Mißbrauch der *Encomenderos* geschaffen; vielmehr setzte er sich in mehr oder minder großem Maße bis zum Niedergang der *Encomienda* in den amerikanischen Provinzen der spanischen Krone fort.

Die Grundlagen spanischer Herrschaft in der Neuen Welt und die Alexandrinische Schenkung

Zwischen Frühjahr und Herbst des Jahres 1493, weniger als ein Jahr nach der Entdeckung Amerikas, richtet Papst Alexander VI. an die Katholischen Könige Isabella und Ferdinand sechs Urkunden. Anders als die im Zusammenhang mit früheren Entdeckungen an Portugiesen und Spanier ergangenen Bullen überlassen diese Dokumente, versehen mit dem Datum ihrer Entsendung, der spanischen Krone all die Gebiete, die sie jenseits einer 300 Seemeilen westlich der (bereits von den Portugiesen eingenommenen) Azoren gezogenen Demarkationslinie entdecken. Als Gegenleistung für diese Konzession wird den kastilischen Monarchen die Verpflichtung auferlegt, Missionare zu entsenden, um die Eingeborenen der neuen Gebiete zu evangelisieren, wobei die Krone Entsendung und Amt der Missionare zu finanzieren hat. Den Portugiesen wurde eine solche Verpflichtung nicht auferlegt, da die von ihnen eingenommenen afrikanischen Gebiete – ihnen standen die Territorien östlich der Demarkationslinie zu – von Mohammedanern bewohnt wurden, die sich nicht zum Christentum bekehren ließen. Kraft späterer Bullen erhält die Krone für jene Gebiete noch zusätzlich das Patronatsrecht, die Anwärter auf kirchliche Pfründe zu ernennen, ferner das Recht auf Anteile am Zehnten der Kirche wie auch an der Festlegung und Änderung kirchlicher Territorialgrenzen. Damit verleiht also der Heilige Stuhl den spanischen Königen eine Reihe von Privilegien, die unmittelbar mit konkreten wirtschaftlichen Bedingungen verknüpft sind. Juristisch liegen diese Konzessionen des Heiligen Stuhls im Rahmen eines königlichen Patronats, doch hat die Krone es sich angelegen sein lassen, diese Konzession in der Praxis zu einem regelrechten königlichen Vikariat umzuwandeln, das die Ausübung kirchlicher Macht durch die weltliche Obrigkeit nach

sich zog. Der Heilige Stuhl hat dies zwar nie ausdrücklich gebilligt, sich in der Praxis aber auch nicht entschlossen widersetzt.

Die päpstliche Schenkung bringt ein weiteres, nicht minder gewichtiges Problem mit sich: Auf welche Rechtsgrundlage stützt sich der Papst bei seiner Schenkung der indianischen Gebiete, die ja weiter reichten als die damals von den Europäern gekannte Alte Welt? Mit welchem Recht konnte der Papst eine solche Schenkung von Territorien vornehmen, die weit über das Weströmische Reich hinausgingen, welches Kaiser Konstantin Papst Sylvester geschenkt hatte, wie es laut *Constitutum Constantini* heißt? Bevor man diese Fragen zu beantworten sucht, sollte man sich vor Augen halten, daß weder Alexander VI. noch irgendwer sonst in der Alten Welt die geringste Vorstellung von der Größe des Geschenkes hatte, das die sogenannten *Alexandrinischen Bullen* versprachen. Angefangen bei Christoph Columbus bis hin zu den anderen großen Gestalten dieser Zeit herrschte völlige Unkenntnis der Gebiete, die zwischen den Ostküsten Asiens und den Azoren liegen mochten, ein Raum, den man irrtümlich weit kleiner einschätzte, als er wirklich ist; darüber hinaus vermutete man dort keinen Doppelkontinent wie Amerika, sondern allenfalls ein paar Inseln oder Archipele. Von hieraus erklärt sich ja auch der Name *Indias*, mit dem man die neu entdeckten Länder bezeichnete, weil man sie als natürlichen oder unmittelbar angrenzenden Fortsatz Indiens beziehungsweise anderer östlicher Gebiete Asiens ansah, von denen man damals nur wenig wußte.

Zum besseren Verständnis des folgenden sollten wir uns die Grundzüge politischer Theorie des Mittelalters ins Gedächtnis rufen. Die mittelalterlichen Autoren waren sich darin einig, daß alle Macht von Gott ausgehe. Uneins waren sie jedoch, wem Gott seine Macht verliehen hatte: Einige verfochten die Ansicht, alle Macht gelange unmittelbar zum Papst (hierokratischer Monismus), der sie dann den Laien für die weltliche und den Geistlichen für die kirchliche Regierung übertrage. Für andere wiederum ging alle Macht unmittelbar auf den weltlichen Herrscher über (weltlicher Monismus), der sie seinerseits auf verschiedene weltliche und geistliche Sachwalter verteile.

Doch die Kanonisten als die Autoren, die am meisten zur Erarbeitung einer politischen Theorie im Mittelalter beitrugen, waren mehrheitlich keine Monisten, sondern Dualisten. Dieser Position folgend gelangt die Macht von Gott zu den Menschen auf zwei voneinander unabhängigen Wegen, nämlich über den weltlichen Herrscher *und* über den Papst, wobei sie ersterem die nötigen Befugnisse für die weltliche und letzterem die erforderliche Autorität für die geistliche Regierung erteilt.

Innerhalb der dualistischen Position waren beide Mächte, die geistliche und die weltliche, voneinander unabhängig und hatten einander wechselseitig zu ergänzen. Gemeinhin wurde eine gewisse Überlegenheit der geistlichen über die weltliche Macht eingeräumt. Aber das *punctum dolens* des Dualismus lag in der praktischen Umsetzung. Man sagte, die geistliche Macht habe dort die

Entscheidungsgewalt, wo eine *ratio peccati* bestehe, also bei Problemen, die ethische Fragen oder Werte berührten. Dies leistete einer problematischen Praxis Vorschub, die sich als mittelbare Macht der Kirche in weltlichen Angelegenheiten niederschlug. Deshalb streben zum Ausgang des Mittelalters weltliche und geistliche Gewalt zu Übereinkünften, für die die hier behandelte über die Kirchenobrigkeit in der Neuen Welt als Beispiel stehen darf, da – wie wir sahen – durch die *Alexandrinischen Bullen* die Gewalt der Kirche zum Teil in die Hand der Kastilischen Krone gelegt wurde. Zuvor hatten die kastilischen Könige bereits das Patronat über Granada, die Kanarischen Inseln und Puerto de Santa María erhalten, das zwar ungleich weniger Tragweite besaß, aber einen Präzedenzfall für die 1493 verliehene und 1508 in einem regelrechten königlichen Patronat gipfelnde Schutzherrschaft schuf.

Soweit der Hintergrund, auf dem die Frage entbrannte, ob die *Alexandrinischen Bullen* in monistischem oder dualistischem Sinne zu interpretieren seien. Das monistische Verständnis besagte, Gott habe die Weltherrschaft auf Christus übertragen, Christus sie auf Petrus und dieser sie auf seine Nachfolger, die römischen Päpste, von denen einer, Alexander VI., einen Teil des Erdkreises – die Neue Welt – den kastilischen Königen übergab. So erklärte es das sogenannte *Requerimiento*, das aus der *Junta von Valladolid* oder ihrem Umkreis hervorgegangen sein muß und bis in die dreißiger Jahre in Kraft blieb. Dem Dokument nach hätten sich die Indios den Spaniern zu unterwerfen, die im Namen des Königs von Kastilien nach Amerika gekommen waren, welcher diese Länder seinerseits vom Papst empfing, wie dieser sie vom heiligen Petrus, der heilige Petrus sie von Christus und Christus sie von Gott erhalten hatte. Falls die Indios zur Unterwerfung freiwillig nicht bereit seien, würden sie gewaltsam dazu gezwungen. Das Dokument erinnert in seinen sprachlichen Wendungen an Josuas Kampfrede vor der Einnahme Jerichos.

Nach dualistischer Anschauung konnte und sollte der Papst alles tun, was ihm notwendig schien, um seine Pflicht und sein Recht einzulösen, wie es sich aus Mt 16,15f. herleitet: »Gehet hin in alle Welt und verkündet die Heilsbotschaft allen Geschöpfen. Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden. Wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.« Folglich durfte er die Länder Ungläubiger einem christlichen Herrscher abtreten, um so deren Evangelisierung gewährleisten zu können.

Die monistische Erklärung als Grundlage der *Alexandrinischen Schenkung* und somit der spanischen Herrschaft über die Neue Welt war in den ersten zwanzig Jahren nach 1493 tonangebend. Um 1510 gewann dann die dualistische Erklärung zögernd die Oberhand, die sich mit Francisco de Vitoria bis zur völligen Ausschaltung der monistischen Position durchsetzen sollte. Der Versuch ihrer Wiederbelebung durch Solórzano Pereira in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wird jenseits der Grenzen Spaniens kaum ein Echo finden.

Die monistische Erklärung der *Alexandrinischen Bullen* bekräftigte auch in

anderer Hinsicht eine Argumentation für die Legitimität spanischer Herrschaft in Amerika. So schreibt der Dominikanerprovinzial Fray Alonso de Loaysa an die Mönche seines Ordens in der Heimat: »... diese Inseln hat Seine Hoheit *iure belli* erworben, und Seine Heiligkeit hat sie dem König zum Geschenk gemacht ...« Daraus geht nicht eindeutig hervor, ob der Papst lediglich den Kriegsrechtstitel gutheißt oder ob er eine regelrechte Schenkung – mit oder ohne Bezug auf das *ius belli* – als Rechtstitel verleiht.

Ein anderer Dominikaner, Fray Matías de Paz, der im Kolleg von San Gregorio in Valladolid Theologie lehrte, anerkannte in seinem aus Anlaß der *Junta de Valladolid* geschriebenen Traktat *De dominio Regum Hispaniae super Indos* die vermeintliche Schenkung Konstantins aus dem neunten Jahrhundert als gültig, womit er sich deutlich als Vertreter des hierokratischen Monismus auswies. Von den Autoren, die an seine Gültigkeit glaubten, wurde das *Constitutum Constantini* auf zwei Weisen verstanden: Die einen hielten dafür, Konstantin habe nichts anderes getan, als dem Papst zurückerstattet, was Petrus und seinen Nachfolgern ohnehin zustand. Andere Interpreten hingegen verbanden die *Konstantinische Schenkung* nicht mit der Frage, ob der Papst von Gottes Gnaden Herr der Welt sei oder nicht. – Tatsächlich war die Fälschung der *Konstantinischen Schenkung* 1440 durch den italienischen Humanisten Lorenzo Valla ans Licht gebracht worden, den unsere Autoren des 15. Jahrhunderts offenbar nicht gekannt haben. In diesem Zusammenhang ist allerdings interessant, daß Matías de Paz die *Konstantinische Schenkung* als Schenkung der Welt durch Christus an seine Nachfolger, die Päpste, versteht. Und er folgert daraus, daß die Ungläubigen ganz allein deshalb ihrer Hoheit oder politischen Autonomie entkleidet werden dürften, weil sie Ungläubige sind und sich nicht bekehren wollen.

Juan López de Palacios Rubios, Jurist an der Universität Salamanca und über zwanzig Jahre lang Berater der Katholischen Könige, schrieb zwischen 1512 und 1516 sein Werk *De insulis maris Oceani quas vulgus Indias appellat* (*Von den Inseln des Ozeanischen Meeres, im Volksmund Indien genannt*). Möglicherweise ist er auch Verfasser des oben erwähnten *Requerimiento*, demzufolge die Indios vor die Wahl gestellt werden sollten, ob sie sich dem König von Spanien freiwillig unterwerfen oder dazu gezwungen werden wollten. Palacios Rubios vertritt dieselben hierokratisch-monistischen Ideen wie Matías de Paz; auch für ihn geht die unmittelbare Herrschaft der Welt, insbesondere über die Länder des alten Weströmischen Reiches, von Christus auf die Päpste über und von diesen, was Amerika anlangt, kraft *Konstantinischer* und *Alexandrinischen Schenkung* auf die Krone von Kastilien.

Auch der Dominikaner, Hofprediger und Bischof von Badajoz Bernardino de Mesa behauptete, so Bartolomé de Las Casas, Legitimation der *Conquista* und der Herrschaft Spaniens in Amerika sei die Schenkung Alexanders VI. Ähnlich vertritt der Anwalt Gregorio die Ansicht, die päpstliche Schenkung

Alexanders VI. legitimiere die Krone, mit allen nötigen Mitteln, auch durch Kriege, ihre Herrschaft über Amerika auszuüben, auf die sie kraft der *Alexandrinischen Schenkung* Anrecht habe. Die gleiche Position bezog auch Martín Fernández de Enciso, Verfasser oder Mitverfasser der *Gesetze von Valladolid* von 1513, der 1516 eine Schrift vorlegte, nach der er die Legitimität der spanischen Herrschaft in Amerika kraft der päpstlichen Schenkung für gesichert hält. Gleiches findet sich in den Werken anderer Gelehrter wie etwa bei Bernardo de Mesa, Miguel de Salamanca, Barrios, Reginaldo de Morales, Vicente de Santamaría.

Besonders Fray Miguel de Salamanca gibt eine Erklärung der päpstlichen Schenkung im dualistischen Sinne und greift darin Francisco de Vitoria vor. In der Tat sei die spanische Herrschaft kraft der päpstlichen Schenkung legitim, da diese allein aus missionarischen Gründen (dualistische Erklärung) und im Einverständnis der Indios ausgeübt werde.

Es fehlt in dieser Zeit auch nicht an Theoretikern des weltlichen Monismus. Diese Autoren sprechen dem Papst jegliche Macht über die Welt ab und erklären seine Schenkung für ungültig, da ihnen zufolge einziger Gebieter der Welt (*dominus mundi* oder *dominus orbis*) der Kaiser ist, der alle Befugnisse innehat, die ihm vom römischen Recht zuerkannt wurden; hier also geht – im Gegensatz zum hierokratischen Monismus – das *ius sacrum* im *ius publicum* auf. Diese Theorie vertraten, wenn auch ohne ausdrücklichen Bezug auf Amerika oder die *Alexandrinischen Bullen*, Miguel de Ulcurrún aus Navarra und Fernando de Loaces aus Valencia, die ihre Werke 1525 publizierten.

Soweit, für die Zeit vor Vitoria, in groben Zügen die spanische Diskussion über die *Alexandrinischen Bullen* als Grundlage der spanischen Herrschaft in Amerika. Aber auch im übrigen Europa fand das Thema seinen Widerhall.

Der in Paris lehrende schottische Nominalist John Mair (Ioannes Maior) schrieb ab 1510 seine Kommentare zu den *Sentenzen* von Pedrus Lombardus, in denen er sich ausdrücklich auf Amerika bezieht. Er bestreitet grundsätzlich, daß der Papst *dominus mundi* sei und irgendein Territorium zum Inhalt einer Schenkung machen könne. Allerdings erwähnt John Mair die *Alexandrinischen Bullen* mit keinem Wort. Denn grundsätzlich heißt er die Absetzung heidnischer Herrscher durch den kastilischen König in der Neuen Welt gut mit dem Ziel, diese Länder zu evangelisieren. – John Mair darf ebenfalls als Vordenker Vitorias gelten, nicht nur weil er die spanische Herrschaft in Amerika durch einen anderen Rechtstitel legitimiert als den der *Alexandrinischen Schenkung*, sondern auch weil wenige Jahre später Francisco de Vitoria selbst in der vom Nominalismus geprägten Sphäre der Sorbonne studieren wird.

Im Umfeld des Pariser Nominalismus verficht auch Jacques Almain die Ansicht, der Papst sei kein *dominus mundi* und könne folglich auch keine Schenkung Amerikas im hierokratisch-monistischen Sinne vornehmen. Er unterscheidet sich jedoch von den bereits genannten Nominalisten insofern, als er

meint, Alexander VI. habe seine Schenkung sehr wohl im dualistischen Sinne, wie ihn schon verschiedene mittelalterliche Kanonisten vertreten hatten, machen können. Diesen Grundgedanken wird Vitoria übernehmen und mit bewunderswerter Stringenz auslegen.

Ein Autor, der wohl nicht übergangen werden darf, ist der Dominikaner Tomasso de Vio (bekannt als Cajetanus oder Gaetano, weil er Bischof von Gaeta war). Er unterscheidet Ungläubige, die Untertanen christlicher Herrscher *de iure, nicht aber de facto* sind (dies galt etwa für die ehemals christlichen Territorien, die im 16. Jahrhundert noch von Ungläubigen besetzt waren), von ungläubigen Untertanen *de iure und de facto* (also Ungläubige, die in christlichen Ländern lebten, wie etwa in Spanien oder in Sizilien) und Ungläubigen, die *weder de iure noch de facto* einem christlichen Oberhaupt unterstehen (wie es auf die amerikanischen Indios zutraf). Mit Blick auf diese Unterscheidung vertritt Cajetanus die Überlegung, man könne die erst- und zweitgenannten durch Kriege bekämpfen, nicht aber diejenigen, die in keiner Weise einem christlichem Herrscher unterstehen – was faktisch für die Indios zutraf, die der Bischof indes nicht ausdrücklich erwähnt, möglicherweise aus Vorsicht, da viele seiner Ordensbrüder in der amerikanischen Mission arbeiteten.

Die Sklaverei in Spanisch-Amerika

Das Problem der Sklaverei taucht nicht erst mit der Entdeckung Amerikas auf, sondern hat bekanntlich in der Antike Europas und anderer Völker seine Wurzeln. Lange bevor die Spanier nach Amerika gelangten, gab es auch dort schon die Sklaverei. Klar unterschieden werden muß die Versklavung der Indios vor und nach der Entdeckung Amerikas von der Versklavung Schwarzer, die aus Afrika in die Neue Welt verschleppt wurden. In unserem Zusammenhang interessiert lediglich die Versklavung der Indios, da die der Schwarzen in dem hier behandelten Zeitraum noch kaum Bedeutung hat.

Der vorspanische Sklavenhandel in Amerika nährte sich von den in Kriegen und Aufständen Besiegten oder aus Plünderungen. Auch kam es vor, daß sich ein Indio einem anderen als Sklave unterwarf. Er konnte dies tun, um ein Tribut zu entrichten, um Hunger und Entbehrung zu entkommen oder weil er sich ein bestimmtes Delikt hatte zuschulden kommen lassen. Die Abhängigkeit der Sklaven vom Herrn war dabei radikal; bei religiösen Zeremonien stand es dem Besitzer sogar frei, seine Sklaven zu opfern oder zu verspeisen, wie dies der weitverbreitete Brauch der Anthropophagie, die von einem religiösen Ritual begleitet sein konnte, vorschrieb.

Die spanische Praxis der Sklaverei unterschied sich nicht von der anderer europäischer Länder. Ein nicht unerheblicher Beuteteil, welchen die christlichen Heere bei der *Reconquista* der Iberischen Halbinsel machten, waren

maurische Kriegsgefangene, die man versklavte. Diejenigen Indios, die die Spanier in »gerechten« Kriegen besiegten, wurden ebenso als Sklaven gehalten; doch war ihre Lage insofern besser als in vorspanischer Zeit, als daß das spanische System weder Opferungen noch Anthropophagie zuließ.

Anlaß für die Versklavung der Indios gaben zum einen die Kriege, zum anderen aber auch die üblichen Spielregeln des Sklavenhandels: Auslösung (Kauf eines Sklaven aus dem Eigentum eines Indios), die Entrichtung von Tributen oder die Bestrafung von Verbrechen.

Ein königlicher Erlaß vom 20. Juni 1500 verurteilte die Versklavungen, wie Columbus sie auf den von ihm entdeckten Inseln praktizierte, und ordnete an, daß die Indios als freie Lehnsleute der kastilischen Krone zu betrachten seien. Allerdings blieb die Möglichkeit bestehen, in gerechten Kriegen besiegte Indios zu versklaven, wie das oben erwähnte *Requerimiento* bezeugt. Die Mißbräuche aber häuften sich derart, daß die Krone 1530 auch die Versklavung durch den gerechten Krieg untersagte; später ergriff sie noch weiterreichende Maßnahmen.

Die Bemühungen um Einschränkung oder gar Abschaffung der Sklaverei wurden erfolgreicher, als untersagt wurde, jenen Sklavenstatus auf Indios zu übertragen, der den Mauren gegolten hatte, da diese ja die Iberische Halbinsel widerrechtlich besetzt hatten, während die Indios nie in die Territorien der spanischen Krone eingefallen waren. Die Bereitschaft zur Abschaffung der Sklaverei in der entsprechenden spanischen Gesetzgebung wurde durch die hier behandelten spanischen Autoren des 15. Jahrhunderts, welche die Statthaftigkeit der Eroberungsfeldzüge in Abrede stellten, noch weiter bestärkt. Trotzdem kam es noch lange Zeit zu Auswüchsen, besonders durch Repressionskriege gegen aufständische und der spanischen Herrschaft feindlich gesonnene Indios.

In diese Zeit fällt die Diskussion, die mit Vitorias Arbeiten ihrem Höhepunkt entgegengehen sollte. Von den Juristen und Theologen verdienen im Zusammenhang der Sklavenfrage besonders Matías de Paz und Juan López de Palacios Rubios sowie ein nicht ganz zuverlässiger Hinweis Las Casas' auf Bischof Juan de Quevedo Erwähnung.

Matías de Paz formulierte drei Fragen: Darf der König die Indios als Sklaven regieren? Darf er sie als freie Menschen regieren? Sind diejenigen, die den Indios in der Zwischenzeit Sklavendienste abverlangten, zur Herausgabe oder zum Schadensersatz verpflichtet? – Nach Fray Matías ist dem König nicht gestattet, Ungläubige, die keine ehemals christlichen Gebiete besetzen, zu bekämpfen, wenn sie bereit sind, den christlichen Glauben anzunehmen. Sind sie dies nicht, so darf ihnen der Krieg erklärt werden, doch nur nach vorangegangener Mahnung. Die im Krieg Besiegten dürfen nicht als Sklaven gehalten werden, es sei denn, sie verweigerten dem christlichen Herrscher den Gehorsam. In jedem Fall erlangen sie, wenn ihnen nach ihrer Gefangennahme die

Taufe gespendet wird, die Freiheit zurück. Die Sklavenhalter solcher Indios müssen dann besetzte Güter herausgeben und entstandene Schäden ersetzen.

Juan López de Palacios Rubios räumte ein, daß alle Menschen von Natur her frei sind, daß aber das Völkerrecht aus verschiedenen Gründen Sklaverei legitimiert, sei es aufgrund fehlender notwendiger Eigenschaften zum Gebrauch der Freiheit (natürliches Sklaventum) oder aufgrund eines Gesetzesumstandes, also etwa der Sieg in einem gerechten Krieg (gesetzliches Sklaventum). Der Krieg der Indios gegen die Spanier war prinzipiell gerecht, da sie ja einen legitimen Anspruch auf Verteidigung ihres politischen Prinzipats wahrnahmen. Doch einmal durch das *Requerimiento* oder auf andere Weise über den Beweggrund für die Ankunft der Spanier in Kenntnis gesetzt, mußten sie sich der spanischen Herrschaft unterwerfen und die Waffen niederlegen. Falls nicht – so heißt es ja im zitierten *Requerimiento* –, würden ihnen die Spanier den Krieg erklären und sie nach ihrer Niederlage der gesetzlichen Sklaverei unterwerfen.

Wenngleich sich die Argumentation ein wenig unterscheidet, kommen Matías de Paz und Juan López de Palacios Rubios im wesentlichen zu demselben Schluß. Sie bestehen darauf, daß der christliche Herrscher die Gebiete der Indios nicht unter dem Vorwand, es handele sich um Ungläubige, erobern oder besetzen darf, so daß er verpflichtet ist, das Beschlagnahmte herauszugeben und verursachte Schäden zu ersetzen. Palacios Rubios geht noch weiter: er fordert für getaufte Indios die Freiheit. Eine politische Herrschaft macht er ihnen jedoch streitig, da diese, wie er hervorhebt, von Alexander VI. ja bereits der spanischen Krone übertragen worden sei. So verlieren nach Palacios Rubios die Indios, wenn sie sich dem König von Spanien unterwerfen, nur ihr politisches Prinzipat; widersetzen sie sich ihm hingegen, verlieren sie überdies Güter und individuelle Freiheit, auch wenn Heinrich von Seguria gemeint hatte, daß die ungläubigen Herrscher das politische Prinzipat über ihre zum Christentum bekehrten Lehnsleute behalten dürften.

Bartholomé de Las Casas bringt in seiner *Historia de las Indias* die Zusammenfassung eines lateinisch abgefaßten Traktats aus der Feder des franziskanischen Bischofs Juan de Quevedo, der die Ansicht vertritt, die Indios seien weder *servi a natura* noch durch gesetzliche Erklärung der Krone zu Sklaven zu erniedrigen. Allerdings ist für diesen Text Las Casas – wie so oft – der einzige, und wie wir im Zusammenhang mit der Predigt Montesinos sahen, nicht zuverlässige Zeuge.

Das hier Skizzierte zeigt, daß Spanien der erste und bis heute einzige Kolonialherr war, der sich entschieden um eine ethische Bewertung seiner Eroberungen bemühte. Dies verdankt sich zweifellos zu einem entscheidenden Teil der starken christlichen Reformbewegung, die Spanien damals erlebte; nicht wegzudenken aber ist zugleich der Einfluß der mächtigen theologisch-juristischen Schule von Salamanca.

Der Pater der Indianer: Bartholomé de Las Casas

Von Guy Bedouelle OP

»Pater Bartholomé, hab Dank für diesen Beistand
In den finsteren Stunden der Nacht ...
An den Grenzen des Todeskampfes,
Begründest Du Hoffnung ...«

Durch die Jahrhunderte hindurch, unbeeindruckt vom Unterschied der Weltanschauungen, hat der chilenische Dichter Pablo Neruda dem leidenschaftlichen Dominikaner Bartholomé de Las Casas seine Ehre erwiesen, dessen Stimme sich im 16. Jahrhundert gegen den Völkermord an den südamerikanischen Indianern erhob, gegen die Ausplünderungen der ersten Kolonialisierung.

Geschichte einer Bekehrung

Der erste Lebensabschnitt Las Casas' deutet noch nicht auf seine spätere Berufung hin. Geboren 1484, stammt er aus einer Familie, die von Abenteuerlust und Erfolgsstreben geprägt ist; sein Vater und seine Onkel schiffen sich mit Christoph Columbus auf dessen zweiter Reise ein, die zu der endgültigen Kolonisierung von *Hispaniola* führt, jener Insel, die sich heute Haiti und die Dominikanische Republik teilen. Er selbst wagt die große Reise, und als er im Jahre 1512 der erste Priester ist, der in der Neuen Welt seine Weihe empfängt, bleibt er nicht weniger als die anderen blind gegenüber der Verwüstung, die mit der skrupellosen Kolonisierung einhergeht.

Trotz der Vorbehalte, die gegen die zeitgenössischen Auskünfte angebracht sind, muß es doch eine gewisse Berechtigung haben, wenn man damals schätzte, daß die eingeborene Bevölkerung von *Hispaniola* sich auf über eine Million Menschen zum Zeitpunkt der spanischen Entdeckung belief. Knapp 15 000 blieben davon 1519 übrig. Bis auf wenige Ausnahmen gab es keine Massaker; man verlangte einfach eine Arbeit, die über die Kräfte einer Bevölkerung ging, die an starker Unterernährung litt. Die Mine – denn das letzte Ziel der Spanier blieb die Entdeckung und der Abbau von Edelmetallen – raffte jene hin, die man fälschlicherweise als »Indianer« bezeichnet hatte.

In Cuba, wo Bartholomé de Las Casas sich niederläßt, steht er in seinem Ruf als *Encomendero* den anderen Siedlern in nichts nach; zwar ist er Priester, aber das hindert ihn nicht im geringsten, sich den weltlichen Gütern zu verschreiben und alles daran zu setzen, ihren Besitz zu sichern. Er fragt nicht nach der Rechtmäßigkeit des Systems, denkt nicht nach über seine tiefe Unge-

rechtigkeit, über die Verkennung der Absichten und Erklärungen von Päpsten und spanischer Krone, die ja *zunächst* einmal die Evangelisation der neuen Welt vorantreiben wollten.

Eines Sonntags Ende 1511 jedoch »erhob sich eine Stimme in der Wüste«, die des Dominikaners Antonio de Montesinos, der ohne Umschweife rücksichtslos anprangert: »Ihr seid im Stande der Totsünde, und ihr werdet sterben daran durch eure Grausamkeit an einem unschuldigen Volke.« Ein Skandal. Die Siedler, im selbstgerechten Glauben, gute Christen zu sein, werden vom Sakrament der Buße ausgeschlossen, weil sie sich weigern, ihren Sklaven die Freiheit zu schenken. So erlebt es eines Tages auch Las Casas. Der Vorfall gibt ihm zu denken; wenig später widerfährt ihm in der Vision blutiger Unruhen seine »erste« Bekehrung. Mit einem Mal durchschaut Las Casas die Ungerechtigkeit einer Ordnung, deren Nutznießer er ist. Der *Encomendero* Las Casas entläßt 1514– nicht ohne befremdendes Erstaunen seiner Freunde – seine Indianer, die als Sklaven in seinen Minen arbeiteten, und kehrt mit Antonio de Montesinos nach Spanien zurück.

Von nun an wird Las Casas sein Leben in den Dienst der Indianer stellen und für sie eintreten. Er wird für ihre Sache kämpfen, er wird die spanische Regierung zur Räson rufen, er wird auch – in gewisser Hinsicht –Erfolg haben. 1515 verleiht ihm der Cardinal von Spanien, Herrscher über das Reich Kastilien, den offiziellen Titel »Protektor der Indianer«. Aber Madrid ist von der Neuen Welt so weit entfernt: 6 000 Kilometer. Eine Hin- und Rückreise dauert, bedingt durch das langsame Vorankommen der Schiffskonvois, mitunter bis zu fünfzehn Monate. Die Anordnungen der spanischen Zentralverwaltung können tote Buchstaben bleiben, solange ihre Durchsetzung in eigensüchtigen Händen liegt. Und Las Casas selbst begeht in seinem Eifer Fehler, die er bitter bereuen wird. Gerade dies aber macht ihn so menschlich, so verwundbar, auch gegenüber seinen Klägern, den zeitgenössischen wie auch den heutigen.

Seinen ersten Fehlschlag erleidet er mit einem »Reservat« im Geiste der Evangelisation, das er in Cumana, im Nordosten von Venezuela, einrichten will. Sein Ziel ist die Gründung hispano-indianischer Gemeinschaften unter der Leitung von Ordensleuten. Bauern aus Kastilien und anderen Provinzen sollen den Indianern landwirtschaftliche Techniken beibringen und mit ihnen in Frieden zusammenleben. Das Projekt erleidet Schiffbruch, ein Vertrag, erdacht, um das Gewinnsucht der neuen Einwanderer zu stillen, eine Revolte von Betrunkenen: der Idealist Las Casas zerschellt an der Realität von Geldgier und Egoismus. »Gott hat mich heimgesucht«, schreibt er, »weil ich mich mit Leuten zusammentat, die keineswegs begehrten, Seelen zu gewinnen, und die lediglich besessen waren von dem Wunsch, sich zu bereichern.«

Der zweite Fehler, den die Geschichte sich hütet zu vergessen, widerfährt ihm 1516. Im Rahmen von Reformplänen schlägt Las Casas vor, schwarze Sklaven aus Afrika einzuführen, die als Arbeitskräfte dienen sollen. Von hier aus

ist es nur ein Schritt – und dieser wird bald von einigen seiner Biographen getan –, Las Casas zum Wegbereiter des afrikanischen Sklavenhandels abzustempeln. Vielleicht hatte er sich verleiten lassen von spanischen Vorurteilen gegenüber dem Islam; er bedauerte seine unglückliche Idee und schrieb in seiner *Geschichte Indiens*: »Ich war niemals sicher, ob die Unwissenheit, in der ich mich befand in bezug auf die Art und Weise, in der die Schwarzen geknechtet wurden, mir vor dem Gericht Gottes als ausreichende Entschuldigung dienen würde.« Diese Unwissenheit und die damit verbundene Fehlhandlung haben jedenfalls ausgereicht, um ihn bis heute vom kirchlichen Verfahren der Heiligsprechung auszuschließen.

Mit diesem Scheitern, das sich durch den Irrtum des moralischen Urteils potenziert, wird es für etwa zehn Jahre ruhig um Las Casas. 1522 tritt er den Dominikanern bei und bereitet sich durch Studium und Gebet auf einen neuen Kampf vor: dies ist seine »zweite« Bekehrung. Erst nach 1530 nutzt er, mit mehr Klugheit, aber auch mit erstarktem Kampfgeist, wieder jede Gelegenheit, der Gerechtigkeit Geltung zu verschaffen. Von nun an nimmt er diese Aufgabe in jedem Augenblick wahr, mit einer Hartnäckigkeit, die sich vor allem gegen Ende seines Lebens in einen derartigen Radikalismus wandelt, daß der Historiker Menendez Pidal, der wenig Sympathie für die Titelgestalt seines Buches empfindet, ihn einer »pathologischen Leidenschaft zur Anklage« bezichtigen konnte. Zugegeben: Las Casas mag oft zu übertriebenen Vorwürfen geneigt haben; letztlich aber setzte er seine ganze Energie einzig daran, seine Gegner von einer wirkungsvollen Unterstützung jener zu überzeugen, für die er bis zuletzt Sorge trug, um für sie ein dauerhaftes Werk zu schaffen.

Das Werk der Barmherzigkeit

Zunächst hieß die Aufgabe, seine Gegner zu überzeugen. Die einfache, aber fundamentale Frage war: Sind Indianer freie Wesen? Las Casas mußte gegen die Interpretation einer obskuren Textstelle aus der *Politik* des Aristoteles antreten, die von »Sklaven von Natur aus« spricht. Kommentatoren, die durchdrungen waren von einer Renaissance des tendenziös Heidnischen, glaubten, diesen Passus auf die Indianer der Neuen Welt anwenden zu können. Ein erstes Mal hatte Las Casas vor Karl V. einen Bischof aus einer der neuen Diözesen Mittelamerikas überzeugen können. Im Jahre 1550 jedoch galt es, in öffentlichem Streitgespräch einem gefürchteten Polemiker, Juan Ginés de Sepúlveda, Domherr aus Cordoba und selbst Übersetzer des Aristoteles, entgegenzutreten. Las Casas widerlegt in einer erst vor wenigen Jahren veröffentlichten gewaltigen *Apologia* Punkt für Punkt die Argumentation seines Gegners und weist nach, daß die Indianer nicht in der von Aristoteles vorgesehenen Kategorie einzuordnen seien ...

Auf diese Weise in die Gemeinschaft menschlicher Wesen aufgenommen, mußten die Indianer geschützt werden. Mit Abhandlungen, Berichten für staatliche Institutionen, inständigem Bitten vor dem Indienrat wird Las Casas nicht müde, darauf hinzuweisen, daß die Indianer einer doppelten Gewalt ausgesetzt wurden und blieben: jener, die sie ungerechterweise bei der Eroberung unterworfen hat, aber auch der sozialen Beherrschung, die anschließend ihr Leben bestimmte. Als auf Geheiß der Dominikaner Papst Paul III. 1537 seine Bulle *Sublimis Deus* veröffentlicht, schreibt Las Casas hierzu mit seiner Schrift *De unico vocationis modo* einen umfangreichen Kommentar: *Über das einzige Mittel, das ganze Menschengeschlecht zum Glauben zu führen*. Einziges Mittel ist die Barmherzigkeit. Erinnern wir uns, daß dieser Text aus jenen Jahren stammt, in die auch die Feldzüge eines Pizarro mit seiner brutalen Eroberung des Inkareiches fallen.

1542 erhält Las Casas vom Kaiser die *Neuen Gesetze*: neue Versklavung von Indianern wird nicht mehr möglich sein, die noch gültigen Gesetze werden nach und nach außer Kraft gesetzt. Wieder einmal ist die Sklaverei abgeschafft. Obwohl Karl V. ihre Härte zu dämpfen versucht, werden die *Neuen Gesetze* von den Siedlern empört abgelehnt; der durch Staatsgewalt geschützte Las Casas zieht zunehmend ihren Haß auf sich.

Im Folgejahr wird Las Casas zum Bischof von Chiapas ernannt, einer riesigen, heute auf Mexiko und Guatemala aufgeteilten Diözese, die sich vom Atlantik bis zum Pazifik erstreckt. Dort wird Las Casas versuchen, für »seine« Indianer eine dauerhafte Lösung zu finden. Nach dem Fehlschlag von Cumana agiert Las Casas nun mit größter Umsicht. Auch wenn die Legende Ausschmückungen aufweist, die durch die jüngste Geschichtsforschung zerschlagen wurden, so bleibt Las Casas doch der Begründer einer friedlichen Evangelisation. In einigen Jahren konnte eine unruhige Gegend, das »Land des Krieges«, in ein »Land des wahren Friedens« (*Vera Paz*) verwandelt werden. Eine langsame Durchdringung ohne »Unterstützung« spanischer Einwanderer, sondern nur durch die Vermittlung bereits bekehrter Indianer, sowie ein Katechismus, der in seinem Rhythmus Eigenart und Sprache volkstümlich indianischer Klagegesänge aufgreift, führt 1545 zum Erfolg. Las Casas selbst spielte dabei im wesentlichen eine politische Rolle, während seine Mitstreiter vor Ort tätig waren. Die Arbeit von *Vera Paz* konnte ohne Waffengewalt bis in die sechziger Jahre des 16. Jahrunderts ohne größere Rückschläge weitergeführt werden.

Seine letzten Lebensjahre – Las Casas glaubte sich nützlicher in Valladolid oder im Indienrat in Madrid, in den er 1543 berufen wurde – konzentrieren sich auf das schriftstellerische Werk. 1547 verläßt er endgültig die Neue Welt und verfaßt eine große *Geschichte Indiens*, sein Lebenswerk, das erst posthum veröffentlicht wird. Nun befallen ihn letzte »Zweifel«. Selbstverständlich muß man die Sklaven befreien, sie beschützen, sie in friedlichen Gebieten aufnehmen, aber muß man nach dem blutigen Krieg von Peru nicht weitergehen? Der

Christ hat die Pflicht, den Indianern zu erstatten, was er ihnen mit Gewalt genommen hat. Eine dringende Gesetzesempfehlung Las Casas' sieht vor, der *Encomendero* solle zum Zeitpunkt seines Todes eine Rückerstattung all dessen leisten, was er ungerechterweise empfangen hat. Und so schreibt der Greis, ohne sich um einen Kompromiß, wohl auch, so muß man zugeben, um einen gewissen Realismus zu bemühen: »Der katholische König von Kastilien, unser Herscher, ist verpflichtet bei der Strafe der Verbannung, die Reiche von Peru dem Inka, Enkel des Huaina Cápac, zurückzuerstatten. Der berühmte Schatz der Inkas soll ihnen ebenfalls zurückgegeben werden.«

In ergreifender Weise liest sich die letzte uns erhaltene Schrift von Las Casas, ein Brief von 1566, adressiert an Papst Pius V. Dieses Schreiben fleht ein weiteres Mal, »daß in den neuen christlichen Gebieten die Geistlichen alles Gold, Silber und alle Edelsteine zurückerstatten, die in ihren Besitz gekommen sind, denn die nahmen sie Menschen, die unter extremer Bedürftigkeit leiden und immer noch in Not leben«. Dieser Brief blieb unvollendet. Las Casas ist in diesem letzten und vergeblichen Kampf gestorben.

Die Aktualität des Las Casas

Wie ist es möglich, daß uns die Figur Bartholomé de Las Casas', dieses Mannes des 16. Jahrhunderts, so aktuell erscheint? Wie kann möglich sein, daß er, mit einigen Ausnahmen vielleicht, von den unterschiedlichsten Stimmen im Chor der Weltanschauungen besungen wird? Warum wurde er in Lateinamerika durch so große Autoren wie Gabriela Mistral, Miguel Angel Asturias, Pablo Neruda gefeiert?

Offenbar ist ein Grund, daß Las Casas, leidenschaftlicher, auch weniger unerbittlich als etwa sein Mitbruder Vitoria, die einzige Missionstheologie entworfen hat, die nie veralten kann, die einzige auch, die in ihrer Grundlage, Vorbedingung und Durchführung für alle unwiderlegbar und akzeptabel ist.

Die Grundlage für die Evangelisation ist in einer genuin theologischen Konzeption von Freiheit zu finden. Wenn Las Casas an einer Stelle bekräftigte, er dächte sowohl an das positive Recht als auch an konkrete Situationen: »Wenn Zweifel über die Freiheit einer Person besteht, so ist zugunsten der Freiheit zu entscheiden, denn sie ist nach dem Leben für den Menschen das höchste Gut«, so handelt es sich für ihn letztlich um die Freiheit des Menschen, der von Gott nach seinem Bilde erschaffen und durch ihn erlöst wurde.

Die Bedingung, die Las Casas einführen will, ist für uns noch nachvollziehbarer: ohne zuvor Gerechtigkeit walten zu lassen, so versichert er, gibt es keine mögliche Verkündigung des Glaubens. In unmißverständlicher Formulierung betont Las Casas: »Die Indianer beginnen *den wahren Gott selbst zu verabscheuen*, denn es geschieht auf Grund oder unter dem Vorwand des Glau-

bens, daß sie von soviel Unheil zu Boden gedrückt werden, während sich die für ihre Leiden Verantwortlichen rühmen, fromme Anhänger dieses Gottes zu sein. Ein einziger Weg bleibt also der der Sanftmut und Überzeugung, der sich mit Leichtigkeit aus dem Leben Christi ablesen läßt.«

Ein weiterer Zug schließlich steht unserem heutigen Empfinden besonders nahe: Wille und Notwendigkeit des persönlichen Engagements. Sie sind der Schlüssel zum Leben Bartholomé de Las Casas, jedoch auch das letzte Zeugnis, das der Prediger ablegen oder abzulegen bereit sein muß, wenn jede Diskussion, jede Begegnung sich als unmöglich bewahrheitet. Es ist eine kühne Sprache, mit der er sich an seine Mitbrüder im Episkopat wendet. »Die Bischöfe Indiens sind durch göttliches Gebot dazu verpflichtet, vor dem Kaiser nötigenfalls mit beharrlichem Nachdruck dafür zu plädieren, die Indianer von der Unterdrückung zu befreien und in den Stand ihrer vorherigen Freiheit zurückzuversetzen – dies im Notfalle unter Einsatz ihres eigenen Lebens.«

Über diese Botschaft des Las Casas bleibt weiterhin in ihrer universalen Dimension nachzudenken. Anstatt sie sich jedoch im Rahmen neuer Ideologien aneignen zu wollen, die sich letztlich jener Gewalt bedienen, die er selbst so verachtete, muß man ihr all ihre Tiefe geben, die in der theologischen Zusammenschau der Heilsgeschichte zu finden ist. Denn Las Casas lehrt auch, daß diese Theologie weder abstrakt noch theoretisch ist, sondern versteht, die menschlichen Dramen aller Zeit widerhallen zu lassen. Schrieb er nicht 1545 dem zukünftigen König Philipp II.: »Ich glaube, daß Gott von mir erwartet, daß ich Himmel und Erde von neuem erfülle mit Geschrei, Tränen und Seufzern.«

Der heilige Toribio Alfonso de Mogrovejo

Patron des lateinamerikanischen Episkopats

Von Ana Ofelia Fernandez

»Omnium Americae latinae antistitum et synodalium
exemplar et ornamentum splendissimum ...
totius episcopatus americani luminare maius.«*

Im Lauf des 16. Jahrhunderts gedeiht in Lateinamerika die Organisation staatlicher und kirchlicher Arbeit. Die Evangelisierung hat dabei die Priorität. Die Missionare predigen, beten, beobachten, beklagen die Mißstände. Unermüdlich wirken sie zugleich als Pioniere der Inkulturation. Im zerstückelten Inka-Reich festigt sich die Herrschaft des Vizekönigreichs Peru. Doch wird es noch viele Jahre dauern, bis diese Gebiete ihren Frieden finden werden.

1541 wird die Diözese *Los Reyes* (Lima) gegründet, die bald zum Erzbistum und zum metropolitanen Haupt der neuen Provinzen erhoben wird. Ihr werden die Bistümer angeschlossen, von *León* in Nicaragua bis nach *La Imperial* in Chile: ein Teil Mittelamerikas und fast ganz Südamerika. Nach dem Tod Loaysas, des ersten Erzbischofs von Lima, präsentiert Philipp II. in Ausübung des königlichen Patronats als Kandidaten einen Tonsurierten, der die Weihen noch nicht empfangen hat: Toribio Alfonso de Mogrovejo.

1538 in Mayorga, Spanien, geboren, studierte er in Valladolid, Salamanca, Compostela und lebte einige Zeit in der Universitätswelt von Coimbra. Als Lizentiat beider Rechte hatte er vermutlich kaum ernsthafte Aspirationen auf ein kirchliches Amt. Da wird er unversehens zum Inquisitor in Granada ernannt – eine damals sehr verantwortungsvolle Aufgabe, die er zur allgemeinen Zufriedenheit bewältigt. Aus dieser Zeit stammt seine Freundschaft mit Philipp II.

1578 erhält er unverhofft ein neues Angebot: er soll das Erzbistum Lima übernehmen. Er willigt ein, und als Papst Gregor XIII. die Ernennungsurkunde ausstellt, bereitet er sich auf sein neues Amt vor und empfängt der Reihe nach die Weihen: von den niederen bis zur Bischofsweihe.

1580 reist er nach Peru. In den Hörsälen Salamancas hatte er die amerikanische Problematik, die Sorgen um den »indianischen Zweifel« und die klärenden Konzeptionen des Francisco de Vitoria und seiner Schüler kennengelernt. Doch die Gebiete Neu-Spaniens waren ihm geographisch und kulturell noch unbekannt. Auch die kirchliche Arbeit war für ihn neu. Er hatte Jurisprudenz, nicht aber Theologie oder Pastoral studiert. Er wird sich später als theologisch

* Lateinamerikanisches Plenarkonzil, in: ASS 32 (1899), S. LXXXIX und 4.

umfassend gebildet und als tatkäftiger Seelsorger erweisen. Toribio war eine geistig und moralisch hochstehende, menschlich reife und reiche Gestalt mit solider Bildung, so daß er weitsichtig und verantwortungsvoll ohne weiteres zu bestimmen vermochte, was er in seiner Amtsführung in erster Linie anstreben sollte.

Sein Amtsvorgänger hatte die Grundlagen gelegt. Toribio fiel nun die Aufgabe zu, seine riesige Erzdiözese aufzubauen und der Kirche des südlichen Kontinents im Verein mit den Suffraganbistümern die endgültige Struktur zu geben. Loaysa hatte die Dekrete des Konzils von Trient veröffentlicht, und Mogrovejo mußte sie nun in die eigenartigen Verhältnisse Amerikas einpflanzen. Schon die ersten Entschlüsse zeigen ihn als großen Planer und tatkräftigen Verwirklicher.

– Bereits drei Monate nach seiner Ankunft im August 1581 berief er auf das folgende Jahr ein Provinzialkonzil ein. Eine solche alle fünf Jahre abzuhaltende Synode war fällig.

– Es entsprach seinem pastoralen Denken, daß er sich auf diesem Konzil nicht mit der Kirche Südamerikas befassen wollte, ohne zuvor die Verhältnisse so weit wie möglich – denn die Zeit war knapp – kennenzulernen. Zu diesem Zweck besuchte er den Süden Perus; von nun an wird er sein ganzes Leben lang unablässig Täler und Gebirge der Neuen Welt durchqueren.

– Er war sich über die Tragweite des Konzils im klaren. Darum wollte er sich noch auf anderem Wege Klarheit über den Stand der Dinge verschaffen. Im Februar-März 1582 hielt er zu diesem Zweck eine Diözesansynode ab.

Auch wenn noch so viele Verpflichtungen zusammenkommen, einer jeden schenkt er sein volles Interesse. Sein rechtliches Denken und seine seelsorgerische Verantwortung sorgen bei der Bewältigung seiner Aufgaben für das nötige Gleichgewicht. Entschieden und klar tritt er übertriebenen Forderungen des Staates entgegen und setzt sich für die Freiheit der Kirche ein. Klar sieht er die Fehler des Patronatssystems, respektiert es jedoch und kann sich so in völliger Freiheit, überzeugt vom römischen Primat, seiner Möglichkeiten bedienen. Er schreckt nicht davor zurück, aus den Tälern von Trujillo beim König die Einmischung staatlicher Beamter in die vom Patronat den Bischöfen übertragene Jurisdiktion zu beklagen.

Toribio wußte den Juristen und Apostel in seiner Person zu vereinen. Im Umgang mit staatlichen Behörden wies er stets auf Recht und Gesetz hin; war jedoch der Grundsatz einmal geklärt, war er zu Konzessionen bereit, um unnötigen Konflikten vorzubeugen.

Diese Festigkeit in der Verteidigung kirchlicher Selbständigkeit hinderte ihn nicht daran, eine enge, vertrauensvolle Freundschaft mit Philipp II. zu pflegen. Immer wieder schreibt er dem König, um ihn über die Situation der Kirche in Peru auf dem laufenden zu halten, aber auch um seine Sorgen mitzuteilen. Er vertraut ihm auch an, welche Widerstände er zu ertragen habe. »Die vorliegen-

den Geschäfte waren so gewaltig, daß dazu eine bloß menschliche Geduld nicht ausreichte ... Und so bat ich Gott, unsern Herrn, viele Male, mir die Geduld zu geben, die hinreichen würde, um es aushalten zu können« (Brief vom 20. April 1583). Dieser persönliche Briefwechsel mit dem König wird ohne Unterbrechung anhalten.

Die Eigenschaft, die den heiligen Toribio für Amerika zu einem Urbild des nachtridentinischen Bischofs macht, ist seine direkte Verbindung mit dem Papst. Die Patronatspraxis hatte den direkten Verkehr mit dem Papst fast zum Erliegen gebracht; man mußte immer den Weg über den »Indienrat« gehen. Rom war auf der Hut, daß sich die von ihm zugestandenen Befugnisse nicht nachteilig auswirkten. Wenn er es für notwendig hielt, wendete sich der Erzbischof von Lima direkt an den Papst, ohne den Weg über Spanien zu nehmen – was bis dahin einzigartig war. So etwa als er die Genehmigung erhielt, die vierte Synode zu verschieben. Er wandte sich auch dann an den Papst, wenn er es für richtig erachtete, ihn über die Probleme seiner so weit entfernten Kirche zu unterrichten. »Doch siehe da, Heiliger Vater, als wir schon die überreichen Früchte so vieler Arbeiten zu ernten hofften, haben wir am Ende fast alle Hoffnungen verloren ...« (Brief vom 1. Januar 1586). Sämtliche Beschlüsse des dritten Provinzialkonzils übermittelte er direkt an den Papst, damit dieser sie sofort und nicht erst nach offizieller Übermittlung durch die Krone zur Kenntnis nehmen konnte.

Doch das, was wir heute als die »vorrangige Option« bezeichnen würden, waren für Toribio zweifellos die Indios. Seine Gemeinde lebte in Tälern und Berggegenden weit verstreut, und viele hatten manchmal keinen Priester in der Nähe, geschweige denn einen Bischof, der sie hätte firmen können. Die fünfundzwanzig Jahre seiner bischöflichen Tätigkeit waren gewissermaßen eine ständige Pastoralreise. Er lebte mit den Inkas in ihren *ayllus*, redete mit ihnen auf *quechua* und nahm unglaubliche Schwierigkeiten und Gefahren auf sich, um sie an den abgelegensten Orten aufzusuchen. »Seitdem diese Schafe mir anvertraut sind, habe ich das so gehalten; mein eigenes Wohl vergessend, war ich auf nichts anderes sosehr bedacht wie auf das ...« »Ich beschäftigte mich früh und spät mit der Firmung Eingeborener, weil sie das so nötig hatten ...« »Ketten und Fußfesseln vermochten nicht, mich an der Fortsetzung einer so heiligen Reise zu hindern; ich durchbrach alle möglichen Schwierigkeiten und nahm mir nichts anderes vor ...«

Eine seiner Pastoralreisen dauerte mehr als fünf Jahre. Während dieser Wanderschaft nutzte er die Gelegenheit, an verschiedenen Orten Diözesansynoden zu feiern – dreizehn insgesamt hat er abgehalten. Bei diesen Synoden war er immer bemüht, die Gesetzgebung möglichst zum Wohl der Indios auszurichten, doch war er auch auf seinen Klerus bedacht. Von den Priestern verlangte er – zuweilen mit Strenge – ein pflichtgetreues Leben, nahm sich ihrer aber als wahrer Vater an. Um die notwendigen Seelenhirten auszubilden, gründete

er das erste amerikanische tridentinische Seminar, dessen Leitung und Organisation er sich unter Ausschluß staatlicher Autorität vorbehielt.

Das wichtigste Werk für die Kirche Amerikas war das dritte Konzil von Lima (1582-1583). Es fällt in die Zeit, da sich die Kirche anschickte, die Tridentiner Reform einzulösen, auch wenn diese in Amerika schon vorher fruchtbare Ansätze gezeigt hatte. Die Umstände waren günstig. Eine gesunde Zahl von Bistümern gab der Kirche in »Neu-Spanien« ihr Rückgrat; die Pfarreiorganisation und die Unterweisung der Indios begannen sich zu festigen; die Ordensgemeinschaften konnten an Erfahrungen in der Evangelisierung viel beitragen; unter den Theologen, Kanonisten, Missiologen und den Kennern der einheimischen Sprachen gab es Spanier, Kreolen und Mestizen; das Konzil verfügte über eine solide Beratergruppe, die half, eine realistische Gesetzgebung für die verwickelten Verhältnisse der spanisch-einheimischen amerikanischen Welt zu schaffen.

Zu den Früchten des Konzils gehört das bewundernswerte katechetische Werk *Doctrina Cristiana* mit seinen beiden Katechismen, der *Confesionario para Curas de indios* (Beichtpastoral) und der *Sermonario* (Predigtanleitung), die beide in die *quechua-* und *aymara*-Sprache übersetzt wurden. Diese Bücher, die den Geist der Eingeborenen tief beeindruckten, bezeugen den ausgewogenen Sinn für die Inkulturation, die sich trotz aller Schwierigkeiten den Weg bahnte. Man hat mit Recht behaupten können, daß »die Bistümer Süd- und Zentralamerikas während mehr als zwei Jahrhunderten (1653-1900) von der kanonischen und pastoralen inneren Organisation her lebten, die ihnen der heilige Toribio auf dem dritten Konzil von Lima gegeben hatte«.

Nachdem er »in seiner Arbeit und Hirtensorge sosehr durchgehalten hatte, daß ihn unser Herr unterstützt zu haben scheint, da für so viele Geschäfte menschliche Kräfte nicht genügen würden« (Brief des Kirchenkapitels vom 28. April 1584), ereilte ihn auf einer seiner Reisen in der Eingeborenensiedlung von Saña der Tod. Arm unter seinen Armen, beendete der große Bischof und Katechet am Gründonnerstag des Jahres 1606 seine irdische Pilgerschaft. Er wurde 1726 heiliggesprochen; Papst Johannes Paul II. hat ihn zum Patron des lateinamerikanischen Episkopats ernannt. Sein Gedenktag ist der 23. März.

Kultur und Evangelisation

Das Werk Bernhardin de Sahagúns im Mexiko des 16. Jahrhunderts

Von Isaac Vázquez Janeiro OFM

Leben

Während die Forschung uns die Schriften Bernhardin de Sahagúns zunehmend zu erhellen vermag, bleibt sein Leben weitgehend im Dunkeln; über einige Lebensabschnitte, vor allem die ersten, spanischen Jahre, läßt sich kaum etwas mit Bestimmtheit sagen. Man nimmt an, daß er um 1500 in Sahagún in der spanischen Provinz León geboren wurde. Als Student an der Universität von Salamanca trat er – wann genau wissen wir nicht – in das nahe gelegene Franziskanerkloster ein, das zu den wichtigsten Zentren der Ordensprovinz Compostela zählte.

Zusammen mit achtzehn Ordensbrüdern schifft er sich 1529 nach Mexiko ein. Bekanntlich haben die Franziskaner dort seit den Anfängen der *Conquista* Fuß fassen können. Bereits Hernán Cortés wurde von zwei franziskanischen Kaplänen begleitet; ihr Missionswerk hat allerdings keine Spuren hinterlassen. Wichtiger ist jene Gruppe, die 1523 Mexiko erreichte und aus »den drei Flamen« bestand, mit Bruder Peter von Gent, einem Verwandten Kaiser Karls V., an der Spitze. Die Franziskaner aber, die als die eigentlichen Initiatoren der Evangelisierung Mexikos in die Geschichte eingehen sollten, sind die sogenannten »zwölf ersten Franziskaner«, die 1524 unter der Leitung von Fray Martín de Valencia an Land gingen. Schon früh konnte der Orden in »Neu-Spanien« einen erstaunlichen Wirkungskreis entfalten; bereits in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts missionierte er im Zentrum der neuen Provinzen, zwischen Guadalajara und Yucatán, Guatemala und Costa Rica.

Auf diesem Teil der Weltbühne wird nun ununterbrochen über 61 Jahre hinweg der neue Missionar, Fray Bernhardin de Sahagún, seine Arbeit tun, dessen Ankunft 1529 mit Nummer 43 amtlich registriert wird. Sein äußeres Leben gibt für umfangreichere Biographien wenig Stoff her. Es verläuft wie das jedes x-beliebigen anderen Mönches. Er übt kein höheres Amt innerhalb seines Ordens aus, allenfalls das eines Provinzrates oder andere örtliche Führungsaufgaben.

Nach einigen Jahren in der Hauptstadt, in denen er sich die Nahua-Sprachen aneignete, geht er um 1530 nach Tlalmanaco, wo er ein Kloster erbaut. Ein zweites errichtet er zu Ehren seines Patrons, des hl. Bernhard von Siena, in Xochimilco. Ab 1536 lehrt er Grammatik am berühmten Kolleg von Tlaltelolco, das eben mit dem Ziel gegründet worden ist, den Kazikensöhnen eine

höhere Bildung angedeihen zu lassen. Zwischen 1540 und 1545 widmet er sich im Tal von Puebla der Unterweisung der Landbevölkerung, was seinen Einblick in Seele und Kultur der Indios vertieft – es sind jene Jahre, in denen er die schneebedeckten Berge der Umgebung durchstreift auf der Suche nach heidnischen Tempeln und Götzenbildern, um sie zu zerstören. Schließlich kehrt er als Rektor an das Kolleg von Tlaltelolco zurück, dessen Wirtschaftsstruktur und Bildungssystem er neu organisiert. Das Jahr 1558 verbringt er in Tepepulco, von wo aus er einige kurze Reisen bis hin nach Michoacán unternimmt – und nach Teotihuacán, der Götterstadt. Danach – 1561 – arbeitet er wieder im Kolleg von Tlaltelolco. Ein letztes Mal verläßt er seine neue Heimat vier Jahre später und wirkt bis 1570 im mexikanischen San Francisco, kehrt dann aber wieder zurück nach Tlaltelolco und verläßt es diesmal erst wieder 1590, als man ihn ins Hospital von San Francisco bringen muß, wo er wenige Tage später stirbt, einigen Quellen zufolge am 5. Februar, nach anderen am 28. Oktober, was wahrscheinlicher sein dürfte. Wie der Historiker J. Mendieta berichtet, nahmen an seiner Beerdigung »viele Leute« teil, auch »die Angehörigen seines Kollegiums mit Schärpen zum Zeichen der Trauer über seinen Tod«.

Fray Bernhardin war offensichtlich von robuster Verfassung, sonst hätte er nicht bis in die letzten Tage seines langen Lebens bei klarem Verstand arbeiten können. Als Ordensmann mußte er gegen sich selber streng sein und seine Pflicht erfüllen; charakterfest und im Geiste des Gehorsams ertrug er die Opposition, die sich in den letzten Jahren seines Lebens gegen seine *Historia* erhob.

Werk

Wie andere große Geister lebt Bernhardin in seinem Werk: seine Bibliographie ist seine Biographie. Man kann seine Missionstätigkeit nicht recht würdigen, wenn man nicht sein Werk kennt und wertzuschätzen weiß. Er hinterließ eine ganze Reihe von Schriften, von denen allerdings nur eine einzige zu seinen Lebzeiten veröffentlicht wurde; andere erschienen erst in neuerer Zeit, wieder andere blieben unveröffentlicht oder müssen als verschollen angesehen werden. Im folgenden gilt unser Augenmerk der *Historia general de las cosas de la Nueva España*, dem unzweifelhaft zentralen Werk Bernhardins, daß bis heute als Hauptquelle für die ganze alte Aztekenkultur (vor Cortés) gelten muß. Der Autor hat alles, was sich auf die Umstände der Entstehung und Ausarbeitung seines Werks bezieht, verschiedenerorts angemerkt.

Bernhardin nahm das Werk um 1560 im Kloster von Tepepulco in Angriff. Er formulierte zunächst ein Konzept, einen Fragebogen mit vier, jeweils weiter untergliederten Kapiteln: 1. Gottheiten; 2. Himmel und Hölle; 3. Herr-

schaft; 4. Lebensumstände. Er versammelte dann eine Equipe von Mitarbeitern, allesamt Indios, die er in zwei Gruppen unterteilte: ältere und alte Indios, die ihm als Informanten dienten, und junge, bereits lateinisch gebildete Sekretäre. Von den Alten erhielt er mündliche Antwort auf seine Fragebögen, bat sie dann, das Erzählte »bildlich« darzustellen, und ließ zuletzt von seinen jungen Mitarbeitern in perfektem Aztekisch die »Anmerkungen« oder den Lehrgehalt niederschreiben.

Diese Zusammenstellung bildet die erste Redaktion oder das, was viele als *Primeros Memoriales* der *Historia* bezeichnen. Ende 1561, als Bernhardin nach Tlaltelolco versetzt wurde, wobei er, wie er sagt, »alle seine Schriften mitführte«, unterzog er mit seiner Redaktionsmannschaft das gesamte Material einer kritischen Prüfung und fügte weitere, neue Informationen hinzu. Nach dem gleichen Prinzip verfuhr er von 1565 an im mexikanischen San Francisco. Auf diese Weise setzte der Forscher aus León, seiner Zeit vorauseilend, das Prinzip jeder empirischen oder geschichtlichen Forschung in die Tat um: Ergebnisse zu vergleichen und zu überprüfen.

Dank der Ergänzungen und Korrekturen bildet die letzte Fassung – die sogenannten *Segundos Memoriales* – nicht nur eine bereinigte kritische Revision, sondern auch eine reichere Fülle von Material. Die ursprünglich vier Kapitel wuchsen sich zu elf Büchern aus, worin all das zusammengetragen war, was die drei Gruppen seiner Informanten über Religion, Traditionen und Kultur der Azteken wußten und in Erinnerung hatten. Ein zwölftes Buch enthält Auskünfte der Indios auf die Frage, wie sie die Eroberung ihres Lebensraumes und den darauf folgenden Zusammenbruch ihrer alten Religion empfanden.

Die endgültigen Texte wurden in drei Kolumnen geordnet: die eine auf spanisch, die zweite auf aztekisch und die dritte mit Erklärungen der aztekischen Texte und Begriffe. Das Werk wurde um 1569 abgeschlossen. Allerdings durfte Fray Bernhardin in den ihm verbleibenden einundzwanzig Jahren seines Lebens dessen Veröffentlichung nicht mehr erleben. Seine Methoden wurden zu seiner Zeit nicht akzeptiert. Erst zweieinhalb Jahrhunderte später wird die Geschichte ihm endlich Recht geben und sein Lebenswerk ans Licht der Öffentlichkeit emporheben.

Bedeutung: Evangelisation und Kultur

Die moderne Forschung schätzt an der *Historia* Bernhardins vor allem ihre wissenschaftlichen Leistungen auf dem Gebiet der Linguistik, der Ethnographie, der Religions- und Naturgeschichte. In diesem Sinn kann man durchaus sagen, daß Bernhardin de Sahagún für die Welt der Azteken das schuf, was Isidor von Sevilla Jahrhunderte zuvor für die Vermittlung antiker Kultur geleistet hatte. Doch darf darüber nicht vergessen werden, daß es Bernhardin – der oh-

ne es zu wollen, ein nach Ergebnissen und Methoden modernes wissenschaftliches Werk schuf – darum ging, eine Missionsmethodologie zu verfassen, die als Grundlage jeder Evangelisierung dienen könne. Will man die Richtlinien, von denen sich diese Methodologie leiten ließ, in ein Schema, wenn auch nicht in eine Synthese bringen, so lassen sie sich meines Erachtens in der Erkenntnis zusammenfassen, daß für Bernhardin de Sahagún jede Evangelisierung zunächst Begegnung zweier Religionen und Kulturen ist.

Vom dogmatischen Gesichtspunkt her kann diese Begegnung lediglich in Konfrontation bestehen. Wie der Prophet, wie der Apostel gesandt, hat der Missionar die Offenbarungswahrheit, die Kenntnis des wahren Gottes und die ihm geschuldete Verehrung zu verkünden und sich allem, was sich dieser Wahrheit widersetzt, zumal dem Götzendienst, entgegenzustellen. Wie aber soll man diese Sendung in die Tat umsetzen?

Die ersten Missionare Mexikos – und Bernhardin selbst in seinen ersten Jahren – begnügten sich mit der einfachen Predigt des Evangeliums, suchten die Eingeborenen dafür zu gewinnen und sie durch die Zerstörung ihrer Tempel und Bilder vom Götzendienst abzubringen. Die anfänglichen Erfolge bei der Bekehrungsarbeit sorgten für eine gewisse Begeisterung, doch im Lauf der Jahre wich sie der Ernüchterung. Der Götzendienst wucherte überall weiter. Man mußte die Methode ändern: Das Übel von innen her bekämpfen, einem guten Arzt gleich, der zuerst die Natur einer Wunde studiert, um anschließend das geeignete Heilmittel zu verschreiben. Genau das war es, was sich Fray Bernhardin vornahm und zwar in zweierlei Absicht: Dem Missionar wollte er eine Röntgenaufnahme der Religion liefern, der er sich gegenüber sah; und die Eingeborenen wollte er dazu bewegen, die Hinfälligkeit ihres Glaubens selbst zu erkennen, um so in einer geistlichen Katharsis den rechten Glauben anzunehmen.

Evangelisierung bedeutet jedoch auch Begegnung zweier Kulturen: der des Missionars und der des Missionierten. Und auf dieser Ebene kommt Bernhardin de Sahagún zu einer kategorischen Bejahung der kulturellen Eigenwerte der Eingeborenen. Der Missionar soll zwar den Götzendienst bekämpfen, er darf aber nicht selbst in Götzendienst verfallen, indem er seine eigenen Kulturwerte als göttliche Wahrheiten vorlegt, die er seiner Pflicht gemäß in ihrer ganzen Reinheit und Integrität zu verkünden hat. Vielmehr muß man bei den zu Missionierenden selbst ansetzen, um sie zu diesen Wahrheiten gelangen zu lassen, und der einzig sinnvolle Weg dorthin besteht, wie Fray Bernhardin sagt, darin, sie den Indios in ihrer eigenen Sprache und Auffassung, kurz, ihrer Kultur entsprechend verständlich zu machen.

Über das Universelle im modernen Völkerrecht

Von José Manuel Pureza

»Ob wir wollen oder nicht, das Völkerrecht ist aus der Entdeckung der Indianer geboren, jener ›anderen‹, von deren Existenz man bis dahin nichts ahnte.«[1]

Präliminarien: Die Staatenwelt des späten Mittelalters

Es dürfte feststehen, daß sowohl die Verschiedenheit politisch organisierter Gemeinschaften als auch die Regelung entsprechender Beziehungen durch Verträge und juristische Prinzipien – letztlich die beiden Voraussetzungen Internationalen Rechts – in längst vergangenen Zeiten ihre Wurzeln haben. Das Entstehen eines internationalen Rechtssystems aus den Fundamenten des Westfälischen Friedens als eine Art *big bang* des Internationalen Rechts ansehen zu wollen, macht wenig Sinn. Elementare Institutionen und Prinzipien unserer modernen staatsrechtlichen Ordnung – etwa die Überzeugung vom bindenden Charakter der Verträge, welche nach festgelegtem Procedere und in bestimmter Form geschlossen werden oder die Anerkennung von diplomatischer Immunität – haben ihren Anfang im Ursprung abendländischer Zivilisation.

In gewisser Weise ist es aber gerade das allzu Selbstverständliche dieser Ur-Requisiten Internationalen Rechts, das sie dünn und brüchig macht. Wie Mosler erinnert, fehlt den grundlegenden Abhandlungen zu einem Internationalen Recht in Altertum und Mittelalter immer die verallgemeinernde Dimension, zumal die politische Struktur der Gesellschaft in Staaten dieser Zeit de facto wenig galt. Die vor-modernen Staatengemeinschaften wurden immer durch ihren regionalen Charakter geprägt. Selbst wenn sich ein Reich als universal proklamierte, es handelte sich doch um regionale, in den meisten Fällen in sich geschlossene Systeme, die unfähig waren, im Fremden ihresgleichen zu erkennen. Der Anspruch nationaler Exklusivität, zumal religiös begründet, machte ein Recht notwendig, daß eine kulturelle und politische Heterogenität überwandt.

Und doch: Trotz aller natürlicher Dissonanz konvergiert dieses System einer Staatengemeinschaft, ähnlich – um das Bild A. Truyols aufzugreifen[2] – einzelner Kreise, die sich einer gemeinsamen Tangente annähern.

---

1 J. Verhoeven, Vitoria ou la matrice du droit international, in: Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria. Brüssel 1988, S. 109.

2 Vgl. A. Truyol y Serra, La sociedad internacional. Madrid ^{4}1983.

Der kulturelle und politische Erdrutsch, der mit seinen Entdeckungen das 15. und das 16. Jahrhundert erschüttert, leitet ein neues Verständnis von »Staatengemeinschaft« ein: Mit zunehmendem Durchmesser werden die vormals tangierenden Kreise in einem Integrationsprozeß zentriert.

In der Tat wird sich die mittelalterliche *respublica christiana* unserer Charakterisierung nicht entziehen können. Als Erbin einer dualistischen Weltsicht, die zwischen einem »zivilisierten, menschlichen« Inneren (römisch, griechisch etc.) und einem »barbarischen, abtrünnigen« Äußeren unterschied, verlagerte die mittelalterliche Gemeinschaft der katholischen Staaten diesen Kontrast, indem sie sich als »christliche Welt« (*christianitas, corpus christianum*) in unvermeidlichem Gegensatz zur heidnischen betrachtete.

Die Untersuchung von G. Stadtmüller, für den das mittelalterliche System der westlichen Staaten einer Ellipse ähnelt, um deren zwei Brennpunkte, dem Pontifikat und dem Imperium, sich alle Staaten ordnen[3], stellt letztlich das Verbindende innerhalb dieser grundsätzlichen Polarität heraus. Auf einer internen Ebene – von den monistischen Thesen wie der eines Dante, Gil de Roma oder Johann von Salisbury[4] einmal abgesehen – stellt sich die *respublica christiana* wie eine *communitas communitatum* dar, also als eine Konstellation von politisch autonomen Gebilden, die sich auf kultureller Ebene in ihren Wertvorstellungen zusammenschlossen – was zuletzt ja ein systemimmanentes Völkerrecht ermöglichte –, die sich ihrerseits in einem vertikalen Prinzip artikulierten, da die dem Papst zukommende geistliche Macht de facto einer Vormundschaft über die weltlichen Herrscher gleichkam.

Diese hierin begründete Homogenität wird dann auf die äußeren Dimensionen des Systems übertragen. Die (lateinische) Christenheit versteht sich als eine in sich kohärente Einheit, und als solche unterscheidet sie sich von anderen Staatengemeinschaften, insbesondere von den benachbarten: von Byzanz und vom Islam. Hierher rührt der Unterschied in Inhalt und Form der systeminternen und -externen Beziehungen. Während erstere von einem gemeinsamen Recht geleitet werden und von einer Werte- und Religionsidentität zwischen den einzelnen Gliedern ausgehen, sind letztere sporadisch und, wenn ausnahmsweise einmal nicht konfliktgeladen, immer vom Prinzip der Differenzierung bestimmt: der Moslem, der Türke ..., der Andere ist kein Gleicher, sondern ein Fremder, ein potentieller Angreifer und daher auch entweder hinter die fernen Grenzen des Universums (eigentlich ja des Systems) zurückzuweisen, oder aber – legitim – zu elminieren.

Das Christentum leistet durch die prinzipielle Anerkennung der in verschiedene Nationen gespaltenene Menschheit jene Synthese, die trotz alledem die

3 Vgl. G. Stadtmüller, Geschichte des Völkerrechts. Hannover 1951, S. 72.

4 Vgl. hierzu grundsätzlich A. Nussbaum, A concise history of the law of nations. New York 1947, dt. Ausg.: Ders., Geschichte des Völkerrechts in gedrängter Darstellung. München/Berlin 1960.

Beziehung zwischen Einheiten unterschiedlicher politischer und kultureller Färbung ermöglichen wird. Derselbe Gott, der die gesamte Menschheit in Jesus eint (»Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christus Jesus«, Gal 3,28) »hat bestimmt die Zeiten und Grenzen, wo sie wohnen sollen« (Apg 17,26). Der Gottesstaat fragt nicht »nach Unterschieden in Sitten, Gesetzen und Einrichtungen«, da dies nicht hindert, »den einen und höchsten Gott zu verehren«[5], bestätigt der heilige Augustinus. Und hierin verzeichnet das Christentum einen sensiblen Vorteil im Vergleich zum Ideal der *civitas maxima*, welches einer wirklichen universellen Republik vorgreift, die natürliche Pluralität der Völker und Kulturen indes verkennt.[6] Zugleich gibt das Christentum der Idee von Einheit, Ursprung und Natur des gesamten Menschengeschlechts einen neuen Sinn, indem sie in der gleichen Würde aller Menschen als Abbilder des einen Vaters begründet wird. Diese »Einheit in der Verschiedenheit« als Grund eines gemeinsamen Naturrechts schreibt so den genetischen Code eines tatsächlich universellen Internationalen Rechts im »internen« Völkerrecht der *respublica christiana* fest.

Prämissen: Der doppelte Bruch der Moderne

Es ist also nicht zulässig, das Internationale Recht als eine Schöpfung der Moderne *ex novo* anzusehen. Während des Zerfalls des weströmischen Imperiums finden wir – für die interne und externe Perspektive – eine ganze Reihe politischer Ereignisse und juristischer Theorien, die J.A. Carillo in überzeugender Weise als unzweifelhafte Anfänge Internationalen Rechts identifzieren konnte.[7] Es sind tatsächlich jene Grundsteine, auf denen sowohl die iberische Neoscholastik des 16. und 17. Jahrhunderts (und später dann Hugo Grotius) ihre Konzeption des Völkerrechtes als auch jene Anstrengungen um eine rationalistische Begrifflichkeit politischer Macht, wie sie insbesondere von Jean Bodin entwickelt wurde, aufbauen.

Trotz aller Kontinuität bleibt jedoch unbestritten, daß die Moderne radikale Veränderungen mit sich bringen wird. Eine ganze Reihe von Faktoren kommen – allein in der internen Ordnung des Systems – zusammen, die die strukturierenden Prinzipien der *respublica christiana* nachhaltig erschüttern. Die Religionseinheit und der damit verbundene Wertekonsens, die ja bereits durch das Morgenländische Schisma in Frage gestellt wurden, zerbrechen endgültig mit

5 Augustinus, *De civitate Dei* XIX,17.

6 Vgl. A.V. Truyol, Prémisses philosophiques et historiques du »totus orbis« de Vitoria, 1946/47, S. 179ff.

7 J.A. Carrillo Salcedo, El derecho internacional en perspectiva historica. Madrid 1991, S. 18.

der Reformation. Dieser Faktor seinerseits verstärkt noch einmal nachdrücklich den Prozeß von Konzentration und Säkularisation politischer Macht: es ist das Neue des Staates als einer Nation, das in Europa ein System unabhängiger Staaten, teilweise verbunden mit eigenen Kirchen und Konfessionen, unbeschadet jeglicher historisch oder theologisch begründeter Vormundschaft, entstehen läßt, so daß aus mittelalterlicher Betrachtungsweise die ursprüngliche Universalität einer verwirrenden Unordnung weichen muß.

Die Geschichte jenes berühmten Edikts *Inter Coetera*, durch das Alexander VI. die Missionsbereiche, die Portugal und Kastilien im Rahmen ihrer Entdeckungsfahrten zugewiesen wurden, durch eine Demarkationslinie trennte, ist ein bezeichnendes Beispiel für die neu entstandene Situation: nicht nur daß andere Seemächte fortan die Legitimität des Pontifikats anfochten; auch die eigentlichen Adressaten des Edikts setzten es außer Kraft, indem sie im Folgejahr durch den bilateralen Vertrag von Tordesillas jene Demarkationslinie korrigierten, und spätere Konflikte – wie etwa den um die Molukken, der 1529 durch den Vertrag von Saragossa beigelegt werden konnte – ohne päpstliche Intervention in eigenständiger Diplomatie zu verhindern suchten.

Die einende Religionsgemeinschaft räumt den nationalen Verschiedenheiten das Feld, die Macht einer umklammernden geistlichen Gewalt zerfällt zugunsten der Souveränität unabhängiger Staaten: Horizontalismus, Autonomie, Dezentralismus – das ist das »interne« Triptychon der frühen Moderne.

Für die externe Weltsicht öffnet die expansive Seefahrt Portugals und Spaniens endgültig den Blick auf eine internationale Völkergemeinschaft. Mit den Entdeckungen werden letztendlich die Grenzen des Universums festgeschrieben und eine »räumliche Revolution« (Schmitt) freigesetzt, die sich in der Verschiebung des zivilisatorischen Gravitationszentrums von den mediterranen zu den ozeanischen Bezugspunkten entlädt.

Mit übertragen werden sollte dabei übrigens auch die Rivalität zwischen den zentralen Mächten der ozeanischen »neuen Ordnung«: es entbrannte eine heftige Diskussion darüber, ob die neuen Seewege monopolen Ansprüchen oder allgemeiner Zugänglichkeit unterlägen.[8] Die Argumente, die einerseits von Selden, Gentilis oder den Portugiesen Serafim de Freitas, Bento Gil, Cabedo de Vasconcelos und Fernando Rebêlo[9], andererseits von Vázquez de Menchaca, Vitoria und vor allem Grotius in den Streit eingebracht wurden, spiegeln den Kampf zwischen einem »konkurrierenden« und einem »monopolistischen« Weg für ein- und dasselbe Ziel wider: die Ausbreitung eurozentrischer Modelle auf die neuentdeckten Breiten.

---

8 Vgl. hierzu E. Nys, Les origines du droit international. Brüssel/Paris 1894, S. 379ff., und V. Marotta Rangel, Natureza jurídica e delimitação do mar territorial. São Paulo ^{2}1970, S. 53ff.

9 Zu den portugiesischen Positionen in diesem Streit vgl. P. Merla, Novos Estudos de História do Direito. Barcelos 1937, S. 19ff.

Das Wesen der »anderen« Volksgemeinschaften läßt eine unmittelbare Integration nicht zu. Der europäische Staatenverband übernimmt die Dichotomie von innerchristlichen und christlich-heidnischen Staatsbeziehungen, weitet diese allerdings in eine Gegenüberstellung von »zivilisierten Staaten« und »unterentwickelten« oder »wilden« Völkern aus.

Und doch ragt aus alledem eine unzweifelhafte Neuheit heraus: die Entdekkungen forcieren die Vereinigung des Menschengeschlechts unter ein und demselben Dach (Toynbee). Erstmals in seiner Geschichte tritt die universelle Völkergemeinschaft aus der Sphäre idealistischer Spekulation heraus, um vom modernen Menschen als eine unwiderrufliche Tatsache betrachtet zu werden.

Projektionen: Die Entwürfe des Völkerrechts in der frühen Moderne

Das unvermittelte Nebeneinander von internationaler Gemeinschaft und Internationalem Recht bringt die Spannung zwischen Dezentralismus und Universalismus in ganzem Umfang zum Ausdruck. Das mittelalterliche Verständnis, nach dem sich »äußere Beziehungen« unter gemeinsame juristische Regeln unterzuordnen hätten, stützte sich auf die universelle Moral- und Glaubensgemeinschaft zwischen den einzelnen, seien sie nun Herren oder Vasallen. Die neue soziale Physiognomie kann diese Kohärenz nicht mehr gewährleisten. Weltweite Beziehungen müssen nun als Ausdruck des Verhältnisses zwischen Nationen und konsequenterweise als Ausgleich der Kräfte gedacht werden. Die spanische Neoscholastik geht den entscheidenden Schritt in Richtung einer polyzentrischen Konzeption[10], die das Internationale Recht als seine Grundlage nie wieder verlassen wird.

In der *Relectio di Indis recenter inventis* von 1539 entwickelt Francisco de Vitoria eine Position, die erstmals das Völkerrecht als »jenes, das die natürliche Vernunft zwischen allen Nationen (*inter omnes gentes*) eingeführt hat«, definiert und somit das klassische *inter omnes homines* eines Gaius symptomatisch ersetzt. Das *ius gentium* ist nicht mehr das Recht, daß von Rom bestimmt wird und dessen Universalität lediglich aus seiner »allgemeinen« Anwendung durch alle, die mit dem Imperium in Beziehung stehen, herrührt, sondern umfaßt vielmehr den ganzen Kanon juristischer Regeln, der die Beziehungen zwischen unabhängigen Staaten definiert.

Francisco Suárez vertieft diese Überlegungen, indem er das *ius gentium inter gentes* vom *ius gentium intra gentem* verselbständigt. Wenn ersteres die juristischen Grundsätze meint, die auf die interne Ordnung eines jeden Staates anwendbar sind, so umfaßt zweiteres bereits Beziehungen der Staaten untereinander. »Da die Universalität der Menschen nicht in einem einzigen politischen

10 M. Lachs, Le monde de la pensée en droit international, théories et pratique. Paris 1989, S. 49.

Körper zusammengeschlossen ist, sondern geteilt in verschiedene Gemeinschaften« – schreibt Suárez im *De legibus* – »(und) damit diese Gemeinschaften sich gegenseitig helfen und Gerechtigkeit und Friede sich unter ihnen erhalten kann (die für das Wohl des Universums unabdingbar sind), war es notwendig, daß sie, angesichts eines Vertrages und Konsenses, bestimmte gemeinsame Gesetze berücksichtigten. Diese Gesetze, die mehr durch Tradition und Gewohnheit als durch jegliche Verfassung eingeführt wurden, bezeichnet man als Völkerrecht.«

Diese Passage bei Suárez eröffnet uns das wesentliche Problem, das sich angesichts des dem modernen Polyzentrismus entwachsenden Internationalen Rechts stellt. Ist eine Grundlegung des Rechts in »Vertrag und Konsens« oder in »Tradition und Gewohnheit« nicht schon die Anerkennung eines vertraglich begründeten Internationalen Rechts, das lediglich aus dem Einverständnis zwischen den Staaten resultiert? Beugt sich, nachdem auch die Völkerfamilie der lateinischen Christenheit zerbrochen ist, das *ius inter gentes* der Neuzeit nicht dem souveränen Staatswillen, der sich in Verträgen und – stillschweigend – in einer von wiederholtem, unveränderlichem Gewohnheitsrecht gebildeten Praxis manifestiert?

Man kann an diesem Dualismus, der die juristische Sprache jener Zeit durchzieht, nicht vorbei. Man denke an die durch Vázquez de Menchaca und Hugo Grotius vorangetriebene Gegenüberstellung zwischen primärem und sekundärem Völkerrecht, wobei letzteres als veränderlich charakterisiert wird und ausschließlich in einer praktischen Übereinstimmung der Staaten verankert ist.[11] Aber es handelt sich noch immer nicht um die Verabsolutierung dieses relativen und säkularisierten Rechts, das in den Entwürfen der Iberischen Schule skizziert und erst bei Hugo Grotius vollends Gestalt annehmen wird.

Nicht zufällig. Die Iberische Halbinsel erreicht der politische und kulturelle Schock der frühen Moderne bedeutend abgeschwächt. Der Geist des Mittelalters bleibt weitgehend der bestimmende, und an den Universitäten von Salamanca, Alcalá de Henares oder Coimbra ist man bemüht, ihn in seiner Systematik zu vertiefen. Diese das intellektuelle Klima beherrschenden Möglichkeiten sollten eine bemerkenswerte Synthese von mittelalterlicher Tradition und neuen Ideen hervorbringen. Einerseits von allen unzeitgemäßen Grundsätzen gereinigt – wie etwa dem einer universellen Souveränität des Papstes oder des Imperiums –, erhielt sie sich doch den verbindenden und gemeinschaftsstiftenden Sinn einer *lex aeterna*, der beispielsweise für den den grotianischen Dualismus ablehnenden Gedankengang eines Serafim de Freitas kennzeichnend ist: ein Recht, welches zum einzigen Ziel das Wohl der gesamten Menschheit hat, ist ein einzigartiges Recht, so daß konsequenterweise die Ver-

11 Vgl. C.V. Barcia Trelles, Fernando Vasquez de Menchaca. L'école espagnole du droit international, in: R.C.A.D.I. 1 (1939), besonders S. 480ff.

einigung aller Menschen in einer Republik nur unter der Autorität der natürlichen Vernunft gelingen kann.

Wie A. Carrión die Folgen resümiert: »Der Zusammenbruch des einheitlichen und hierarchischen *Imperium mundi* brachte keine internationale Anarchie mit sich, da es von der Idee der *societas gentium* ersetzt wurde.«[12]

Im Entwurf der iberischen Neoscholastik ist diese universelle Gemeinschaft als Ausdruck des natürlichen Sozialverhaltens und der gemeinsamen Natur aller Menschen die höchste Legitimationsinstanz des zwischen den Staaten geltenden Völkerrechtes. Nur eine vollkommene Gemeinschaft mit rechtsprechender Autorität hat die Macht, jene Normen durchzusetzen, die das Verhalten unter den Staaten zu regulieren vermag.[13] Tatsächlich »hat das menschliche Geschlecht, auch wenn es in verschiedene Völker und Reiche geteilt ist, immer eine gewisse – nicht nur spezifische, sondern auch nahezu politische und ethische – Einheit, wie es das moralische Gebot gegenseitiger Liebe und Barmherzigkeit zeigt, das sich auf alle Menschen unter jeglichen Bedingungen und einschließlich aller Fremden erstreckt« (F. Suárez).

Sowohl die Eingliederung souveräner Staaten in einen juristischen Regelkanon als auch jedes praktische Handeln zwischen diesen Staaten machen nur im Kontext einer Völkergemeinschaft Sinn, die als eigenständige juristisch-moralische Realität gedacht und als natürlich eingesetzte moralische Person zu verstehen ist, die, versehen mit der Macht, Recht zu schaffen und durchzusetzen, die Einheit und ihre Glieder notwendig zusammenerhält und damit weit über den einfachen Vertrag unter politisch unabhängigen Staaten oder Staatengemeinschaften hinausgeht: »Ius gentium non solum habet vim ex pacto et condicto inter homines, sed etiam habet vim legis. Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una republica, potestate ferende legis, aequaset omnibus convenientes, quales sunt in Iure gentium. Ex quo patet, quo mortaliter peccant violantes jura gentium sive in pace, sive in bello, in rebus tamen gravioribus ut est de incolumitate legatorum, neque licet uni regno nolle teneri jure gentium, est enim latum totius orbis auctoritate.«[14]

---

12 A. Carrión, Lecciones de derecho internacional publico. Madrid 1987, S. 45.

13 F. Suárez, *De legibus*, VII, 9,6: »An zweiter Stelle muß erwähnt werden, daß der juristische Maßstab nicht von irgendeiner Gemeinschaft eingeführt werden kann, sondern nur von derjenigen, die die Möglichkeiten hat, sich die Gesetze selbst vorzuschreiben oder die zumindest genügend Möglichkeit hat, ein wirksames Gesetz durchzusetzen.«

14 F. de Vitoria, *De potestate civili*, Nr. 21: »(Aus all dem Gesagten folgt:) Daß das Völkerrecht nicht nur durch einen Pakt oder einen Vertrag der Menschen in Kraft tritt, sondern Gesetzeskraft hat. Es ist die gesamte Weltstadt, die in gewisser Weise eine Republik ist, versehen mit der Macht, für alle gerechte und nützliche Gesetze zu verkünden, wie es das Völkerrecht war. Daraus ist zu schließen, daß diejenigen Todsünden begehen, die sowohl im Krieg als auch im Frieden das Völkerrecht verletzen, wenn es sich um zentrale Übereinkünfte wie etwa die der Unverletzbarkeit von Gesandten handelt. Es ist auch keinem Herrscher erlaubt, sich dem Völkerrecht als nicht verpflichtet anzusehen, da es von der Autorität der gesamten Weltstadt diktiert wird.«

Die Verinnerlichung staatlicher Souveränität und die damit konsequent einhergehende Egalität innerhalb der Staatengemeinschaft verlangt seitens der noch jungen Staatsrechtslehre keine atomistischen Konstruktionen. Die vitorianische Idee des *totus orbis* ist die evidente naturrechtliche Fundamentierung des Völkerrechtes; sie ist ein charakteristisches Merkmal der ersten modernen Konzeptionen, die noch vom Ideal einer organisch-lebendigen Einheit durch das *bonum commune humanitatis* geprägt war.

Protagonisten: Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria, Bartholomé de Las Casas

Jules Michelet befand: »Zwei Dinge gehören stärker zu dieser Epoche als zu jeder anderen vorangegangenen: die Entdeckung der Welt, die Entdeckung des Menschen.«[15]

Die Öffnung der europäischen Staatengemeinschaft zur Welt baut zum größten Teil auf Ratlosigkeit und Verwirrung auf. Zum ersten Mal tritt der flüchtige und marginale Kontakt mit dem nicht-europäischen Menschen hinter einem sowohl durch ökonomische Interessen als auch einem durch Herrschaft und Missionierung engeren und anhaltenden Zusammenleben zurück. Das Zusammenwachsen des Heterogenen legt so der aus den Entdeckungen hervorgegangenen Menschheit und dem von ihr geschaffenen Völkerrecht eine erste große Prüfung auf. Was fortan in die Diskussion um die ethisch-juristische Dimension der Kolonisierung eingeworfen wird, ist letztendlich nichts anderes als die Forderung nach der vollen Anerkennung jeder Unterschiedlichkeit, der *Maxime* vollkommener Relativität, oder umgekehrt, die Anerkennung und Durchsetzung eines sozialen Modells vom prädeterminierten Menschen. Denn – wie J.H. Elliott richtig bemerkt – sind es »der Buchdruck und die Seefahrt, die die Welt an die Schwelle Europas geführt haben. Aber an die Schwelle zu gelangen ist das eine, sie zu überschreiten das andere«.[16]

Der alles beherrschende Blick auf diese Frage ist offensichtlich ein europäisches Phänomen. Wenn auch die menschliche Natur der Völker, die in die »Herrschaft« der Europäer »gebracht wurden«, nicht in Frage gestellt wurde, diskutierte man doch erregt über den Grad ihrer Menschlichkeit: Bis zu welchem Maße sind die Eingeborenen fähig, die als zivilisatorische Vorstufen angesehenen Verhaltensweisen zu erlernen? Wobei doch faktisch das Problem darin bestand, durch empirische Beobachtung herauszufinden, ob sich für die Eingeborenen irgendwelche Wege zum europäischen und christlichen Lebens-

15 J. Michelet, Histoire de France. Paris 1855, S. II-III.

16 J.H. Elliott, Spain and its World, 1500-1700. Selected Essays. New Haven/London 1989; span. Ausg.: Ders., España y su mundo, 1500-1700. Madrid 1990, S. 68.

stil weisen ließen. »Gesamte Menschheit« wurde also als ein höchst selektives Attribut verstanden, und »Universalität« hieß eigentlich Reduzierung und Uniformierung.

Die aristotelische Tradition mit ihrer Lehre von angeborener Minderwertigkeit und Unfähigkeit, die die Unterwerfung der »unterentwickelten« unter die »zivilisierten« Völker rechtfertigte, war der kulturelle Morast, in dem dieser Eurozentrismus keimte und in einer ängstlich-selbstbewußten Zeit Anschauung und Praxis bestimmte. Hier etwa hat die kolonialistische Idee der *Encomienda*, diese typische Institution der spanischen Kolonisierung Amerikas, ihre Wurzeln.[17] Und vor allem liegt hier der Keim für die Verteidigung eines elitären Verstehens des Naturrechts.

Die Konzeption von Juan Ginés de Sepúlveda darf für diesen Geist stellvertretend stehen. Der offizielle Kronjurist Karls V. wendet die aristotelische These auf die Kenntnisse des Naturrechts an. Da das allgemeine Empfinden der Völker unterschiedlich ist, sind nur die Weisen und Tugendhaften, die ethisch und natürlich überlegenen Völker in der Lage zu unterscheiden, was in natürlicher Weise gerecht ist. Konsequenterweise beruft sich Sepúlveda auf dieselbe kulturelle Überlegenheit als Legitimation für die Eroberung der Neuen Welt: Wenn auch nicht vollends unberührt von der Vernunft, befinden sich die Indianer in einem solchen Zustand der Barbarei (Menschen schon, aber kleine Menschen, wie er abwertend hinzufügt), daß es die Pflicht der Spanier war, sie zur Zivilisation zu führen.[18] Wenn man diesen Ansatz zu Ende denkt, dann ist es abermals dieses kulturelle Überlegenheitsgefühl, das sich wie ein roter Faden durch seine vier Gründe des gerechten Krieges gegen die Ungläubigen zieht, nämlich: 1) die Verweigerung der Unterordnung unter die Herrschaft der Stärkeren, Klügeren und Besseren; 2) die Verletzung von Naturrecht und Gottesgebot durch Kannibalismus; 3) die Rettung unschuldiger Opfer, die im blutigen, religiösen Kult geschlachtet werden, und 4) die Notwendigkeit, im voraus die Effizienz der Mission zu garantieren.

Bliebe noch die These von der Konversion zum christlichen Glauben und der Eingliederung in das Imperium zu prüfen: träte dann tatsächlich die Gleichheit der Rechte zwischen Christen und Eingeborenen in Kraft? Sepúlveda weist diese Forderung vorläufig zurück: »*In der Tat* benötigen die integren intelligenten Menschen mit ihren menschlichen Gefühlen die zivilrechtliche Anerkennung, da sie den freien Menschen angemessen ist, gleich dem königlichen Recht, welches die paternitäre Macht nachahmt; den Barbaren und jenen,

17 Vgl. hierzu C. Castañon, Les problèmes coloniaux et les classiques espagnols du droit des gents, in: R.C.A.D.I. 2 (1954), S. 561ff.

18 J.G. de Sepúlveda, *Democrates Secundo*, hrsg. v. A. Losada. Madrid 1951, S. 83: »Diese Regionen sind nicht deshalb in spanische Herrschaft gelangt, weil die Spanier laut Völkerrecht Besatzer waren oder weil die Länder niemand besessen hätte, sondern weil diejenigen, die sie bewohnten, sich der Regierung der Christen und zivilisierten Völker vollständig verweigerten.«

die nur spärlich Kultur und hellen Geist haben, geziemt jedoch die herrschaftliche Bevormundung aus zweierlei Gründen: zum einen, weil sie von Natur aus Knechte sind (...) und zum anderen, weil sie angesichts des Verfalls ihrer Sitten und aus anderen Gründen ansonsten nicht zur Ausübung ihrer Pflichten angehalten werden können.«[19]

Die Thesen eines Sepúlveda geben den vorherrschenden Ton seiner Zeit wieder. Sie enthalten das, was René-Jean Dupuy den *assimilierenden Blick*[20] nennt: die weltweite Verbreitung abendländisch-christlicher Vorstellungen geschieht in der Erwartung, die Welt wäre bereit, diese sehnlichst zu verinnerlichen. »Dieser assimilierende Blick deduziert: wir denken, daß der andere uns gleich ist, weil er uns gleicht.«

Francisco de Vitoria distanziert sich von dieser landläufigen Sichtweise. Die juristischen Ansprüche, die traditionell eine Annexion legitimierten, ablehnend – unter ihnen die päpstliche Schenkung, die Weigerung der Eingeborenen, den christlichen Glauben anzunehmen, ihre Unfähigkeit zur öffentlichen und privaten Herrschaft –, stellt der *prima professor* der Theologie ihnen Argumente entgegen, die den Indianer mit einem vorher nie gekannten juristischen Status ausstattet. Im Gefolge des Palacios Rubios[21] unterstreicht Vitoria ihre zweifellose Eigenschaft als Besitzer des Landes vor der Ankunft der *Conquistatores* – dies sowohl vom privatrechtlichen als auch vom staatsrechtlichen Standpunkt –, er verweist auf ihr Zusammenleben in organisierten Gesellschaften, dessen Bestand gesichert sein muß, und letzlich auf die ihnen eigene Menschenwürde, auch wenn sie sich in Unkenntnis der spanischen Sprache befänden.

Aber auch nach Widerlegung illegitimer Ansprüche zerschellt doch alles Wohlwollen an der Unerbittlichkeit der Prinzipien. Die Zulässigkeit eines Krieges für den Fall, daß die »Barbaren« durch die Verweigerung, das Recht der Spanier anzuerkennen, diesen eine »Beleidigung« zufügen, vernichtet jede Argumentation. Und dies um so mehr, als man sieht, daß diese fundamentalen Rechte keine anderen als die *ius praedicandi* und die *ius communicationis* sind: »Wie sollten Völker einer Zivilistion mit legitimen Prinzipien, mit Religion und Priesterschaft, mit einem Anspruch auf territoriale Souveränität, es untätig hinnehmen, sich als minderwertige Untergebene eines fremden Königs behandelt zu sehen, die gezwungen werden, eine Predigt anzuhören, die allein zum Ziel hat, ihren uralten Glauben zu zerstören, um ihnen zu guter Letzt ihre Schätze zu entreißen – ein Euphemismus, der für sie nur Ausplünderung bedeuten kann?«[22]

---

19 Ebd., S. 119f.

20 R.J. Dupuy, La clôture du système international. La cité terrestre. Paris 1989, S. 116.

21 Vgl. A. Nussbaum, a.a.O., S. 369-370.

22 H. Mechoulan, Vitoria, père du droit international?, in: L'actualité, a.a.O., S. 24.

Der Vorschlag in dieser Abhandlung Vitorias zeigt sich also noch brüchig. Das tugendhafte, mutige Anerkennen der Indianer als eines Volkes, als einer Nation, ausgestattet mit Persönlichkeit, politischen Institutionen und materiellem Eigentum, einer Geschichte und eigenen Werten, und folglich auch mit dem nötigen juristischen Rahmen, um selbständige Beziehungen zu einer Kolonialmacht unterhalten zu können, löst sich vollständig in der Anwendung desselben Rechts als eines »höheren« Arguments zur Unterwerfung und Zähmung dieser kürzlich entdeckten »anderen« auf.

Bezeichnenderweise wird Bartholomé de Las Casas gerade bei der Untersuchung der vitorianischen Argumentation zum dritten von Sepúlveda verteidigten Grund eines gerechten Kriegs gegen die Barbaren (die rechtmäßige Bewahrung Unschuldiger vor ritueller Anthropophagie) zum Herold eines revolutionären Verständnisses von Völkergemeinschaft und Internationalem Recht.

Die These von Vitoria könnte man als Begründung der Legitimität humanitär motivierter Intervention zusammenfassen. Als Folgerung seiner Vision vom *totus orbis* vertritt Vitoria die Ansicht, die ihr innewohnende allgemeine Pflicht zur Solidarität verpflichte zur Befreiung – notfalls auch mit Gewalt – der möglicher Opfer von rituellem Kannibalismus. »Ich bestätige«, schreibt er, »daß selbst ohne Erlaubnis des Papstes die Spanier die Barbaren hindern sollten, irgendeine Sitte oder ungerechte Zeremonie in die Praxis umzusetzen, da sie so die Unschuldigen vor einem ungerechten Tod schützen können. In Wahrheit gab Gott jedem Gebote für den Umgang mit seinem Nächsten. Nun, *alle* diese Barbaren sind unsere Nächsten. Und so kann also jedermann sie vor einer solchen Tyrannei und Unterdrückung schützen.«

Die Neuerung Las Casas', die das wagemutige Vorgehen vieler anderer, unter denen zweifelsohne António Vieira zu nennen ist, inspiriert hat, liegt darin, daß er diesen Ansatz überwindet und einen weiteren Schritt wagt. Was ihn radikal von allen vorangegangenen Entwürfen trennt, ist die integrative Anerkennung aller Implikationen einer wirklich universellen Gemeinschaft. Es ist seine Perspektive, die ihn grundlegend unterscheidet. Las Casas sieht sie nicht mehr aus einer traditionell eurozentristischen Perspektive, die mehr oder weniger bewußt auf der aristotelischen Differenzierung beruht, sondern er geht vielmehr von der Identifizierung mit jenen aus, um die sich ganze Kontroverse dreht: also »von der anderen Seite«.

So stellt Las Casas die vermeintliche kulturelle Überlegenheit und die gemeinte Objektivität des christlichen Ritus gegenüber anderen Ausdrucksformen der Gottesverehrung drastisch in Frage. Indem der Bischof von Chiapas das Verbot solcher Riten als unzulässig erzwungene Religionsverstümmelung ablehnt und erwähnt, daß sich hierin den Indianern die reichste Essenz aller Religion – die vollständige Hingabe – ausdrücke in der Überzeugung, daß sie durch diesen rituellen Dienst den wahren Gott verehrten, versetzt er sich in die staatsbürgerliche und juristische Perspektive des egalitären Naturrechts, in

dem sich ein der multikulturellen und universellen Gemeinschaft angemessenes Völkerrecht ankündigt.[23]

Perspektiven: Gegenwart und Zukunft des modernen Völkerrechts

Das moderne Völkerrecht entsteht aus dem Bewußtsein einer Universalität, das indes zwischen minimalistischer Selbstreflexion gleichwertiger, nunmehr autonomer und souveräner Staaten – gleichsam den Komponenten des Systems – einerseits und dem maximalistischen Anspruch einer egalitären, deshalb aber keineswegs indifferenten Gemeinschaft von Menschen und Völkern, die auf der ererbten Identität des Glaubens und der Kultur aufruht, unbestimmt einherpendelt. Triebfedern dieses Bewußtseins sind einerseits die zentrifugale Kraft, die mit dem Aufkommen souveräner Staaten freigesetzt wird, andererseits aber die Verschiebung der Horizonte, die die Entdeckungen der Zeit mit sich bringen.

Die große Leistung des von der iberischen Neoscholastik entwickelten Völkerrechts besteht darin, sich der ins Bewußtsein tretenden Verschiedenartigkeit der Menschheit zu stellen. Die Begrenztheit ihrer Perspektive wird dabei durch die mögliche Realisation einer organisch kohärenten Völkergemeinschaft diktiert, die nicht nur durch die Ebenbürtigkeit der Staaten, sondern auch durch die gleiche Würde der Völker und Menschen strukturiert wird.

Dieses Vermächtnis erlebte in der liberalen Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts insofern seine Verflachung, als diese von einem positivistischen Voluntarismus und einer Vertragslehre geprägt war, die sich auf die Absolutsetzung staatlicher Souveränität berief. Letztere drückt sich in der Identifizierung »äußerer« staatlicher Macht als einziger Quelle Internationalen Recht aus, welches auch als Ergebnis staatlicher Selbstbeschränkung angesehen werden kann. Nicht von ungefähr prophezeite Jeremy Bentham die Überwindung des Völkerrechtes durch das Internationale Recht.

Tatsache ist, daß sich die Staatengemeinschaft unserer Zeit wieder mit ähnlichen Problemen wie denen in der Folgezeit der Entdeckungen konfrontiert sieht. Einerseits rücken Entwicklungsländer mit ihren extrem unterschiedlichen geographischen, ideologischen und kulturellen Vergangenheiten ins Rampenlicht; andererseits konturiert sich das Profil einer Weltgemeinschaft, das sich im 16. Jahrhundert lediglich andeutete, immer weiter, gezeichnet vom untrüglichen Bewußtsein eines Verbundenseins in der Völkerfamilie und den daran orientierten globalen Herausforderungen.

---

23 Zu den Neuerungen von Las Casas vgl. M. Mahn Lot, Bartholomé de Las Casas et le droit des indiens. Paris 1982, und J. Joblin, Las Casas e as perspectivas actuais do direito internacional, in: *Brotéria* 121 (1985), S. 405ff.

Die Auflösung des Eurozentrismus war die Wiege für den »Tod der Menschheit«. Die Strukturierung der modernen internationalen Völkergemeinschaft kann nur von der Pluralität ihrer Bezugssysteme ausgehen. Ein Internationales Recht, daß auf apriorischem Objektivismus gründet, ist untragbar geworden. Bedingt durch die zunehmende Universalisierung, ist die Schaffung eines Internationalen Rechts schwieriger denn je. Abgenabelt von der uralten Logik objektiver Werte, wird heutzutage eine »bescheidene« methodische Prämisse verlangt: eine intersubjektive Konstruktion aus wirklich zerstreuten Fragmenten, die in einer multikulturellen Welt beheimatet sind.

Aber die Anerkennung dieser neuen Voraussetzungen Internationalen Rechts mit dem bei Las Casas vorweggenommenen Konsens bedeutet nicht die Verdammung zu totalem Relativismus. Die Sehnsucht nach einer wirklichen Völkergemeinschaft, beflügelt von der ethischen Neuorientierung unseres Jahrhunderts, zwingt zur Festlegung eines, wenn auch noch so kleinen Kerns materiellen Gemeingutes, das, da sich in ihm konkretisiert, was wir universelles öffentliches Interesse nennen könnten, unantastbare Grenzen für die Freiheit der Staaten bildet und dem sich die souveräne Macht zum Allgemeinwohl der Menschheit unterordnen muß.

Das Internationale Recht ist schon nicht mehr die indifferente und chaotische Summierung von Regeln, die kurslos im unbestimmten Raum absoluter Vertragsfreiheit einzelner Staaten dahinschwebt, sondern ein strukturierter normativer Körper, der, axiologisch und final dem Inhalt nach, durch minimale, aber fundamentale Regeln für ein zivilisiertes Miteinander von Nationen und Völkern orientiert und begrenzt wird.

Die Völkergemeinschaft versteht sich heute wieder als eine die Staatsraison im nationalen und den Voluntarismus im internationalen Rahmen relativierende Instanz. Sie ist gewissermaßen Träger eines überprüften modernen Völkerrechts.

Spanien und die Neue Welt

Von Eberhard Straub

»Das größte Ereignis seit der Erschaffung der Welt, von der Incarnation und dem Tode Dessen, der sie schuf, abgesehen, ist die Entdeckung Amerikas.« Das erklärte 1552 Francisco López de Gómara, der Humanist, Priester und ausdrucksfreudige Sekretär des Hernán Cortés, dessen Geschichte und die Mexikos er geschrieben hatte, in seiner dem Buch vorangehenden Widmung an Karl V. Ob der König und Kaiser davon überzeugt war oder sich dazu überreden ließ, bleibt ungewiß. Denn als er 1556 abdankte und über sein Leben Rechenschaft ablegte, erwähnte er mit keinem Wort die fernen und fremden Provinzen Kastiliens. Doch ein anderer Humanist, Hernán Pérez de Oliva, erkannte schon 1528 die ungeahnte, gänzlich neue Möglichkeit, die sich aus der Entdeckung und Inbesitznahme der bislang unbekannten Landmassen und Ozeane ergab: Die Welt zu einer zusammenzufassen. Jetzt, da die Welt der Menschheit offen stehe, ergebe sich überhaupt erst eine vollständige Idee der Menschheit, ein »Weltbild«, das dieses Wortes würdig sei, wie drei Jahre später Juan Luís Vives vermuten mochte, dieser *uomo universale* im Sinne neuklassischer Humanität. Allerdings, Pérez de Oliva ergänzte seine Hoffnung auf die eine Welt mit der Absicht, die fremden Länder unseren anzugleichen, was für ihn hieß: den spanischen, ein Wort, was damals aufkam, um die mannigfachen regionalen Bestrebungen auf eine alle vereinende Idee zu verpflichten, auf die der *Hispania*. Was lag näher für einen römisch gebildeten Spanier, als unter dem Eindruck der erneuerten *Hispania*, die nun in die Welt ausgriff, frohgemut zu erwarten, daß die Menschheit in der *Hispania* aufgehe, und der wahre Ehrentitel des wahren Menschen, der dem Menschen als Mensch und nicht als Wolf begegnet, *civis hispanus sum* lauten werde, so wie er einst in den besten Zeiten sich in der stolzen Vorstellung freier Bürgerlichkeit und Humanität des *civis romanus sum* äußerte?

Eine solche Antwort auf die Herausforderung durch eine neue Welt war für einen Humanisten nicht weiter verwunderlich, kränkte höchstens einen jeweiligen Stolz auf die doch auch zu Großem berufene *Francia*, *Anglia* oder *Germania*, die unter Umständen die Wünsche der *humanitas* und des *genus humanum* gründlicher kenne und besser verstehe, als der Benjamin unter den Christen, die Spanier, die doch allesamt nur getaufte Juden sind, wie ihnen gerne vorgehalten wurde. Aber dessen vorerst ungeachtet, kein Humanist vermochte sich zum Wohle der Menschheit etwas anderes zu wünschen als deren Vollendung in der *humanitas*, *comitas*, *liberalitas*, *caritas romana*, die ihren alles sammelnden Ausdruck in der *libertas* findet, der Freiheit eines Christenmen-

schen, dessen *religio* und *pietas*, die ihn zum Menschen befreiten, ihn zur Menschlichkeit verpflichteten; was auch hieß, den gesamten *orbis terrarum* hin zu Christus zu führen, der als wahrer Gott der Ahnung vom wahren Menschen, da selber Mensch geworden, zur festen Gestalt verhalf. Eine Welt, die mit Genugtuung bemerkte, daß es ihr gelungen war, sich zu verjüngen, gerade weil sie den beliebigen Schutt der Zeiten abtrug und darunter die dauernde, verbindliche Norm entdeckte, die, durch die »Alten« in gewisser Weise selber zu ihrer »Neuheit« erzogen, zur »Wiedergeburt« aus eignem Schoß gelangt war, diese Welt konnte, eben weil sie sich selber als so neu verstand, das hinzutretende Neue weniger als Frage auffassen, die auch sie in Frage stellt, vielmehr als eine Aufforderung, es ihren Normen zu unterwerfen, denen sie sich zu ihrem Vorteil unterordnete, um – sich befreiend – sich immer mehr der *libertas christiana* anzunähern, die der römischen *humanitas* ihre Verbindlichkeit, ihre normative Kraft sichert.

Allerdings entging es den humanistischen Zeitgenossen ganz und gar nicht, daß nicht nur eine »neue Welt« der bekannten »alten« zur Seite trat. Sie wußten schon, daß die gesamte Welt durch dies Ereignis zu einer »neuen« wurde, auch ihre. Denn mochten sie sich jetzt zum ersten Mal »den Alten« überlegen fühlen, nicht mehr als Zwerge, die auf den Schultern von Riesen stehen, begreifen, weil sie in Räume vorstießen, von denen diese keine Ahnung hatten, so erwiesen sich doch auch sämtliche Vorstellungen, mit denen sie sich herkömmlicherweise die Welt erklärten, als unzulänglich. Es waren ja nicht nur fremde Kontinente, Pflanzen, Tiere, Farben, die sie verwirrten, für die sie Worte finden mußten, um sie zu ordnen und in der ihnen vertrauten Ordnung der Natur unterzubringen, sie begegneten antropomorphen Lebewesen, von denen sie nie gehört und denen sie nicht die höchste Würde, beseelter Mensch zu sein, absprechen konnten. Gerade darin liegt die erstaunlichste Leistung der Spanier, daß sie sofort in den Eingeborenen Menschen erkannten und anerkannten.

Das war überhaupt nicht selbstverständlich. Die Frage, ob es sich bei ihnen um Menschen handele, lag nahe, weil weder die klassischen Schriftsteller noch die Bibel von ihnen berichteten. Wenn der Mensch von Adam und Eva abstammte, wie vermochte man dann diese fernen Menschen in die Geschlechterfolge der menschlichen »Verwandtschaft« einzureihen, wie waren sie, doch offenbar der gleichen »Völkerwiege« entsprungen, fähig, in Gebiete zu gelangen, von denen nachweislich keiner etwas wußte, von denen aber deren Vorfahren Kenntnis haben mußten, um in solch entlegene Länder aufbrechen zu können? Wenn es nur »einen« Menschen gibt, wie kann dann die überlieferte Reihe der Weltreiche die Geschichte und deren Entwicklung als Heilsgeschichte noch überzeugend veranschaulichen, da diese Deutung keine Rücksicht auf ganze Welten in »der Welt« nimmt? Was bedeuten dann auch die poetisch-philosophischen Bilder vom »goldenen Zeitalter«? In Amerika handelte es sich au-

genscheinlich um »junge, kindliche Menschen«, weil sie, obschon doch ebenso »alt« wie die übrigen, auf einer Stufe der Entwicklung verharrten, die längst die »alte« Welt hinter sich gelassen hatte, die aber vom goldenen Zeitalter der menschlichen Jugend ganz andere »Erinnerungen« bewahrte, denen die Lebensumstände in Mexiko vollkommen widersprachen. Um Wilde im überlieferten Sinne handelte es sich auch nicht. Die waren bärtig, verhaart, pflegten tierische Sitten. Doch diese Indios besaßen eine bürgerliche Ordnung, höfliche Umgangsformen, die es schwer machten, sie ohne weiteres als Barbaren zu betrachten. Sie sind, zumal sie eine Religion haben, Menschen, bloß, was für welche?

Die Spanier wichen der Herausforderung nicht aus. Sie versuchten als erste und einzige, was ihnen keiner dankte, Antworten zu finden, um sich in der neuen Welt zurechtzufinden, sie den vertrauten und unvertrauten Völkern als eine gleichbleibend vertraute und vertrauenerweckende Umwelt zu erläutern. Sie zogen die fremden Welten in die alte hinein, erweiterten in Anlehnung an die hergebrachten mythologischen, legendären, philosophischen, religiösen und juristischen Bilder und Begriffe das Weltbild zu einer großen, viele Welten umfassenden Vorstellung. Anders konnten sie nicht verfahren. Gerade weil sie von der Idee durchdrungen waren, daß es in der einen Welt, über die ein Gott herrscht, für den einen Menschen ein und das gleiche Recht, ein und die gleiche Sittlichkeit geben solle, trugen sie, Natur, Brauchtum, Religion, die soziale Verfassung der neuen Welt gründlich untersuchend, »Materialien« zusammen, eben um sich in Stand zu setzen, die Einwohner der bislang unbekannten Gebiete dem klassisch-christlichen Menschenbild, den normativen Anschauungen wahrer *humanitas*, anzunähern. Ihren Anschauungen lag es ganz fern, Linien anzuerkennen, hinter denen es keine Sünde, kein Recht gäbe, nur freie Räume, in denen der Europäer als gezähmter Tiger nach willkürlichem Ermessen handeln dürfe, wie es alsbald Franzosen, Engländer und Holländer vermuteten. Dennoch gelten ausgerechnet die Spanier als finstere Mörder und Schlächter, die den christlichen Namen und die christliche Humanität befleckten, beschmutzten, die dem Menschen nicht als Mensch, sondern als Wolf begegneten.

Der populäre Vorwurf des »Völkermordes« in Amerika wurde paradoxerweise am feierlichsten und eindringlichsten immer von Protestanten und Angelsachsen verwandt, obschon im weißen, protestantischen Nordamerika die spärlichen Überreste der Urbevölkerung in Humangärten ausgestellt werden. Doch dieser Vorwurf hatte seit dem 16. Jahrhundert wenig oder nichts mit einer besonderen Anteilnahme für Eingeborene in jenen fernen Ländern zu tun, er war nur ein polemisches Mittel für innereuropäische Auseinandersetzungen mit Spanien, bei denen jede Art von Übertreibung höchst willkommen war; schließlich galt es aus mannigfachen Gründen zu beweisen, daß die *casa de Austria* die Freiheit und Humanität auszulöschen gedenke, um alles ihrer sata-

nischen Willkür und Tyrannei zu unterwerfen. Der Katholische König, von dem später Calderón sang, daß er der einzige ist, der wirklich König ist, Souverän ist, stand als mächtigster Monarch den Interessen und dem Sendungsbewußtsein der anderen Könige und Staaten im Wege. Er mußte, je nach den besonderen Bedürfnissen, zum Prototypen des *rex iniquus* stilisiert werden, in dem sich das *mysterium iniquitatis* prall manifestierte. Der Katholische König mußte die Inkarnation des Bösen sein, der alle und alles bedroht. Die Schauergeschichten eines Las Casas, der tatsächlich moralisch empört, daß die Gesetze des Königs in Mexiko nicht streng beachtet wurden, sich eifernd für die Eingeborenen einsetzte, boten den politischen und religiösen Feinden Spaniens in Europa recht gelegene, zitier- und ausmalungsfähige Stellen, »topoi«, um den Europäern zu erläutern, was sie alles zu erwarten haben, wenn erst einmal die Spanier jeden ihrer »servitut« unterwerfen.

Es dauerte fast dreißig Jahre, bis die Europäer den »Völkermord« in Mexiko, den 1552 Las Casas mit dem energischen Pathos eines literarisch sehr versierten, moralischen Pamphletisten schilderte, um träge Herzen in Bewegung zu setzen, als einen »Skandal« auffaßten. Ob es die Blutnacht von Cholula gegeben hat oder nicht, bei der knapp vierzig Spanier Zehntausende von Indios umgebracht haben sollen – das Bild genügte, um die aufgeregte Phantasie der von Spanien bedrohten oder sich bedroht fühlenden Parteien in ihrer Aufregungsbedürftigkeit weiter anzufeuern. Wilhelm von Oranien, der Rebell gegen Spanien, umstritten in den Niederlanden, die er endgültig spaltete, veröffentlichte zu seiner Selbstverteidigung und Rechtfertigung 1581 ein »libell« gegen Philipp II., der ihn, obgleich ihm lange ein gnädiger König, in Acht und Bann getan. Die *Apologie ou Défense du très illustre Prince Guillaume* eröffnet jene Serie von »Schmähschriften«, einem eigenen literarischen Genus, die von nun an über ein paar Jahrhunderte gegen Spanien gerichtet werden. Mit ihr beginnt die »schwarze Legende«, die Spanien zu einem Reich der Finsternis machte, von dem aus Grausamkeit, Ungerechtigkeit, Schrecken aller Arten ausgehen.

Gegen keine Zivilisation ist mit solcher Hartnäckigkeit ein »Kulturkampf« geführt worden wie gegen die spanische, die mehr oder weniger aus der Geschichte der Menschheit für Jahrhunderte ausgegliedert wurde. Das ist eines der erstaunlichsten Phänomene der europäischen, der Weltgeschichte. 1783, als der erste Band der *Encyclopédie methodique* erschien, wußte Nicolas Masson de Morvilliers, der darin einen Artikel über Spanien schrieb, auf die Frage, was Europa Spanien verdanke, nur die ebenso knappe wie eindeutige Antwort: Nichts. Damals bestand freilich auch unter aufgeklärten Gemütern, ob nun de Pauw, Montesquieu, Buffon, dem Abbé Raynal und vielen anderen quer durch Europa eine Übereinstimmung, daß die Entdeckung Amerikas vielleicht ein welthistorisches Ereignis gewesen sei, aber ein recht unerfreuliches, weil es Europa von sich selber ablenkte, das seine Kräfte vergeblich in kindisch vergreisten Kontinenten verschwendete, die aufgrund klimatologischer, biologi-

scher, geographischer Bedingungen zur Menschlichkeit und Freiheit gar nicht fähig, zur Degeneration alles verdammen, was dort hinüber gelangt, ob Mensch, Pflanze oder Tier. Nur das Schwein hat dort eine Zukunft. Die Atlantische Welt, die Spanien schuf, das spätestens nach der Vereinigung mit Portugal 1580 ihr die Pazifische zur Seite stellte, immer bemüht, auch in der Nordsee und im Baltischen Meer, was ihm nicht gelang, selbstverständliche Mitsprache zu gewinnen, erschien den Europäern eine lästige Illusion. Allerdings, unmittelbar nach den Befreiungskriegen in den nördlichen Staaten der neuen Welt wurden sie von eben dieser »Neuen Welt«, die doch ihr Geschöpf, ihnen unmittelbar verwandt, radikal in Frage gestellt, als eine veraltende Welt der Korruption, der Lüge, der Tyrannei. Was die Europäer den Spaniern vorwarfen, erhielten sie nun als Vorwurf zurück, gerichtet an sie alle, vorgetragen meist von amerikanischen Europäern oder europäisierten Amerikanern.

Aber Amerika spielte immer nur eine untergeordnete Rolle in dem ununterbrochen gereizten Gespräch mit Spanien. Was die Europäer, vor allem Franzosen und Engländer verstörte, war die Furcht, daß die Welt, die eine Welt, zur *Hispania* würde, daß auch sie sich in die »Universalmonarchie« der Spanier ergeben müßten, von deren König noch um die Mitte des 17. Jahrhunderts klug-besonnene Köpfe meinen durften, daß er äußerst mächtig in der Alten, absoluter Kaiser in der Neuen und legitimer Herr in der Unentdeckten Welt sei. Mitten im sogenannten Dreißigjährigen Krieg, der eine Folge von Kriegen war, die vierzig Jahre dauerte, konnte ein Spanier noch bedenkenlos und mit aller Berechtigung schreiben, daß es keinen noch so vergessenen Winkel in der Welt gäbe, der ohne Abhängigkeit von dieser Monarchie zu leben vermöge, aus Zuneigung oder aus Furcht. Immerhin war der »Dreißigjährige Krieg« der erste Weltkrieg, der in der Karibik, im Persischen Golf, in Brasilien nicht minder heftig als in Böhmen oder Italien geführt wurde.

In allen europäischen Ländern gab es, als Spanien die bekannte Welt erweiterte, dynastische, bald nationale Mythen, dazu berufen zu sein, die Welt zu einer Welt zusammenzufassen. Der spanische Erfolg, überwältigend für die Phantasie der Europäer, schien alle übrigen Ansprüche, dermaleinst die gerechte Weltordnung zu ermöglichen, ganz und gar zu widerlegen. Für die politischen Theologen war es unerträglich, daß Gott Spanier sein könne, der doch in den Franzosen, den Engländern, vielleicht in den Deutschen sein auserwähltes Volk erkannte. Außerdem, seit die Religion gespalten, war es für die protestierenden Parteiungen vollkommen klar, daß sie das reine Christentum vertreten, von Gott bevorzugt sind und nicht jene machiavellistischen Opportunisten, die sich der Religion nur bedienen, um ganz weltlich-böse Zwecke zu verfolgen. Ob Katholiken oder Protestanten – darin waren sich beide, sofern nicht mit Spanien verbündet, einig, daß Spanier die Religion der Staatsraison unterordneten, sich als Atheisten bestätigten und damit als »Unmenschen«.

Die schwarze Legende galt anfänglich nur Philipp II., dem neuen Salomon

und klugen König, als den ihn nicht nur die Spanier feierten. Wer immer sich von Spanien bedroht fühlte, die rebellischen Niederlande, das von Religions- und Bürgerkriegen dauernd geschwächte Frankreich, das protestantische England, griff gerne auf die Beschuldigungen zurück, die Wilhelm von Oranien gegen seinen ihm ehemals gnädigen König erhob. Wilhelm, um Philipp zum Abbild vollständiger Ungerechtigkeit zu erheben, die förmlich zwinge, sich gegen ihn zu empören, stilisierte seinen Feind zu einem finsteren Feind des Menschengeschlechtes, der Religion und Freiheit. Der große Schweiger wurde sehr beredt, um im herkömmlichen Sinne alle Laster mit diesem anderen, sehr Verschwiegenen, Diskreten zu verbinden. Die »Ausrottung« der Indios ist dabei nur ein Hinweis mehr darauf, daß König Philipp es für Frieden hält, die Städte einzuäschern, die Provinzen zu entvölkern, Felder zu verwüsten und niederzubrennen. Immer wieder wurde nun der Vorwurf, den Tacitus einem Gegner Roms in den Mund legte, auf die Spanier angewandt: *Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant.* Alsbald färbte aber die schwarze Charakterisierung Philipps II. als eines typischen Spaniers auf das ganze Volk ab, das mit allen Lastern begabt, voller Hochmut die gesamte Welt bedrohe, einen Führungsanspruch erhebe, der sich in Gewalttätigkeit äußere, die alle Freunde des Menschengeschlechtes dazu verpflichte, sich gemeinsam zu wehren. Allmählich rückte Spanien an den Rand der Menschheit, wurde aus ihr ausgegliedert. Das hatte zur Folge, daß der spanischen Zivilisation endlich überhaupt die Berechtigung abgesprochen wurde, zur europäisch-humanistischen Welt zu gehören.

Es ließ sich im 16. Jahrhundert nur mit Mühe behaupten, daß Wissenschaften, Künste, Literatur in Spanien nicht gepflegt würden, denn ganz Europa, ohne Rücksicht auf die Religion, stand unter dem Einfluß spanischer Ideen, Sprache und Moden. Aber gerade der Umstand, daß Spanien mit Waffen und Wissenschaften herrschte, seine Sprache, in der Nachahmung der Römer, zu einer Weltsprache erweiterte, verletzte den Ehrgeiz des »Gallischen Herkules« berufen zu sein, die schönen Sitten und den schönen Geist der Menschheit mitzuteilen. Der Spanische Herkules, der *plus ultra* über die Säulen des Herkules weit in die Kontinente ausgriff und sie den übrigen Europäern versperren wollte, wurde nach und nach von den Franzosen zum plumpen Barbaren typisiert. Nachdem es Frankreich gelungen war, Spaniens Macht in Europa zu beschränken und im Laufe des 17. Jahrhunderts noch weiter zu begrenzen, ohne freilich dessen Stellung in Amerika und Asien zu erschüttern, die Spanien erfolgreich behauptete, versuchte es auch die Erinnerung an dessen früheren geistigen Dominat in Europa vergessen zu machen. Voltaire raffte die Polemik in einem Satz zusammen: In Spanien singt man die Messe und tötet die Menschen. Jetzt wurde Spanien endgültig zu dem Land, das durch die Inquisition um jeden freien Gedanken gebracht, von der Kirche in Dummheit gehalten, »hinter den Pyrenäen« jenseits von Europa vor sich hindämmere, von dem es sich selber abgeschlossen habe. François Guizot konnte dann im 19. Jahrhundert ganz un-

befangen meinen, eine Weltgeschichte ließe sich schreiben, ohne Spanien überhaupt erwähnen zu müssen. Eine erstaunliche Bemerkung, da ja Spanien, was immer man von ihm denken mochte, gleichsam die Tür aufgestoßen hatte zur Welt und einer Weltgeschichte.

Die recht subtilen Debatten im Spanien des 16. Jahrhunderts über Menschenrechte, die Berechtigung, Land zu nehmen, bestehende bürgerliche Ordnungen umzustürzen und sie durch neue zu ersetzen, hatten im übrigen die Europäer nie sonderlich beschäftigt. Sobald sie in Amerika erobernd oder entdekkend sich bemerkbar machten, taten sie es gegen eine dort etablierte Macht, gegen Spanien, das zumindest theoretisch beanspruchte, legitimer Herr Amerikas zu sein, oder der beiden Amerika. Für sie war jede Eroberung außerhalb Europas legitimiert als Angriff auf das »tyrannische Spanien« und Eroberung spanischen Bodens. Sie mußten sich nicht um weitere Rechtfertigungen bemühen, da eine Schwächung Spaniens all seinen Gegnern willkommen und gerecht erscheinen durfte. Holländer, Engländer und Franzosen konnten Kolonien vorerst nur gewinnen, wenn sie diese Spanien abgewannen, erfolgreich den Katholischen König daran hinderten, die gesamte Welt in einer neuen *Romania*, eben in der *Hispania* zu vereinen. Deshalb blieben alle Waffenstillstände und Friedensabschlüsse mit Spanien stets auf Europa beschränkt. Hinter der Linie, jenseits des Wendekreises des Krebses und der Azoren galten sie nicht, auch wenn die Spanier immer ihr gesamtes Reich miteinbeziehen wollten.

Die Furcht vor der »Universalmonarchie«, der einen Welt unter einer Führung, Spaniens Führung, wirkte immer noch nach, selbst als längst diese von Spanien nicht mehr zu befürchten stand. Im Namen der Freiheit, der freien, konkurrierenden Völker und Staaten wehrten sich Protestanten und Franzosen gegen eine spanische »Weltherrschaft«. Napoleon versuchte wenigstens auf dem europäischen Kontinent alles der *Francia* unterzuordnen, die Engländer, ihn besiegend, griffen weit in die Welt aus, um nun ihrerseits »Weltpolitik« zu treiben, die Meere und Kontinente in einer von ihnen aus bestimmten Ordnung zu halten. Sie wollten, wie Disraeli es verkündete, wie Naopleon es seinerseits beanspruchte, die Freiheit mit dem Reich verknüpfen, was der Römer Tacitus für unmöglich hielt, dem die Freiheit einer pluralistischen Welt als das *bellum omnium contra omnes* erschien. Ein Frieden in der Welt setzte für ihn eine Macht voraus, die der Bewegungsfreiheit der vielen klare Grenzen zieht, vereinheitlichend, romanisierend wirkt, um in der *Pax Romana* sicheren Schutz zu gewinnen, die es jedem erlaubt, statt sich in ununterbrochenen Kämpfen aufzuzehren, in ihrer Geborgenheit sich zum sittlich freien Menschen zu kultivieren.

Die klassischen Spanier des 16. Jahrhunderts wiesen als Tacitisten solche Überlegungen nicht ab. Doch die siegreichen Liberalen im 19. Jahrhundert, obschon sie sich mit einen spanischen Namen näher charakterisierten – 1811 versammelten sich in Cádiz erstmals unter dieser Bezeichnung politische Ge-

sinnungsfreunde – betrachteten das spanische Reich, das nun endgültig zerbrach, das lange genug anderen nationalen Absichten, berufen zu sein, die Welt zu ordnen, im Wege gestanden hatte, als einen schrecklichen Versuch, der glücklicherweise abgewehrt werden konnte, mit »römischer Despotie« alle Freiheitsregungen zu ersticken. Römisch in einem doppelten Sinn: Die Gewissensfreiheit des einzelnen papistischem Zwang unterzuordnen, in dem sich der alle Freiheit erstickende Absolutismus spätantiker Caesaren niederdrückend äußert. Das kaiserliche Rom, dessen Erbe, das päpstliche Rom, fanden in Karl V. und Philipp II., wie William Robertson gegen Ende des 18. Jahrhunderts den Europäern erläuterte, eine mächtige, die Freiheit und Freiheiten gefährdende »Wiedergeburt«. Trauer und Elend war die Zukunft des Menschengeschlechtes in einer Variation der *Pax Romana*, in deren drückender Atmosphäre keine Luft zum freien Atmen blieb. Übrigens sprach der gleiche Robertson den Nordamerikanern, die sich soeben von britischer Herrschaft befreiten, die Fähigkeit ab, einen belebenden Gedanken der Freiheit fassen zu können, weil sie, umgeben von so viel Wasser, Kaltblütler wären, die den Geist der Freundschaft und Liebe nicht kennten, der Bedingung zur Begeisterung für die Freiheit sei.

Wer die Freiheit nicht kennt, kann auch nicht kolonisieren, die Menschen zur Freiheit hinführen. Er kann höchstens katholisieren, was heißt, dem Gewissenszwang sengend und brennend seine schaurige Gültigkeit zu verschaffen. Erst im vergangenen Jahrhundert wurden die Methoden spanischer Kolonisierung insgesamt zu einem Thema, in der Absicht zu beweisen, daß Spanier nur Unglück über die »Neue Welt« brachten, schon allein, weil sie selber ein Unglück innerhalb der Weltgeschichte waren. Zwar konnte in diesem Jahrhundert der großen Individuen, der heroischen Einzelnen, nicht ganz geleugnet werden, daß die spanischen *Conquistadoren* einigen Respekt verdienten, dem man dem auf sich selbst gestellten, tapferen und wagemutigen, selbstgemachten Manne nicht versagen mochte, doch was war der Preis dafür? Der Triumph des Aberglaubens, der als Strukturfehler das lateinische Amerika daran hindert, »sich zu entwickeln«, übrigens eine Überzeugung, die liberale Franzosen auch für ihr Land billigten, das aufgrund seines Katholizismus, an Despotie und Absolutismus gewöhnt, nicht zu der Freiheit gelangen werde, die sich in England und Preußen als Gemeindefreiheit, Lern- und Lehrfreiheit in der unbedingten Gewissensfreiheit bekunde, in freier Wirtschaft und sie stützender freier Wissenschaft einer freien Gesellschaft äußere. Die liberalen Menschenfreunde, die sehr energisch in Nordamerika, in Indien oder Algerien tätig wurden, bedauerten lebhaft auch, daß die rohen Spanier, wie es ihre Art, als halbe Araber, die Indios niedermetzelten, noch mehr rührte sie aber fast als Ästheten und Kulturträger, daß sie vom Schönen und Bizarren ungerührt, eine Kultur vernichteten, Tempel, Kunstwerke, Kunstgewerbe zerstörten. Daß Spanier in Peru oder Mexiko nicht als Denkmalschützer auftraten, verletzt bis heute sehr

sensible Liberale, die es nicht minder schmerzt, daß römische Ruinen, auch aus spätantiker, den Geist der Freiheit beengender Zeit, von Päpsten als Steinbruch benutzt wurden.

Der Sieger schreibt die Geschichte. Sieger waren vorläufig der Protestantismus, der Liberalismus, der Ästhetizismus, die einen sehr beliebigen Humanismus förderten. Ihr Geschichtsbild, obgleich in den verschiedenen historischen Richtungen in heller Auflösung, wird trotz aller Forschungen gerade während der letzten dreißig, vierzig Jahre, im Zusammenhang mit der sehr europäischen Dritte-Welt-Romantik, aus mancherlei moralischer Aufregungsbedürftigkeit wegen gegenwärtiger, gar nicht zu leugnender Mißstände aufgegriffen und als Mittel im politischen Kampf gebraucht. Das Gutgemeinte ist wie so oft der Feind des Guten. Es gibt keinen Weg zurück vor die Vereinigung mit Spanien und Europa. Selbst wenn sich »Eigen-Sinnige« auf Vergangenheiten berufen, die weit vor die Verbindung mit den Spaniern zurückreichen, um vielleicht daraus ein eigen-artiges Selbstbewußtsein zu gewinnen, können sie nur als Erben, Zöglinge jener reden, die sich einst Amerika an-eigneten. Es gibt keinen Weg, der nicht mit spanischen Steinen gepflastert wäre. Der Zusammenprall zweier Welten war vernichtend für die früheren Mexikaner und Peruaner, aber wenn sie sich heute auf Freiheit und Menschenwürde berufen, auf die Rechte eines Christenmenschen, so können sie das nur, weil diese Vorstellungen überhaupt erst durch die Spanier ihnen mitgeteilt wurden.

Wer aus der Vorgeschichte seine Identität gewinnen möchte, begibt sich aus der Geschichte, deren Spannungen und ihrer Dialektik. Denn vor den Spaniern gab es in Amerika Hunderte von Haustieren, Pflanzen, Obst- und Gemüsesorten nicht, die heute dort selbstverständlicher Kulturbesitz sind. Die Spanier brachten neue Techniken, sie machten die neue Welt mit den Wissenschaften und Künsten der alten vertraut, sie urbanisierten in ihrem Sinne, als selbstbewußte Vertreter der »Renaissance« Sitten, Gewohnheiten, Denkart. Sie vernichteten nicht nur eine fremde Kultur, sie gaben den Sprachen und Dialekten eine Grammatik und Schrift, ermöglichten damit ein dauerndes Gedächtnis an die Welt, aus der die »Indios« kamen. Gerade um sie christianisieren zu können, bedurften sie genauer Kenntnis über deren Mentalität. Als erste Sozialstastistiker, die Spanier waren, sammelten sie Daten, die es heute ermöglichen, ein halbwegs deutliches Bild der Zivilisationen zu entwerfen, die zusammenbrachen, als sie mit den Entdeckern und Eroberern in Berührung kamen. Es läßt sich flink sagen, ein paar Hundert Spanier hätten Hochkulturen zerschlagen. Doch nicht minder beunruhigend bleibt doch die Frage: Warum konnten in den Gebieten mit relativ dichter Bevölkerung einige wenige, die anfänglich nicht einmal die Sprache dieser absolut neuen Welt beherrschten, ungehindert sich in ihr behaupten und sie gründlich verändern? Ein Giftpfeil war eine tödliche Waffe, was von einer Gewehrkugel nur bedingt stimmt. Hernán Cortés, der Mexiko eroberte, übrigens nicht im Auftrag seines Königs, befeh-

ligte Divisionen, wahrscheinlich in der Größe, die erst im letzten Jahrhundert üblich geworden. Das hängt davon ab, wie hoch oder niedrig man die Zahl der eingeborenen Bevölkerung veranschlagt. Er befehligte Divisionen von »Indios«, die gegen Montezuma rebellierten. Der »Völkermord«, den rund 170 Spaniern, über mehr verfügte Cortes nicht, in frommem Eifer schon Las Casas anlastet, ist, wenn es ihn gegeben hat, in erheblichem Maße ein Teil der innermexikanischen Auseinandersetzungen. Daß die Bevölkerung im 16. Jahrhundert zurückging, wie dramatisch auch immer, bei der vorerst doch noch sehr geringen Zahl von Einwanderern, beruht nicht auf einer systematischen Ausrottungspolitik, gegen die sich dann doch überraschenderweise keiner empört hätte, sondern auf Seuchen, dem ungewohnten Alkohol, der europäischen Arbeitslast, die Spanier den Eingeborenen zumuteten in Anlehnung an die in der alten Welt üblichen Bräuche.

Die Entdeckung und Eroberung, die folgende Kolonisierung bedürfen keiner beschönigenden, verharmlosenden Erklärungen. Doch warum soll die so eifrig auf allen Gebieten gewünschte und betriebene Entmythologisierung vor der Geschichte Spaniens und Amerikas Halt machen? Mittlerweile gibt es genug Wissenschaftler, die nach den Römern nur in den Spaniern der Renaissance im Rahmen ihrer zeitgenössischen Bedingungen überlegene und überlegte Kolonisatoren erkennen. Vielleicht ist die größte Leistung der Renaissance die Gewinnung einer sehr spannungsvollen »neuen Welt«, der modernen, die jetzt hinter der post-modernen in die Tiefe der Zeiten absinkt? Vielleicht war gerade Spanien, dem man seinerzeit alles zutraute, selbst die Landung auf dem Mond, das modernste Land und als solches unter anderem auch ein Ärgernis? In Spanien »erfand« man die moderne Bürokratie, die moderne Diplomatie, den modernen Staat. Mit *Tirant lo Blanc*, den Cervantes schätzte, und ein Jahrhundert später mit dem *Don Quijote* beginnt der moderne Roman. Velázquez resümiert die damals moderne Malerei. Nicht die italienische Renaissance, die spanische, die wenig Beachtung fand, setzte das Individuum auf eine Weise frei, die selbst für das sich hispanisierende Italien schockierend war. Die schwarze Legende, die Alexander VI., César Borja, Cortés, Ignatius von Loyola und Philipp II. in gleicher Weise traf, dämonisierte diese ungemeinen Individuen womöglich, weil sie als Systematiker sich zu weit vorwagten, *plus ultra*, über das Fassungsvermögen ihrer Zeit hinaus?

Mit der Entdeckung Amerikas datiert man gewöhnlich den Beginn der Moderne. Warum dann Spanien seinen Platz in der Moderne, vielleicht seinen bevorzugten, verweigern? Edmund Burke nannte Spanien einmal einen großen, an der Küste Europas gestrandeten Wal. Inkommensurabel, großartig und schrecklich, wie das unerschöpfliche Individuum, fanden und finden sie es. Aber wie Burke bei anderer Gelegenheit bemerkte: »Und bitte, Sir, was in der Welt ist ihm gleichzusetzen?« Diese Frage müssen Europäer und Amerikaner zusammen beantworten. 1492, 1992 gibt genug Anlaß dazu.

Der Krieg – Aufsätze zur Situation unserer Welt

Wenn in der Überschrift vom Krieg gesprochen wird, dann dürfte klar sein, welcher Krieg gemeint ist. Der Golfkrieg, genau genommen erst der zweite, hat in den vergangenen Monaten die Weltöffentlichkeit beschäftigt, ja, wenn auch in ganz unterschiedlicher Weise, die Gemüter der Menschen erhitzt. Für diejenigen, deren Landsleute auf beiden Seiten der Front standen, wird die bange Angst um die Heimkehr der Verwandten und Freunde beklemmend gewesen sein. Andere wiederum – und zu ihnen zählen wir Deutschen – hat die Tatsache, daß Krieg noch immer nicht aus dieser Welt verbannt werden konnte, jäh aufgeschreckt.

Was hierzulande die Diskussion wohl beherrschte, war eben das Phänomen *des Krieges. Im Wissen um die ungezählten Opfer der Bombardements und Gefechte, in der Vorahnung der vagen »Erfolge« eines wenn überhaupt brüchigen Friedens für den Nahen und Mittleren Osten, stellte sich Vielen die Frage, ob diese Folgen einen Krieg um das besetzte Kuwait rechtfertigten. Zu schnell hatten manche wirtschaftliche Interessen – die gemeinhin mit amoralischen gleichgesetzt werden – als Triebfedern des Konflikts zu erkennen geglaubt, was denn auch in der bündig-kurzen, damit aber verkürzenden Parole »Kein Blut für Öl« seiner zeitgemäßen Entlarvung unterzogen werden sollte. Daß indes die Lage komplizierter war, daß die »bösen« Amerikaner nur vergleichsweise wenige Barrel Öl aus der Region beziehen, ja daß zum ersten Male die UNO – mit wenigen Ausnahmen wie der des Irak – geschlossen die Rückzugsforderung unter Androhung militärischer Maßnahmen aussprach, machte für die meisten die allzu leichtfertige Erklärung der Zusammenhänge bald unglaubwürdig. Was blieb, war Verunsicherung: War damit aber ein Krieg gerechtfertigt – trotz aller zu befürchtenden Opfer?*

Einerseits der mehrfache Versuch Saddam Husseins, die arabische Welt geschlossen zum Heiligen Krieg zu vereinen, andererseits die Erklärungen George Bushs, er halte den Krieg für eine gerechte Sache und bitte seine Landsleute um das Gebet für die Soldaten fern der Heimat, brachten in die Diskussion um die Statthaftigkeit dieses Krieges eine neue Dimension. Die Frage war, ob die seit der christlichen Antike bekannte Lehre vom gerechten Krieg auch heute noch Gültigkeit habe, ob ein Krieg nicht allenfalls nur zu rechtfertigen oder aber grundlegend als Mittel der Politik zu verdammen sei.

Der Heilige Vater als Oberhaupt der größten christlichen Religionsgemeinschaft hatte sich bereits vor dem Ablauf des UNO-Ultimatums zum 15. Januar des Jahres in vermittelnder Absicht in den Konflikt eingeschaltet. Persönliche Schreiben an Saddam Hussein und George Bush, eindringliche Appelle an die Adresse der UNO und unermüdliches Gebet konnten jedoch die Ereignisse in der Nacht vom 16. auf den 17. Januar nicht mehr aufhalten. Der Krieg zur Befreiung Kuwaits hatte begonnen, die eindeutige Antwort auf die Frage nach seiner Rechtfertigung war noch immer ausgeblieben – und sie ist es wohl bis heute.

Die unüberschaubaren Folgen des Krieges – angefangen bei den vermutlich mehr als einhunderttausend Gefallenen auf irakischer Seite über die ökologische Katastrophe, die über die Golfregion hereinbrach, bishin zu Saddam Husseins brutaler und menschenverachtender Verfolgung und Abschlachtung der schiitischen und kurdischen Bevölkerung – haben nicht nur schlimme Befürchtungen wahr werden lassen, sondern zugleich die Zweifel an der wie auch immer begründeten Statthaftigkeit des Krieges bestärkt.

Als sich Herausgeber und Redaktion dieser Zeitschrift Ende März zu ihrer Planungskonferenz trafen, beherrschte der Golfkrieg verständlicherweise das Gespräch. Fest stand bald, daß »Communio« das Thema aufgreifen müsse: Zuviel Durcheinander, zuviele Emotionen hatten in den vergangenen Wochen die Diskussion bestimmt, zumal wenn es um die moralische Wertung des Krieges ging: Ist ein Krieg a priori mit dem christlichen Glauben unvereinbar, oder hat die kirchliche Tradition im Wissen um die Natur des sündigen Menschen doch recht, wenn sie einen Frieden um jeden Preis noch lange nicht mit gerechtem Frieden gleichsetzt?

Wir wollen an dieser Stelle das Thema »Krieg« also aufgreifen, zwar anläßlich des Golfkrieges, aber nicht mit ausschließlichem Blick auf ihn. In den kommenden Heften wird sich jeweils ein Beitrag dem Thema widmen; die Aufsätze sollen dazu beitragen, daß Phänomen aus dem Abstand von allen Aktualitäten neu zu überdenken und zu diskutieren. – Beginnen werden wir in dieser Ausgabe mit dem Nachdruck eines Artikels aus der italienischen Halbmonatsschrift »La Civiltà Cattolica« vom 2. Februar 1991; es handelt sich dabei um eine autorisierte Stellungnahme des Heiligen Vaters zum Golfkrieg. Den sich anschließenden Kommentar verfaßte Thomas Kielinger, Chefredakteur der Wochenzeitung »Rheinischer Merkur«.

Maximilian Greiner

»Der Krieg ist ein Abenteuer ohne Rückkehr«

Bedauerlicherweise haben wir den dunklen und tragischen *Tunnel* des Krieges betreten, und wir wissen weder wann noch wie wir wieder aus ihm herausfinden werden. Was allerorten die Angst vermehrt, ist die Tatsache, daß sich dieser Konflikt auf andere Länder des Mittleren Ostens auszuweiten droht und daß er – Gott möge es verhindern – andere Teile des Erdkreises in Mitleidenschaft ziehen könnte. Eine militärische Konfrontation mußte man seit den ersten Augusttagen des vergangenen Jahres befürchten, als die Vereinigten Staaten und wenig später auch andere westliche und arabische Länder auf Bitten von Kuwait und Saudi-Arabien Truppen, Flugzeuge und Schiffe in die Golfregion entsandten, um der Invasion und anschließenden Annexion des Emirates als 19. irakischer Provinz mit Entschlossenheit zu begegnen und die Invasoren zum Rückzug zu zwingen. Nun darf man hoffen, daß der Konflikt begrenzt bleibt und daß er ein baldiges Ende finden möge. Denn der Gedanke, der Krieg am Golf könne längere Zeit andauern, ist unerträglich. Die entsetzliche Zerstörungskraft moderner Waffensy-

steme hat das Wesen und die Qualität kriegerischer Auseinandersetzungen im Vergleich zu den bisherigen Erfahrungen der Menschheit grundlegend verändert. Die Fortdauer des Golfkrieges würde daher eine unabsehbare Zahl militärischer und ziviler Opfer zur Folge haben und ungeheure materielle Schäden anrichten.

Gerade weil Johannes Paul II. dieses Bild schrecklichen Blutvergießens vor Augen hatte, eines Blutvergießens, wie er es durch die Tragödie Polens zwischen 1939 und 1945 selbst miterleben mußte, erklärte er in seiner Weihnachtsbotschaft: »Angstvoll warten wir darauf, daß die Drohung mit den Waffen zurückgenommen wird. Die Verantwortlichen mögen sich doch davon überzeugen, daß *der Krieg ein Abenteuer ohne Rückkehr ist*.«[1] Mit wachsender Besorgnis hat der Papst in den letzten Monaten die Entwicklung im Mittleren Osten verfolgt und alle Seiten an ihre außerordentliche Verantwortung gemahnt. Den gesamten Januar hindurch setzte er sein unermüdliches Werk als Prophet ohne Waffen fort, seine Kraft und Stärke allein aus dem Wort Gottes und dem Bewußtsein schöpfend, Sprachrohr für die Hoffnungen der gesamten Menschheit zu sein. Mit der Forderung nach einem besonderen Engagement der Völkergemeinschaft wies er einen gangbaren Weg für die Lösung des Konfliktes. Besonders hervorheben möchten wir, was er uns am 17. Januar mitzuteilen hatte, an jenem Tage also, an dem die alliierten Streitkräfte mit der Bombardierung des Irak begannen:

»Bis zur letzten Minute habe ich gebetet und gehofft, daß das nicht eintreffen möge, und ich habe alles Menschenmögliche getan, um diese Tragödie zu verhindern. Die Bitterkeit entspringt dem Gedanken an die Opfer, Zerstörungen und Leiden, die der Krieg hervorrufen kann; ich bin all denen besonders nahe, die durch ihn auf der einen und der anderen Seite leiden. Diese Bitterkeit wird noch vertieft durch die Tatsache, daß der Beginn dieses Krieges auch eine schwere Niederlage des internationalen Rechts und der internationalen Gemeinschaft anzeigt. In diesen Stunden großer Gefahr möchte ich mit Nachdruck wiederholen, daß der Krieg kein angemessenes Mittel sein kann, die zwischen den Nationen bestehenden Probleme voll zu lösen. Er war es nie und wird es nie sein! Ich hoffe weiter, daß das, was begonnen hat, rasch ein Ende nehme. Ich bete, daß die Erfahrung dieses ersten Tages des Konflikts genügt, um das Schreckliche zu begreifen, das geschieht, und um die Notwendigkeit zu verstehen, daß die Bestrebungen und Rechte aller Völker der Region Gegenstand eines besonderen Einsatzes der internationalen Gemeinschaft sind. Es handelt sich um Probleme, deren Lösung nur in einer internationalen Versammlung gesucht werden kann, wo alle beteiligten Parteien vertreten sind und aufrichtig und ausgewogen zusammenarbeiten. [...] Ich hoffe noch auf mutige Gesten, die die Prüfung abkürzen können, die internationale Ordnung wiederherstellen und bewirken, daß der Stern des Friedens, der einst über Bethlehem erstrahlte, jetzt zurückkehre und jene uns so teure Region erleuchte.«[2]

* * *

Wie und warum ist es zu einer derartig dramatischen Zuspitzung gekommen? In Wirklichkeit gab es die Möglichkeit einer friedlichen Beilegung des Golfkonfliktes. Dies beweisen die zahlreichen Lösungsvorschläge, die von verschiedenen Seiten eingebracht

1 *L'Osservatore Romano* deutsch vom 4. Januar 1991, S. 1.

2 *L'Osservatore Romano* deutsch vom 25. Januar 1991, S. 1.

wurden. Sie lassen sich im wesentlichen auf zwei Punkte reduzieren: Der Rückzug der irakischen Armee aus Kuwait und die Einberufung einer Friedenskonferenz zur Lösung aller Probleme der Region. Warum haben diese, in den vergangenen Monaten stets aufs neue wiederholten und in immer neuen Varianten unterbreiteten Vorschläge keinen Erfolg gehabt?

Es ist nicht einfach, diese Frage zu beantworten. Eine sichere Antwort wird erst dann möglich sein, wenn wir genau wissen, was wirklich zwischen dem August 1990 und dem heutigen Tage geschehen ist. Die »Realität« ist nicht immer mit dem identisch, was als solche »erscheint«, d.h. was von den *Massenmedien* als solche verbreitet wird. In einer ersten Annäherung läßt sich sagen, daß der Wille fehlte, eine friedliche Beilegung des Konfliktes herbeizuführen. Auf irakischer Seite mangelte es an der Bereitschaft zu einer friedlichen Einigung, da Saddam Hussein erklärt hatte, er würde sich niemals aus Kuwait zurückziehen. Er betrachtet das Emirat als eine irakische Provinz, die dem Irak im Zuge englischer Kolonialpolitik unrechtmäßig entrissen und in eindeutig anti-irakischer Funktion als unabhängiger Staat eingerichtet wurde (d.h. die Gründung von Kuwait zielte nach Ansicht der Iraker darauf ab, ihrem Land den Zugang zum Meer zu verwehren). Der Wille zu einer friedlichen Lösung fehlte aber auch auf Seiten des Westens, der in Saddam Hussein und seinem Regime wohl das eigentliche Hindernis für Frieden und Stabilität im Mittleren Osten sah; sei es weil dieser einen Angriff auf Israel vorbereitete, sei es weil er die Einverleibung anderer Golfstaaten (Saudi-Arabien, Emirate) anvisierte: Die Okkupation von Kuwait konnte ja der erste Schritt auf dem Weg zur Eroberung weiterer Länder sein. Es ging also nicht darum, ein Übereinkommen mit der irakischen Regierung zu treffen, sondern die von ihr ausgehende Gefahr für die Stabilität des gesamten Mittleren Ostens auszuschalten. Die Befreiung von Kuwait war sicherlich ein wichtiges Ziel, galt es doch einen schweren Verstoß gegen das internationale Recht zu ahnden und eine Störung des empfindlichen politischen Gleichgewichts in der Golfregion auszugleichen, aber wahrscheinlich bildete sie nicht das alleinige Motiv für die Intervention.

In dieser Situation war jeder Vorschlag für eine friedliche Beilegung des Konfliktes zum Scheitern verurteilt: Saddam Hussein wollte sich unter keinen Umständen aus Kuwait zurückziehen. Und die andere Seite versagte jedem Lösungsvorschlag ihre Zustimmung, der das irakische Regime und die von ihm ausgehende Gefahr unbehelligt gelassen hätte. Zudem schienen die Beteiligten einer Friedenskonferenz nur geringe Chancen einzuräumen, nicht nur wegen der Schwierigkeiten, einander widerstrebende Interessen, wie etwa diejenigen Israels und der arabischen Völker, insbesondere der Palästinenser, miteinander zu vereinbaren, sondern auch wegen der tiefgreifenden Meinungsverschiedenheiten unter den arabischen Staaten selbst. Darüber hinaus hätte eine Friedenskonferenz aus der Sicht des Irak die Rückgabe Kuwaits und vor allem eine Schwächung seiner Führungsrolle in der arabischen Welt bedeutet, auch wenn man ihm einen Zugang zum Meer zugesichert hätte. Und für die andere Seite bot eine Konferenz keine Garantie dafür, daß die Gefahr, die von Saddam und seinem Regime für die Stabilität des Mittleren Ostens und für die Ölversorgung ausgehen, eliminiert worden wäre.

Erschwert wurde eine praktikable friedliche Lösung nicht zuletzt dadurch, daß man den bedingungslosen Rückzug des Irak aus Kuwait zur Voraussetzung für jegliche Verhandlungen machte. Es gibt keinen Zweifel daran, daß Saddam Hussein im Unrecht war. Schließlich hat er eine entscheidende Norm des internationalen Rechts verletzt.

Die UNO hat daher mit Recht den Rückzug des Irak aus Kuwait und die Wiederherstellung der internationalen Rechtsverhältnisse gefordert. Man hätte aber vielleicht darauf verzichten können, den Rückzug zur zwingenden Voraussetzung für Verhandlungen zu erklären, ohne von der eigentlichen Rückzugsforderung abrücken zu müssen. Jedenfalls sind aufgrund dieser Vorgabe – und aufgrund des nachfolgenden *Ultimatums* – alle Möglichkeiten einer friedlichen Einigung blockiert worden.

Unter den Motiven, die Saddam Hussein dazu veranlaßt haben, sich störrisch der von der UNO beschlossenen Rückzugsforderung zu widersetzen – sei es auch auf die Gefahr hin, einen Krieg zu entfesseln –, lassen sich aber noch andere, für die westliche Mentalität nur schwer verständliche Beweggründe ausmachen. In diesem Zusammenhang muß vor allem auf die unterschiedliche Rechtsauffassung hingewiesen werden: Saddam Hussein betrachtete die Annexion von Kuwait nicht als eine schwere Verletzung des internationalen Rechts, sondern als einen Akt der Gerechtigkeit, ja als einen Akt der Wiedergutmachung für ein von den westlichen Staaten am Irak verübtes Unrecht. Daneben sei an das Ehrverständnis der Araber erinnert: Kein arabisches Land hätte einer »ultimativen« Forderung des Westens nachgegeben. Schließlich gilt der Westen seit jeher als Feind und Unterdrücker der arabischen Welt und als Ausbeuter seiner Reichtümer. Wenn der Westen angegriffen hätte, hätte ihn das unbesiegbare »Schwert Allahs«, d.h. das arabische Volk, in einem »heiligen Krieg gegen die Ungläubigen« geschlagen und vernichtet.

Eine wichtige Rolle spielt schließlich auch die Überzeugung, für die »große arabische Nation« zu kämpfen. Widersacher in diesem Kampf sind der »satanische« Westen, verkörpert durch die zum »Reich des Bösen« erklärten USA sowie die »Verräter« in den Reihen der arabischen »Gemeinschaft«, allen voran König Fahd von Saudi-Arabien. Dieser hatte es gewagt, den westlichen »Satan« um Hilfe zu bitten und es den Ungläubigen gestattet, den Boden Arabiens zu entweihen, auf dem sich die heiligen Stätten des Islam befinden, darunter nicht zuletzt die von Mohammed selbst zum obersten Heiligtum bzw. zur »moschea *haram*« auserkorene *Ka'bah* in Mekka. Als Saddam gegen den ungläubigen Westen, den Freund Israels, und gegen die arabischen »Verräter« zu Felde zog, glaubte er, die gesamte, Allah treu ergebene arabische Welt zu repräsentieren. Er hegte daher auch die Hoffnung, daß andere arabische Staaten an seine Seite treten und für den Ruhm Allahs und die Unabhängigkeit der »großen arabischen Nation« kämpfen würden. Er rechnete vor allem mit den Palästinensern, denen er als einziger Hoffnungsträger im Kampf gegen Israel und im Bemühen um die Errichtung eines eigenen Staates galt. Daher auch die ungerechtfertigte und verwerfliche Provokation Israels durch irakische Raketen. Das Land sollte angesichts unschuldiger Opfer und schwerer Schäden in den Krieg gezogen werden, um eine anti-israelische Front innerhalb des arabischen Lagers aufzubauen.

Als im Westen die Rede vom »Wahnsinn« Saddam Husseins war, wie man ihn an der Überheblichkeit seiner Sprache, an seiner mitunter brutalen Kompromißlosigkeit und an seiner Gewißheit, den Krieg »mit Hilfe Allahs« zu gewinnen, ablesen zu können glaubte, ließ man außer acht, daß Saddam Hussein ein Araber ist, ein Vertreter der *Ba'ath*-Partei, der sich der Sprache des islamischen Fundamentalismus bedient, um Konsens um sich herum zu schaffen: Ein Mann also, der die Dinge mit anderen Augen sieht als der Westen.

Saddam Hussein hat mit höchster Wahrscheinlichkeit die Bereitschaft des Westens

unterschätzt, sich derartig schnell auf eine militärische Konfrontation einzulassen, wie er im übrigen auch die militärische Stärke der Vereinigten Staaten und ihrer Verbündeten verkannt hat. Möglicherweise überschätzt hat er dagegen das Angriffs- und Abwehrpotential des eigenen Landes. Noch wahrscheinlicher ist allerdings, daß er um die Luftüberlegenheit des Feindes wußte, aber davon überzeugt war, der Bodenkampf sei von Vorteil für die irakischen Truppen. Schließlich waren seine Soldaten durch den acht Jahre währenden Krieg gegen den Iran auf einen Kampf »zu Boden« vorbereitet. Die Aussicht auf einen langen und schwierigen Krieg hätte Saddam Hussein jedenfalls nicht von einem Kampf mit eindeutig ungleichen Vorzeichen abgehalten und ihn davon überzeugt, sich aus Kuwait zurückzuziehen. Neben der Gewißheit, der Sieg werde den Gläubigen gehören – es könne nicht Allahs Wille sein, daß sie von den *kafiruna* (den »Ungläubigen«) unterjocht würden –, ist in der muslimischen, vor allem der schiitischen Weltanschauung immer noch die Idee vom Martyrium »auf dem Wege Allahs« lebendig.

Wie ein Beobachter richtig bemerkt hat, wird im Golf auch ein Krieg der fehlenden Verständigung ausgefochten. Zwei einander entgegengesetzte Konzeptionen internationaler Politik treffen aufeinander. Saddam Husseins Vorstellung ist historischer (Verantwortung der Kolonialmächte) und geopolitischer Natur (Notwendigkeit sicherer Zugänge zum Meer, Ausbeutung der Erdölvorkommen von Rumalia). Die UNO und die Westmächte verfechten hingegen ein normativ-rechtliches Modell, insofern sie die Handlungsweise des Irak als eine zu Lasten eines souveränen Mitgliedsstaates gehende Verletzung der UN-Carta betrachten und die Wiederherstellung der Rechtsordnung fordern. Saddam verweist auf das Prinzip der historischen Gerechtigkeit; die westlichen Länder fordern die Anerkennung positiver Rechtsnormen und berufen sich auf das Wesen westlicher Demokratie, das in der Respektierung von Verträgen und Gesetzen besteht. Die demokratische Ordnung sieht rechtliche Verfahrensweisen vor, um diese Normen zu ändern. Dabei ist es das erklärte Ziel, die wahren Werte zugunsten des einzelnen und der Gesellschaft zu verteidigen. Solange die Normen aber nicht verändert werden, gilt es, ihre Einhaltung zu garantieren, und sei es mit Gewalt. Nicht ohne Grund also hat Saddam behauptet, es sei ein Krieg »zwischen Gläubigen und Ungläubigen«, d.h. zwischen der arabisch-islamischen und der westlich-christlichen Welt, und bewußt erklärte Präsident Bush, der irakische Führer »fordere die Weltdemokratie heraus«.

Auf diese Positionen festgeschrieben – ohne eine Vermittlung zwischen »Geschichte« und »Recht«, zwischen »Tat« und »Rechtmäßigkeit« –, konnte die Golfkrise keinen anderen Ausgang nehmen als den Krieg, wie es dann leider auch geschehen ist. So treffen heute am Golf auch zwei verschiedene Auffassungen von den internationalen Beziehungen aufeinander: eine historische und eine normativ-rechtliche. Das mangelnde Verständnis dafür, daß die von der Geschichte gestellten Forderungen der Gerechtigkeit den rechtlichen Prozeduren internationaler Verständigung unterworfen werden müssen, und die Notwendigkeit, die Einhaltung von Rechtsnormen mit den objektiven Forderungen der Gerechtigkeit zu verknüpfen, haben schnell und unausweichlich zur militärischen Konfrontation geführt.

Es hätte Aufgabe der UNO sein können, in dem Moment, da man des *Embargo* gegen den Irak beschloß, zugleich eine Vermittlerfunktion zu übernehmen, um sich nicht von der Logik des Krieges mitreißen zu lassen. Das *Ultimatum* vom 15. Januar war ein

Ausdruck dieser Logik oder konnte zumindest von Saddam Hussein dahingehend interpretiert werden. Sicherlich gab es Vermittlungsversuche von Seiten der UNO, die große Anerkennung verdienen. Aber sie sind gescheitert, sei es wegen der unvernünftigen Weigerung von Saddam Hussein, auch nur einen Schritt von seiner Position abzurükken, oder sei es, weil diese Versuche in den Augen des Irak »ultimativen« Charakter hatten und den Rückzug aus Kuwait als zwingende Voraussetzung für eine Lösung enthielten. Es läßt sich also festhalten, daß die Vermittlungsmöglichkeiten der UNO nicht allein durch die starre Haltung des Irak blockiert wurden, sondern auch durch die Tatsache, daß man den Abzug aus Kuwait zur Voraussetzung für Verhandlungen machte, und vor allem dadurch, daß man ein *Ultimatum* stellte. Man muß allerdings hinzufügen, daß die Position der UNO durch den Mißerfolg des *Embargos* entscheidend geschwächt wurde. Dafür verantwortlich waren nicht zuletzt einige Länder, die das *Embargo* unterliefen, obgleich sie es unterzeichnet hatten, und so ein Instrument unbrauchbar machten, das den Irak ohne Krieg zum Rückzug hätte zwingen können.

* * *

Die militärische Konfrontation erwies sich für den Irak schnell als eine Katastrophe, nachdem in der Nacht vom 16. auf den 17. Januar ein fürchterlicher Feuersturm über das Land hereingebrochen war. Wir wissen, welche Zertörungen dieser Sturm im militärischen und zivilen Apparat des Irak verursacht hat; wir wissen jedoch nicht, wieviele Opfer er unter der Zivilbevölkerung gefordert hat. Unvermittelt erwachten wir aus dem Traum von einer friedlichen Welt, wie sie uns nach dem Fall der kommunistischen Regimes im Osten und nach dem Ende des »Kalten Krieges« endlich möglich schien. Plötzlich sahen wir uns mit einem drohenden Konflikt zwischen der Nord- und der Südhälfte des Globus konfrontiert, von dem der Golfkrieg lediglich das tragische Vorspiel sein würde. Wir stehen folglich an einem Wendepunkt der Menschheit, wir erleben einen zukunftsträchtigen »historischen« Moment, in dem wir uns, von großer Angst durchdrungen, fragen: »Was sollen wir tun?«

Für einen Christen ist es das erste Gebot, sich dem Gebet zuzuwenden. Der Krieg ist nicht von Gott gewollt, weil er der Gott des Friedens ist und weil er alle Menschen als seine brüderlich miteinander verbundenen Kinder betrachtet. Wenn also die Menschen ihre brüderliche Liebe verleugnen und gegeneinander kämpfen und sich töten, so kann man Gott nicht darum bitten, er möge zugunsten der einen oder zuungunsten der anderen eingreifen. In Wirklichkeit werden die Kriege von den Menschen gewollt und geführt. So heißt es auch im *Jakobusbrief* 4,1-2: »Woher (kommen) Kriege und woher Kämpfe unter euch? Nicht daher: aus euren Lüsten, die in euren Gliedern streiten? Ihr begehrt und besitzt nicht? Also tötet ihr. Ihr eifert und erreicht doch nicht? Also kämpft ihr und führt Krieg.« Es ist also nicht der Herr, der die Kriege sendet, um die Menschen zu züchtigen, sondern es ist die Sünde, die sich durch den Krieg selber straft. Deshalb muß man den Gott des Friedens darum bitten, daß er uns nicht in der »Gewalt unserer Schuld« (Js 64,6) lasse, sondern daß er das Böse zerstören und den Menschen friedliche Gedanken eingeben möge. Dieser Appell – der »Schrei« der Menschheit, wie es der Papst ausgedrückt hat – richtet sich an die Barmherzigkeit Gottes, auf daß er Mitleid mit den Menschen habe, die Tage des Krieges und des Hasses verkürze und auf daß er den Leiden und dem Blutvergießen Einhalt gebiete.

Leider wissen wir nicht, wie lange dieser schreckliche Krieg dauern wird. Mit einer gewissen Leichtfertigkeit versicherten einige Beobachter, es handele sich um einen *Blitzkrieg*. Mittlerweile betonen dagegen Politiker und Militärs, man müsse sich auf einen »langen und harten« Krieg einstellen. Dem läßt sich hinzufügen, daß er schreckliche Grausamkeiten und Leiden mit sich bringen wird. Ein Vorgeschmack darauf ist die Behandlung der von den Irakern gefangengenommenen alliierten Piloten, die eindeutig gegen die Genfer Konventionen verstößt. Aber auch Tausende von Flüchtlingen, die sich bereits in Jordanien, im Iran und in Ägypten aufhalten, sollten zu denken geben. Wir wissen nicht, welcher Art und welchen Ausmaßes die ökologischen Schäden sein können, die durch brennende Ölquellen und durch große Mengen von ins Meer geleitetem Öl verursacht werden. Sicher ist hingegen, daß der Krieg die Probleme des Mittleren Ostens nicht lösen wird und daß er in der arabischen Welt ein Gefühl der Verzweiflung und des unstillbaren Hasses gegen den Westen zurücklassen wird: ein Vorbote neuer Konflikte. Darüber hinaus ist nicht auszuschließen, daß er anti-arabische Ressentiments in den westlichen Ländern nährt und fördert. Es ist daher notwendig – wie lange der Konflikt am Golf auch dauern mag und wie immer er auch ausgehen wird –, mit raschen politischen Entscheidungen und durch die Schaffung eines vertraulichen Klimas eine globale Lösung der Probleme im Mittleren Osten herbeizuführen, vor allem im Hinblick auf die Palästinenserfrage.

Es leuchtet ein, daß, solange diese Frage nicht in einer für Palästinenser und Israelis gleichermaßen befriedigenden Weise gelöst wird, der Mittlere Osten ein permanenter Krisenherd bleiben muß. Man sollte sich daher auf ein internationales Engagement einigen, etwa in Form einer Friedenskonferenz, wie sie von Johannes Paul II. am 13. Januar vorgeschlagen wurde. Die leicht vergessene Tragödie des Libanon, der zwischen Syrien und Israel aufgeteilt und im Innern durch feindliche Gruppierungen gespalten ist, ist nicht weniger schwerwiegend als die Krise am Golf. Auch diese Frage verlangt nach einer Lösung, die nicht die des Status Quo, das heißt der aktuellen Teilung, sein kann.

Sicherlich sind einige Länder gegen ein solches internationales Engagement, weil sie irrtümlicherweise glauben, die politischen und sozialen Probleme mit Waffengewalt lösen zu können. Aber so wie die UNO sich im Falle Kuwaits engagiert hat, so muß sie sich auch für andere schwere und bislang ungelöst gebliebene Probleme in der Region stark machen. Wenn sie dies nicht tut, so läßt sie es zu, daß die Lauterkeit ihres Motivs – die Wahrung des internationalen Rechts – in Zweifel gezogen wird. Sie würde aber nicht nur das Motiv zur Diskussion stellen, das sie im Falle von Kuwait zu einem überaus großen Engagement bewegt hat (zwölf Resolutionen), sie würde auch das politische Prestige aufs Spiel setzen, das sie in diesen Monaten als Garant des internationalen Rechts zurückgewonnen hat. Wir müssen uns davon überzeugen lassen, daß es keinen Frieden geben kann, solange Ungerechtigkeit, Unterdrückung und unerträgliche Armut fortbestehen. Solche Zustände können nicht mit Gewalt aufrecht erhalten werden und führen früher oder später zur Explosion. Es ist verwunderlich, wie wenig die Menschen aus der Geschichte lernen.

Wir haben gesagt, daß der Golfkrieg, wie immer er ausgehen mag, in der arabischen Welt Ressentiments und Spuren des Hasses gegen den »satanischen« Westen hinterlassen wird. Diese Tatsache darf nicht unterschätzt werden. Man sollte sie vielmehr sehr ernst nehmen, weil sie die politische und religiöse Zukunft des Planeten betrifft: Die

»islamische Gemeinschaft (*ummah*)«, zu der fast die gesamte arabische Welt gehört, umfaßt 700-800 Millionen Menschen.

Es muß daher vermieden werden – nur in welchem Maße wird dies überhaupt möglich sein? –, daß sich die arabische Welt und insbesondere jener Teil, der sich, von Rachegelüsten beseelt, leicht für den islamischen Integralismus und die Idee einer »arabischen Nation« begeistern läßt, vom Westen gedemütigt fühlt. Wir müssen zugeben, daß dies eine schwierige Aufgabe ist. Wir sollten uns aber zumindest darum bemühen, den islamischen Völkern begreiflich zu machen, daß der Golfkrieg kein »Kreuzzug« der Christenheit gegen den Islam und gegen »die Söhne des Propheten« ist und daß der Papst alles Menschenmögliche unternommen hat, um ihn zu verhindern. Denn schließlich betrachtet er diesen Konflikt als eine »schwere Niederlage des internationalen Rechts und der internationalen Gemeinschaft«.

La Civiltà Cattolica

Die umfangreiche Stellungnahme des Vatikan zum Golfkrieg aus dem Februar 1991 erfolgte zu einer Zeit, da das Kriegsgeschehen noch um die Befreiung Kuwaits tobte und niemand den Konflikt danach, den Vernichtungsfeldzug des Irak gegen die kurdische Minderheit im eigenen Land kommen sah. Insofern wäre es nicht fair, ein Vatikanisches Dokument zu beurteilen mit Erkenntnissen, die den Verfassern zur Zeit der Publikation dieses Textes in *La Civiltà Cattolica* schlechterdings nicht zur Verfügung stehen konnten. Freilich kann auch die Rücksicht eines einzelnen Analytikers das besagte Dokument nicht davor bewahren, von anderen im Lichte der erneuten Menschenrechtsverletzungen Saddam Husseins betrachtet und damit umso heftiger verworfen zu werden. Denn es hat sich im Zusammenhang mit der Kurdentragödie hinlänglich erwiesen, daß die Völkergemeinschaft einen Skrupellosen wie den irakischen Diktator eben nicht als ebenbürtigen Verhandlungspartner ansehen kann, da er sich nicht nur über jede Norm des Völkerrechts hinwegsetzt, sondern auch die fundamentalen Menschenrechte mit Füßen tritt. Und wer – auch der Vatikan nicht! – hätte es wagen können, behutsame Verhandlungsdiplomatie zu empfehlen, während gleichzeitig die ethnische Minderheit der Kurden vom Ausgelöschtwerden bedroht war?

Dennoch mag hier, zum Zwecke der Analyse, das Stichdatum Februar 1991 ausreichen. Das Vatikanische Dokument ist sub specie dieser Zäsur von wünschenswerter Klarheit – und von unausweichlicher Kritikabilität. Das beginnt bereits mit der Nomenklatur: Die Agression Saddam Husseins gegen Kuwait, der Einmarsch des Irak am 2. August 1990, wird als »Golfkrise« bezeichnet, der Beginn der militärischen Gegenwehr der am Golf versammelten Allianz dagegen als »Krieg«. Entsprechend bedenklich – bedenklich im Lichte des Gerechtigkeitsgebots in der Beurteilung historischer Vorgänge – klingt das zitierte Urteil des Heiligen Vaters, der den »Beginn dieses Krieges« als eine »schwere Niederlage des internationalen Rechts und der internationalen Gemeinschaft« bezeichnete. Zum einen wurde internationales Recht zuerst durch die Annexion Kuwaits gravierend beschädigt, nicht durch den Beginn der Gegenwehr auf alliierter Seite (diese Gegenwehr verstand sich vielmehr subjektiv und objektiv als Versuch, das internationale Recht wiederherzustellen). Zum anderen konnte weder am 2. August 1990 noch am 17. Januar 1991 von einer »Niederlage« des internationalen

Rechts gesprochen werden, da dieses Recht überhaupt nicht mit irgendjemandem im Kampf lag, also auch nicht »verlieren« konnte. Es wurde vielmehr geraubt oder durch Geiselnahme gefangen gesetzt.

Dies ist keine Spitzfindigkeit. Der Terminus »Niederlage« suggeriert etwas Pejoratives: Jemand hat sich nicht als stark genug erwiesen, er hat versagt. Da »Recht« immer eine Partnerschaft voraussetzt, kann man mit der Verwendung des Begriffs »Niederlage des Rechts« den Vorwurf verbinden, beide Seiten hätten versagt. Solche Denkweise baut bereits äquivalent und äquidistant die Argumentation Saddam Husseins und seiner »historischen Gerechtigkeit« in die Beurteilung der Gesamtlage ein: zwei »Gleichberechtigte« haben sich nicht einigen können und werden so gleichschuldig an den Folgen. Aus der Frage, wie man mit einem Fall internationalen Rechtsbruches umgeht, macht die Kirche die Demonstration tief empfundener moralischer Bitterkeit. Das führt die Verfasser des Aufsatzes in *La Civiltà Cattolica* in der Weiterung ihrer Argumente um den Bereich Armut und Dritte Welt zu der pessimistisch-larmoyanten Feststellung: »Es ist verwunderlich, wie wenig die Menschen aus der Geschichte lernen.«

Es kann nicht überraschen, daß die Katholische Kirche immer wieder zu solch defätistischen Urteilen über die Zeitgeschichte und die Zeitläufte kommt, wenn sie, statt individuelle Verantwortlichkeit dingfest zu machen und beim Namen zu nennen, bei allgemeinem politischen Händeringen ihre Zuflucht sucht. Um bei Saddam Hussein zu bleiben: Versagt hatte in dem Krieg, der mit der Invasion in Kuwait begann, nicht »das Recht«, sondern die Abschreckung, und zwar sowohl am 2. August 1990 als auch erneut vor dem Ablauf des Ultimatums am 15. Januar 1991 – alle zu erwartenden und angedrohten Maßnahmen konnten Hussein erstens nicht abbringen, seinen Schritt zu machen, und zweitens ihn nicht dazu bewegen, den einmal gemachten Schritt zurückzunehmen. Eine Niederlage des internationalen Rechts hätte vorgelegen, wenn niemand auf der Welt einen Finger gekrümmt hätte, um dem UNO-Mitgliedsstaat Kuwait gegen die Auslöschung seines Existenzrechts, die er soeben erlitten hatte, zur Seite zu treten.

Doch das genaue Gegenteil trat ein: Mit überwältigender Mehrheit und Deutlichkeit stellte sich die Völkergemeinschaft hinter Kuwait und gegen die inakzeptable Vernichtung seines Selbstbestimmungsrechts. Man könnte geradezu vom »Sieg« des Völkerrechts sprechen, würde die Zahl der Opfer, die nötig waren, diesen Sieg zu bestätigen, es nicht verbieten, so triumphalistisch über den Vorgang zu sprechen. Aber auf keinen Fall ging es um eine »Niederlage der internationalen Gemeinschaft«. Vielmehr hat sich diese Gemeinschaft durch ihre singuläre Eintracht handlungsfähiger und effizienter erwiesen als je in den Jahrzehnten davor, was zumindest Hoffnung macht auf eine neue Fähigkeit der UNO, konfliktdämmender als bisher in der Geschichte zu agieren.

Sollte man nicht auch von einer zu höchster moralischer Sensibilität aufgerufenen Instanz erwarten können, daß sie die möglichen friedensstiftenden Folgen solcher noch nie dagewesenen Eintracht der Völkerfamilie zu würdigen weiß, anstatt ausgerechnet diesen Moment als eine »Niederlage des internationalen Rechts« zu bezeichnen? Kann es der Sinn von »Trauerarbeit« und von Betroffenheit sein, die Fähigkeit einzubüßen, dem Menschen in seinem irdischen Jammertal – trotz und gerade angesichts dieses Jammertals – Mut zu machen? Müssen wir noch von Niederlagen sprechen, wo endlich einmal ein Lichtblick (in der Arbeit der UNO) zu verzeichnen war, unbeschadet der großen Opfer, die die Durchsetzung der neuen UNO-Eintracht verlangte? Hat die Katholische Kirche etwa selber dermaßen kleinlaut und niedergeschlagen von den Blut-

opfern gesprochen – den selber erlittenen wie den anderen zugemuteten –, die sie im Laufe der Geschichte für die Durchsetzung des Glaubens gebracht hat? Ist die Tat von Piloten, die für eine von der Völkerfamilie gebilligte Befreiung ihr Leben riskieren, keine Erwähnung wert?

Post factum negiert der besagte Aufsatz in seinen Argumenten einen Großteil auch der europäischen Befreiungsgeschichte dieses Jahrhunderts. Da die »Opfer« allgemein als »dem Krieg« zugeordnet beklagt werden, nicht der tragischen Notwendigkeit, einem Rechtsbrecher entgegenzutreten, fällt der Schatten der Ächtung nicht nur über den ursprünglichen Verursacher des Unheils, sondern auch über alle, die ihn mit wirksamen Mitteln bekämpfen wollen. Zumindest müssen sie sich, wenn es ernst wird, mit dem Verursacher die Schuld für die zu erwartenden Opfer teilen. Man kann aber von der politischen Führung nicht erwarten, sie solle sich verantwortlich fühlen für das Überleben einer glaubwürdigen Ordnung auf dieser Welt und dieser Führung gleichzeitig für die Schritte dahin das Schuldpolster aufbürden. Wären unter solchen Auspizien die Anglo-Amerikaner überhaupt angetreten, das besetzte Europa von der Geißel des Nazismus zu befreien? Die schiere Vorstellung der zu erwartenden Opfer hätte sie abschrekken müssen.

Wenn die Kirche schon nicht Sanktionen erteilen will oder kann für den Gebrauch von Waffen, dann muß sie zumindest demonstrieren können, daß sie die Last der politischen Verantwortung in allen Aspekten reflektiert und abgewogen hat. Nur von den Opfern eines heutigen Konflikts zu sprechen, ist so unhistorisch wie unpolitisch, weil dabei die Frage der zukünftigen Opfer, die man bei Nicht-Handeln heute in Kauf nähme, unberücksichtigt bliebe. Der Aufsatz in *La Civiltà Cattolica* spricht im übrigen nur von den durch den alliierten Krieg verursachten Opfern, erwähnt die Brutalitäten und Drangsalierungen gegen das kuwaitische Volk kaum im Vorübergehen. Auch das ist eine bezeichnende Auslassung.

Auch in dem Bemühen, sich arabische Mentalität vor Augen zu führen und damit dem Vorgehen Saddam Husseins Verständnis entgegenzubringen, kommen die Autoren in bedenkliches Fahrwasser. Sie verwechseln die historische – und legitime – Frage nach der Grenzziehung moderner Staaten am Ende der kolonialen Ära mit der notwendigen Antwort auf einen heutigen Akt internationalen Rechtsbruchs. Anders ausgedrückt: Sie gewähren dem Verbrecher mildernde Umstände, weil sie sein Argument der »historischen Gerechtigkeit« in die Erwägung des gesamten Vorgangs mit aufnehmen. Damit öffen sie jeder Anarchie Tür und Tor. Da viele Staaten in Afrika und im Nahen Osten auf solche willkürlichen Grenzen zurückgehen, denen der Irak seine Entstehung überhaupt verdankt, kann man sich eine uferlose Reihe historisch-subjektiver Gründe vorstellen, aus denen heraus beschwerte Länder gegen Nachbarn antreten, um sich auf eigene Faust Recht zu verschaffen.

Wir wissen, daß das System der »internationalen Beziehungen« so, wie es existiert, durchaus keine generelle Anerkennung aller heute gültigen Grenzen auf der Welt einschließt. Streitigkeiten können vor dem Internationalen Gerichtshof verhandelt werden. Dagegen schließt dieses System den Respekt vor dem Völkerrechtsprinzip ein, daß kein Staat sich bei etwaigen Grenzunstimmigkeiten mit einem Nachbarn gewaltsam sein Recht holen darf. Die Verfasser des Aufsatzes rühren also an etwas, was im internationalen System gar nicht vorgesehen werden kann, weil sich sonst keine haltbare Ordnung in der Welt etablieren ließe. Sie irren auch, wenn sie glauben, solch eine *captatio*

benevolentiae seitens des Vatikan oder der westlichen Staaten sei das geeignete Mittel, den Fundamentalismus im Islam gnädig zu stimmen, ihn weniger haßerfüllt sein zu lassen. Dieser Haß unter den arabischen Massen bezieht seine Nahrung aus vielen kulturhistorischen Quellen; er ist kurzfristig gar nicht zu besänftigen, auch nicht, wenn man ihm das System des gültigen Völkerrechts auslieferte.

Es ist aber grundsätzlich ein Zeichen von Herablassung zu suggerieren, die arabische Mentalität verstehe keine Übereinkünfte, wie sie die internationalen Beziehungen auferlegen. Solche Unterstellung negiert einerseits die große Bandbreite moslemischer Modernität in Kultur und Politik. Zum anderen übersieht sie: Vielen Führern im arabischen Lager ist längst bewußt, daß ihre Staaten ohne einen Schutz, wie ihn das internationale System gewährt, sich gar nicht genügend in ihrer Substanz und in ihrer Eigenart entwickeln könnten. Die permanente Furcht vor Umstürzen und Kriegen würde jedes sozio-kulturelle Wachstum behindern, vom Wachstum der Wirtschaft ganz zu schweigen. Die Menschheit, auch die arabische Welt, in ihrer uferlosen »Multikulturalität«, hätte ohne eine gewisse Grundübereinstimmung in Fragen des internationalen Verhaltens keine Überlebenschance. Völkerrecht ist keine Frage der Einebnung von Vielfalt, sondern ist umgekehrt die Voraussetzung, daß sich Vielfalt überhaupt entwickeln kann. Jede Pluralität braucht ihre Einheit, auf die sie sich versteht. Dazu gehört die Anerkennung von verbindlichen Regeln der politischen Aufführung. Sonst endet alles in Anarchie.

Kurzum: Die kirchliche Position zum Golfkrieg, wie in *La Civiltà Cattolica* dargestellt, leidet an entscheidenden Stellen der Argumentation an Mutlosigkeit, ja, fast Resignation. Sie demonstriert nur Betroffenheit und Trauer, wo eine Analyse der historio-politischen Umstände zur Glaubwürdigkeit unbedingt dazugehört hätte, und erhebt einen Menschenrechtsschänder und nackten Usurpator wie Saddam Hussein mitsamt seinen entliehenen Eroberungsbegründungen zur Ehre eines verantwortlichen Verhandlungspartners. Damit werden jene Werte relativiert, auf denen die internationale Gemeinschaft aufbauen muß, soll sie sich in Frieden entwickeln. Die Gesetze des Handelns – auch des militärischen – allein demjenigen zu überlassen, der sich an kein Friedensgebot hält, könnte die Geschichte insgesamt an ein schreckliches Abenteuer ausliefern: dem Abenteuer der Gewalt und des selbstgesetzten Rechts. Während Krieg für viele Menschen ein Abenteuer ohne Wiederkehr ist, wie der Papst in seiner Weihnachtsansprache 1990 festhielt, dürfte es sich bei diesem anderen Fall um ein Abenteuer mit ständiger Wiederkehr handeln. Dafür würden die Nachahmungstäter sorgen, und die Welt wäre ihnen als potentielle Geisel ausgeliefert.

Thomas Kielinger

Idee und Gestalt – über den Prosastil von Annette Kolb

Hermann Kunisch zum Gedächtnis

Von Jutta Kayser

»Zum Schreiben drängte sie nicht das Talent, sondern ihre Meinungen und darin ... liegt der Schwerpunkt ihrer Arbeiten.« Je länger man mit dem Werk von Annette Kolb umgeht, desto deutlicher wird einem die Richtigkeit ihrer Selbsteinschätzung, die sie 1932 als *Bestelltes Selbstporträt für Quartaner* in ihrem *Beschwerdebuch* veröffentlicht hat.[1] Was natürlich nicht bedeutet und auch nicht von ihr behauptet worden ist, daß sie kein Talent gehabt habe, sie, die einen Stil schreibt, der einen vergessen läßt, daß er künstlerischem Bemühen entspringt, so lebendig und ur-wüchsig ist er.

Aber sie hat tatsächlich Meinungen, an denen sie ihr 98 Jahre währendes Leben hindurch festhält, weil sie für ihre Person existentiell sind. Ihr katholischer Glaube, der Pazifismus, der sie schon im Ersten Weltkrieg für einige Jahre ins Exil treibt, die deutsch-französische Freundschaft, die Gemeinschaft der Europäer – alles heute hochaktuell und während ihres Lebens vom Gang der Geschichte immer wieder mit Füßen getreten. Es ist gut möglich, daß Annette Kolb selbst vor allem ihre politischen Meinungen im Sinn hatte, als sie ihre Selbsteinschätzung niederschrieb. Über das z.T. groteske Mißverhältnis zwischen ihren unermüdlichen damenhaften Versuchen, auf gesellschaftlicher Ebene in politische Entscheidungen einzugreifen, und dem tatsächlichen Geschehen auf der politischen Bühne des 20. Jahrhunderts ist manches kritisch und bewundernd zugleich geschrieben worden.

Diese Untersuchung will einer anderen Frage nachgehen. Es sind nicht nur die genannten politischen Ideen, die in nahezu allen ihren Veröffentlichungen wiederkehren, es sind auch scheinbar beiläufige Beobachtungen in der Natur, der Witterung, der Landschaft, wie auch in den Empfindungen und Handlungen der Menschen, die immer wieder Wort werden. Da gibt es bei ihr das Thema der Wanderung im Gebirge, offenbar eines ihrer Schlüsselerlebnisse. In einem frühen autobiographischen Text, *Torso* (1905)[2], folgt auf ihre tief bedrückende Klosterschulzeit eine mehrtägige Bergtour mit den Geschwistern, »... so unglaublich es ihr selber erschien ...«, ein Rausch von Freiheit und Ungebundenheit, von Hochgestimmtheit und auch Hochmut, »... so betraten wir, stets fremde Sprachen untereinander führend ...« – sie beherrschte das Italienische wie das Französische! – »... das alte Gasthaus ...«

Die Bergwanderung ist ein Motiv, das seinen Reiz für sie niemals verloren hat, es gehörte zu ihrem kostbarsten Erfahrungsschatz und lag so dicht unter der Oberfläche ihres bewußten Denkens, daß es nicht nur in ihren Romanen immer wieder auftaucht, sondern auch in Prosatexten ganz anderer Art. Und gerade hier wird die Funktion, die dieses Motiv in ihrem geistigen Haushalt spielt, besonders deutlich. »Alle Abgespanntheit war von ihm fortgeweht. Munter wie ein Fisch, zu jeder Bergtour aufgelegt, bereit,

---

1 A. Kolb, *Beschwerdebuch*. Köln/Berlin 1953, S. 129ff.

2 Dies., *Torso*, in: *Wera Njedin*. Berlin 1924, S. 49.

den Rucksack umzuhängen, und gleich, sofort, viele Stunden zu marschieren. Dies war die Bilanz des Abends.«[3]

Dieser Text steht inmitten der Schilderung eines Aufenthaltes in Berlin, und es mag einer Berlinerin das Urteil gestattet sein, daß man die kühle, Unternehmungslust weckende Berliner Luft wohl nicht schöner ins Bild bringen kann, so überraschend es auf den ersten Blick ist, gerade in der sozusagen zwischen Sumpf und Sand liegenden platten Großstadt Berlin an die Gefühle beim Antritt einer Bergtour zu denken.

Aber es geht der Dichterin ja im Grunde nicht um die Bergtour selbst, es geht um die Losgelöstheit und Leichtigkeit, das Ausschreiten, ohne an Rückkehr zu denken, den Anteil an Ewigkeit, der dem Menschen in dieser Situation gewährt wird.

Geht diese Interpretation zu weit? Es scheint nicht so, wenn man den 1934 erschienenen Roman *Die Schaukel* hinzuzieht. »Man kennt den Rausch der Schnelligkeit im Fahren wie im Fliegen, den des Gehens kaum noch vom Hörensagen. Nicht umsonst gibt es aber den Gott, der mit Flügeln an den Fersen dargestellt wird. Der schreitende Fuß kann sich in der Tat beschwingen, daß es den Wanderer emporreißt, ob er auch schon taub vor Müdigkeit dahinzieht.« *Paradies* hat Annette Kolb dieses Romankapitel überschrieben.[4]

Dieses an ihre Existenz rührende Motiv wird in ihren Schriften erweitert um Eindrücke, die Landschaften, aber auch Tages- und Jahreszeiten in ihr hinterlassen. Bis in die Wortwahl hinein können wir ihre Jugendeindrücke verfolgen. Manchmal scheint es, als sei sie mit den Formulierungen, die sie einmal für ihre Erlebnisse gefunden hat, in ständigem Umgang geblieben, so wortgetreu finden sie sich in ihren Werken wieder.

Betrachtet man aber solche Texte genauer, dann wird deutlich, daß ihr Stil sich im Laufe der Jahre scheinbar geringfügig, in Wirklichkeit aber tiefgreifend wandelt.

Besonders deutlich wird das, wenn so eine Passage in einer Dichtung ihren Platz findet. Aber auch in den späteren Prosaschriften nehmen ihre zunächst sehr emotionalen, von einer sensiblen, eindrucksfähigen Natur zeugenden Schilderungen eine gleichsam klassische Form an. Auf welche Weise dies im einzelnen geschieht, auf diese Frage soll hier eine Antwort versucht werden.

In dem schon erwähnten autobiographischen Text *Torso* findet sich das erste Mal die Beschreibung der Wanderungen, die sie mit den Geschwistern gemacht hat. Alle Elemente dieses Erlebnisses sind zu finden: »Es war zur Sommerszeit in den bayerischen Bergen, als uns vier Kinder die Wanderlust zum ersten Mal ergriff ... Erst als der späte Nachmittag verglühte, traten wir vor. Bald rauschte dann im Mondlicht der Fluß uns zur Seite, und schneeweiß zog sich die Straße den bewaldeten Felsen entlang ... Da liefen wir in der Dämmerung den Kanten des Blauberges entlang, drangen durch das Fenster in eine leere Hütte und machten uns Feuer. Aber draußen lockte die Nacht, lockten die in Mond getauchten Tiefen des Achentales und der silberne See. Unbeweglich wie Berggeister saßen wir, in unsere Mäntel gehüllt, vor unserer Alm.«[5]

Einige Elemente dieses Textes finden sich bei Annette mehrere Male wieder. So im *Liebeszauber* (1932). »... das Weiß einer Straße, und wie sie lauschend eindringt in den

3 Dies., *Beschwerdebuch*, a.a.O., S. 46.

4 Dies., *Die Schaukel*. Frankfurt/Main 1986, S. 125.

5 Dies., *Torso*, a.a.O., S. 49 ff.

Wald ...«[6] Oder in *Spitzbögen* (1932): »Gott, wie leichten Fußes wir in der himmlischen Frische dieses Vorfrühlingstages unsere Straße dahingingen, die sich in kalkweißen Schleifen unsagbar vornehm in die Wälder einließ!«[7]

Das Wort »vornehm« sollte man im Gedächtnis behalten! 1928 erscheint der Roman *Daphne Herbst*. Als das Brautpaar die Lage seines künftigen Hauses plant, nicht ohne Ironie im übrigen, die ahnen läßt, daß die Dichterin sich ihrer auffälligen Bindung an bestimmte Bilder bewußt war, da taucht unter den im Grunde unvereinbaren Wünschen (Meer, Ebene, Gebirge, Klüfte) auch wieder die weiße Straße auf. »Wälder durften nicht fehlen, in deren Schwärze eine weiße Straße drang.«[8]

Und noch viel später, in *Glückliche Reise* (1940), berichtet Annette von einem Traum. Ein hypermodernes Gemälde, grell und hell, ohne Perspektive, »malte sich selber um, tief und schattenhaft verlief ein Weg ins Gehölz ...«.[9]

Was fesselt Annette so an diesem Bild? Ist es die Eigenschaft des Phänomens Straße, die Gedanken und Gefühle des Menschen, ja, ihn selbst mit sich in die Ferne zieht, einem unbekannten, im Dunklen liegenden Ziele zu? Verwendet sie deshalb so häufig das Wort »ziehen«, wo »gehen« das Übliche wäre?

Während in *Daphne Herbst* der beschriebene Themenkreis eine schöne und wichtige, aber doch eine Episode neben anderen bleibt, nimmt er in Annettes letztem Roman *Die Schaukel* eine Schlüsselstellung ein. Nahezu wörtlich erscheinen wieder die Bilder von der in den Wald eindringenden Straße, vom Silberglanz des Mondes und seiner Vornehmheit und den Schatten und Schwärzen der Wälder. Aber nun scheinen all diese erinnerten Erlebnisse ins endgültige Bild gebracht: »Nie wurde der Auszug bei Tage gehalten. Für einen so feierlichen Moment schickte sich die frühe Dämmerung oder besser noch der Abend, wenn alles Gold erlosch, wenn erste Silberstrahlen auf der Isar präludierten, ein Schattenreich erstand, die Straßen, in Blässe verzückt, einliefen in die Schwärze der Wälder, der ›Scharfreiter‹ sich reckte und, gleichsam von der Welt zurückgezogen, in seinen Glanz eintrat.«[10]

Gerade an diesem Text wird deutlich, daß man in der Dichtung (und der Kunst überhaupt!) die Form vom Inhalt nicht trennen kann. »Inhaltlich« stimmen die Texte aus *Torso* und *Schaukel* überein. Und doch, welche Vollkommenheit erreichen die Sätze der *Schaukel*.

Aus dem formelhaften »... der späte Nachmittag verglühte ...«, eigentlich unanschaulich, da zum Verglühen ja eine gesteigerte Hitze nötig ist, die man mit dem späten Nachmittag nicht verbindet, wird »... besser noch der Abend, wenn alles Gold erlosch ...« – nun fühlt man es ordentlich kühl werden. Aus der fast volksliedhaften Formel »Bald rauschte dann im Mondlicht der Fluß uns zur Seite ...« wird nun ganz konkret: »... wenn erste Silberstrahlen auf der Isar präludierten, ein Schattenreich erstand, die Straßen, in Blässe verzückt, einliefen in die Schwärze der Wälder ...«

Der Fluß hat einen Namen, und die Straßen dringen nun doch wieder in die Wälder ein.

---

6 Dies., *Beschwerdebuch*, a.a.O, S. 123.

7 Dies., *Spitzbögen*, in: *Blätter in den Wind*. Frankfurt/Main 1954, S. 211.

8 Dies., *Daphne Herbst*. Frankfurt/Main 1982, S. 128.

9 Dies., *Glückliche Reise*. Stockholm 1940, S. 10f.

10 Dies., *Die Schaukel*, a.a.O., S. 126f.

Auch von dem »unsagbar vornehm« aus dem oben zitierten Text kann sich Annette nicht trennen. Damit geschieht etwas Seltsames: Es wird körperlich faßbar im Munde des unbändigen Mädchens Mathias (der Romangestalt, in der Annette sich selbst zeichnet). »Wie ordinär ist alles bei Tag, verglichen mit jetzt! schrie Mathias und stürmte voran.«

Der Gegensatz zwischen dem *enfant terrible* aus der Geschwisterschar und der Kostbarkeit eines solchen Abends, der Feinfühligkeit gerade dieses Kindes und der Hemmungslosigkeit, seinen Gefühlen Ausdruck zu geben – gerade dieses kunstvolle Überkreuz der Szene macht aus dem fast manieriert wirkenden Beiwort eine Realität, obwohl dieses Beiwort ja nun gar nicht erscheint, sondern durch sein Gegenbild gegenwärtig wird.

Den Höhepunkt dieses Vorganges der Gestaltwerdung im Raum der Dichtung bildet der letzte Absatz dieser Szene. Als die Kinder nachts vor der Almhütte sitzen, heißt es in dem Text von 1905: »... draußen lockte die Nacht, lockten die in Mond getauchten Tiefen des Achentales und der silberne See.« Aus dieser mehrfach ansetzenden Schilderung wird nun, aufs Äußerste verknappt und zugespitzt: »Der Achensee, die Tiefen, die Hänge, die Firnen, sogar die Schatten, die Schwärzen waren in Silber gelöst.«[11] Das ist kein Stimmungsbild mehr – das ist die Gestalt gewordene Wahrheit dieser Mondnacht.

* * *

In ganz ähnlicher Weise läßt sich auch an zwei einfachen Prosatexten Annettes Fähigkeit nachweisen, langgehegte Beobachtungen und deren Formulierung in eine Form zu bringen, die das Beschriebene plötzlich gegenwärtig setzt.

Es geht um die Beschreibung von Badenweiler, des Ortes, in dem die Dichterin etwa ein Jahrzehnt hindurch wirklich behaust gewesen ist.

Zwischen der Entstehung der beiden Texte liegen knapp 20 Jahre. Im ersten Text, *Badenweiler* (1921), finden wir eine genaue Beschreibung des neuen Wohnortes, auf zweieinhalb Seiten, im Präsens. Der zweite Text ist Teil einer längeren biographischen Skizze, *Glückliche Reise* (1940), ein kurzer Rückblick, und steht dementsprechend überwiegend im Imperfekt. Trotzdem weisen beide Texte in Wortwahl und Wertung eine so große Übereinstimmung auf, daß wohl sicher ist, daß Annette 1940 der erste Text vorgelegen hat, zumal eine im späteren Text auftretende Wendung »Ja! eine Stätte für damals ist er gewesen« einen Satz des frühen Textes »Eine Stätte für heute!« deutlich aufgreift.[12]

Wieder ist der Stil deutlich verändert und wieder können wir »Lieblingsbilder« verfolgen: Alle Berge steigen als schwarze Wälder an, über Täler flutet toskanisches Blau, die Zeder in unverkümmerter Pracht, die Schatten der Tannen sind südlich, das Gurren der Waldtauben, die nahe Stunde. Alle diese Bilder kehren im zweiten Text wieder, und doch hat sich beim genauen Hinsehen etwas gewandelt. Der ungenaue, leicht schwärmerische, malende Ton fällt der Kürzung anheim, und ebenso fehlen die gedanklichen Analysen.

---

11 Ebd., S. 132.

12 Dies., *Badenweiler*, in: *Westliche Tage*. Berlin 1922, S. 13ff, und *Glückliche Reise*, a.a.O., S. 109ff.

Im ersten Text heißt es: »Jede Kuppe ist hier noch bewaldet, alle Berge steigen als schwarze Wälder an. Ihr Inneres aber ist bläulichgrün durchleuchtet: über kleine Täler, die sich plötzlich auftun, flutet toskanisches Blau, und sogar die Schatten der Tannen sind südlich.«

Im zweiten Text fehlt das malerische bläulichgrün durchleuchtete Innere ganz, so daß durch die Straffung des Satzgefüges der Reiz der schwarzen Wälder, über deren kleinen Tälern unvermutet toskanisches Blau flutet, zu viel stärkerer Wirkung kommt, zumal dieser gestraffte Satz in den mündet, der das scheinbar Unvereinbare eins werden läßt: »... und sogar die Schatten der Tannen sind südlich.«

Genau dieses Einswerden des Unvereinbaren ist ja das Anliegen der Deutschfranzösin und leidenschaftlichen Europäerin. Deshalb hat sie sich die Südwestecke Deutschlands zum Wohnort gewählt, zwischen Schwarzwald und Vogesen, zwischen Deutschland, Frankreich, der Schweiz und fast schon Italien. Deshalb nennt sie diese Gegend auch in beiden Texten übereinstimmend »die Insel Nirgendwo im Schoße des Raumes«.

Während sich im ersten Text eine längere Analyse des übernationalen Charakters dieser Landschaft anschließt, kann Annette darauf im zweiten Text verzichten, ohne daß ihre Aussage dadurch schwächer wird.

Wie es ihr gelingt, durch eine winzige Ergänzung die Plastizität der Darstellung zu erhöhen, wird deutlich bei ihrer Schilderung des Parks in Badenweiler. Da heißt es im ersten Text: »... der Park hat denkbar glückliche Partien. Dort steht die Zeder in unverkümmerter Pracht. Früh kommt ja der Frühling und lange schleicht sich der Herbst.«

Im zweiten Text ist von Park zunächst nicht die Rede. Der Ort Badenweiler wird beschrieben: »Es reifte dort die Edelkastanie, die Zeder stand in unverkümmerter Pracht. Früh erblühte ja der Park, lange schlich sich der Herbst.« Hier haben wir nicht mehr ein Urteil über den Park, in dem aufgelistet wird, was da zu finden ist, (glückliche Partien, die Zeder), sondern der Park nimmt vor unseren Augen Gestalt an. Die Bilder verschränken sich so glücklich, daß wesentlich mehr mitgeteilt wird als im ersten Text, obwohl eigentlich nur die Edelkastanie dazugekommen ist. Aber schon, daß sie ihre Früchte zur Reife bringt, macht ein weiteres Element aus und erweckt eine räumliche Vorstellung, die noch durch den früh erblühenden Park (statt des dagegen abstrakt wirkenden früh kommenden Frühlings) verstärkt wird. Die ganze Lebenskraft und Fülle eines Parks, sein Blühen und Reifen, wird in diesem zweiten Text gegenwärtig. Aus einem Nebeneinander von Bildern ist Gestalt geworden.

Ein anderes Mittel, aus Bildern, Gefühlen und Gedanken Gestalt werden zu lassen, ist die Genauigkeit der Darstellung, die meist mit einer Kürzung einhergeht.

Aus einem Text, der versucht, aus ungenauen, sich dem Gefühl aufdrängenden Bildern eine gedankenvolle Aussage zu machen, wird erst im zweiten Text ein Atemzug der Erinnerung von ungemeiner Dichte.

Ausgehend von der »Insel Nirgendwo im Schoße des Raumes«, die beiden Texten eigen ist, heißt es im ersten Text: »... umweht von einer Luft, welche die Menschen gütig stimmt, und umwoben von einem Lichte, das dem Gurren der Waldtauben die weitaus stärkere Existenz zuspricht als unserem zeitraubenden Gezänke. Wozu? Wozu? hört man von den Wäldern herab die Vögel rufen, noch ehe der Tag anbricht.«

Hier werden von einer bezaubernden Natur Gedanken und Gefühle zum Klingen gebracht, aber bleibt da nicht doch manches zufällig, manches unscharf? Warum stimmt die Luft die Menschen gütig und wie kann Licht sprechen?

»... umweht von einer Luft, die dem Gurren der Waldtauben die weitaus stärkere Existenz zusprach, wie unserem zeitraubenden Gezänke von damals. Wozu? Wozu? hörte man sie rufen, noch ehe es tagte.«

So, deutlich kürzer, der zweite Text. Es fehlt das Licht. Es fehlt auch das Gütigstimmen der Luft. Sie, und nicht das Licht, nämlich ihr Hauch, der ja auch Geist ist, trägt das Gurren der Waldtauben an das Ohr des Menschen und bezeugt eine der Natur innewohnende Beständigkeit, eine Existenz, die dauerhafter ist als menschliches Gezänk.

Und, scheinbar winzige Abweichung, wieviel lebendiger die Wendung »noch ehe es tagte« als das schon damals antiquierte »noch ehe der Tag anbricht«!

Der Schlußsatz der beiden Texte, der noch einmal das Lebensprogramm Annettes ins Bild bringt, ist wieder identisch: »... mit unendlicher Gelassenheit grüßen die Vogesen und der Schwarzwald einander.«

Unmittelbar davor aber setzt Annette ein Gegenbild zu dieser problemlosen Harmonie zwischen ihren beiden Vaterländern, ein Gegenbild von großer Dramatik, das Hochgebirge bei anbrechender Nacht.

Da heißt es im ersten Text: »Kein tragisches Zusammenrücken des Gesteins, kein Jauchzen oder Klagen der ausgeworfenen Schatten, als wäre die Stunde nah, oder als käme sie nimmer; noch jenes tödliche Erblassen der Natur vor Anbruch der Nacht, zur Stunde, die den Abgeschiedenen gehört ... Nicht mit unendlicher Sehnsucht, nein, sondern mit unendlicher Gelassenheit grüßen die Vogesen und der Schwarzwald einander.«

Mitten in diesem sehr emotionalen Text, der mehrfach ansetzt, ohne daß das Gefühl wirklich Gestalt annimmt, das da ins Wort drängt, begegnen wir »der Stunde«, diesem merkwürdig anrührenden Wort, einem Bibelwort nämlich. »Es kommt die Stunde, und sie ist schon da, in der die Toten die Stimme Gottes hören ...« (Joh 5,25). Das steht im Evangelium des Allerseelentages, und Annette hat es mindestens in ihrer Klosterschulzeit an jedem 2. November gehört. Es ist ein Charakteristikum ihrer Schriften, dieses Ausgreifen über die sichtbare Welt hinaus ins Transzendente, ein deutliches Zeichen für die Katholizität, von der ihr Lebensgefühl geprägt ist.

Auch hier wieder wird erst im zweiten Text spür- und faßbar, was Annette eigentlich sagen will. Es fehlen Jauchzen und Klagen, es fehlt die Stunde, die den Abgeschiedenen gehört, stattdessen gibt es eine Erweiterung, Karwendel und Engadin, die den hochgestimmten, leicht visionären Ton ins Konkrete zurücknimmt. Solcherart verknappt und versachlicht wird die Aussage auf den Punkt gebracht: »Kein tragisches Zusammenrücken des Gesteins, nicht jenes tödliche Erblassen der Natur vor Anbruch der Nacht, wie im Karwendel oder im Engadin, als wäre die Stunde nah oder als käme sie nimmer ...«

Die atemberaubende Stimmung der sonnenarmen Hochtäler beim erschreckenden Einfall der Nacht zielt nun unmittelbar auf das alles in sich enthaltende biblische Wort, »die Stunde«, nicht relativiert und seiner zwingenden Wirkung beraubt durch den Parallelsatz (zur Stunde, die den Abgeschiedenen gehört), der nur in unzulänglicher Umschreibung das aussagt, was jedem Kundigen mit »der Stunde« ohnehin im Ohr klingt, der Stunde – noch grauenhafter wäre es, sie käme nimmer – in der die Zeit aufhört und die Ewigkeit beginnt.

Annette Kolbs Werk bietet eine Fülle von Möglichkeiten, den Weg zu verfolgen, den ihre persönlichen Erlebnisse nehmen, von der ersten Formulierung, manchmal über Zwischenstufen, bis sie zu ihrer Vollendung im Kunstwerk gelangen. Auffallend ist,

wie treu sie dem einmal gefundenen Ausdruck bleibt. Es ist bewunderungswürdig, wie sie es versteht, durch fast unmerkbare Veränderungen das Gestalt werden zu lassen, was zunächst eine Empfindung, eine Idee ist.

Die Mittel, die sie anwendet, um dies zu erreichen, sind vielfältig. An den beiden untersuchten Beispielen hat sich ergeben, daß sowohl kleine Ergänzungen als auch Verkürzungen nötig sind, zwei gegenläufige Vorgänge, die aber beide einem Ziel dienen, der größeren Genauigkeit der Darstellung, ihrer Wahrheit. Ein weiteres Mittel ist die Veränderung in der Syntax, die einen Satz manchmal erst zielsicher auf den entscheidenden Punkt bringt.

Wie weit solche Formung dem bewußten Kalkül, wie weit sie der Inspiration entspringt – auf diese Frage wird wohl noch nicht einmal die Dichterin selbst eine Antwort geben können.

Die Kunst Annettes, aus individuellen Neigungen und reflektierendem Denken Romankonstellationen und darin handelnde Menschen zu bilden, bedarf weiterer Überlegungen und einer Untersuchung größeren Umfangs.

Amt ohne Glanz

Das Bild des Papstes im neueren Roman

Von Johannes Werner

Die »unvergleichlich beste Schilderung der katholischen Welt, die es gibt«[1] – dies war für Arno Schmidt, der wohl wußte, was er sagte, ein Buch seines längst vergessenen Kollegen Karl Gutzkow: *Der Zauberer von Rom*. Es ist, in insgesamt neun Bänden, von 1858 bis 1861 erschienen, seither aber (obwohl, »zumal für einen Deutschen, eigentlich eine unerläßliche Lektüre«[2]) aus den Bibliotheken wie auch aus dem literarischen Bewußtsein fast völlig verschwunden. Deshalb ist es kaum mehr möglich, diesen vielschichtigen und vielgestaltigen, auf ausgedehnten rheinischen und westfälischen, römischen und neapolitanischen Lokalstudien fußenden Roman selber zu befragen, und um so nötiger, sich auf das zu verlassen, was ein wahrer Kenner – nochmals also Arno Schmidt – zu berichten hat und für bemerkenswert hält. »Am Ende steht das grandiose Gesicht: wie der neuerwählte Papst, Liberius II., ein Deutscher, seine Macht in die Hände eines Konzils abgibt: das Studium der Bibel in den Landessprachen bei den Gläubigen obligatorisch macht. Das ›Beichtgeheimnis‹ wird ebenso abgebaut wie der Cölibat. Kurzum: die Selbstauflösung der katholischen Kirche wird würdig vollzogen.«[3] Oder eher ihre Reinigung, Erneuerung, Entäußerung und Verwesentli-

1 A. Schmidt, *Der Ritter vom Geist*, in: Ders.: Der Ritter vom Geist. Von vergessenen Kollegen. Frankfurt/Main 1985, S. 6-54, hier 49.

2 Ebd.

3 Ebd.

chung? Jedenfalls erscheint hier, am Horizont eines ganz der Wirklichkeit gewidmeten und zugewandten Werks, die Möglichkeit einer anderen Kirche unter einem anderen Papst; sie sollte von nun an noch öfter erscheinen.

I. Papstgestalten, ausgedacht und ausgemalt

Viele Jahre später, nämlich 1904, steht dieselbe Möglichkeit im Zentrum eines weiteren, sehr seltsamen Werks: des Romans *Hadrian VII.* Er stammt aus der Feder von Frederick William Rolfe, der sich Baron Corvo nannte und Konvertit, mehrfach gescheiterter Seminarist, schließlich erfolgloser Schriftsteller war. Und er beginnt damit, daß ein erfolgloser Schriftsteller und mehrfach gescheiterter Seminarist namens George Arthur Rose, der seiner Berufung freilich unerschütterlich die Treue hält, plötzlich von zwei hohen geistlichen Würdenträgern aufgesucht wird, die ihm die Revision seines Falles mitteilen, eine Entschädigung anbieten und um Entschuldigung bitten. Rose wird umgehend zum Priester geweiht und gelangt nach Rom, wo ihn die zum Konklave versammelten Kardinäle, die von seiner Treue tief beeindruckt sind, ebenso umgehend zum neuen Papst wählen. Selten hat sich ein Autor unverhüllter und unverschämter in der Literatur das zugeschrieben, was ihm das Leben vorenthielt. Bei jeder Gelegenheit, die sich bietet, begleicht Rolfe alias Rose alte Rechnungen, rächt sich für angeblich erlittenes Unrecht und läßt privaten Obsessionen freien Lauf. Seine – zumindest in politischer Hinsicht – völlig reaktionäre Richtung, seine eher antikische oder heidnische als christliche Haltung, seine heimliche homoerotische Neigung machen diesen Papst zu einer so problematischen, brüchigen und in sich widersprüchlichen Figur, wie der Autor selber eine war. Und dennoch: sein höchst persönliches Wunschbild deckt sich mit einem allgemeinen; der Papst, als den er sich sieht und den er sich denkt, wäre ein anderer, besserer. Dieser Hadrian VII., wie er sich nun nennt, erweist sich als kühner Neuerer. Er lebt sparsam und anspruchslos, läßt sich zu allen und allem herab. »Hadrian, der stets ohne Begleitung spazieren geht, auf dem Forum die Ausgrabungen besichtigt, Kranke im Spital besucht und sich auf dem Monte Pincio über die Pracht des Sonnenuntergangs freut – das waren die Gesprächsthemen.«[4] Denselben Verzicht auf Prunk, Pracht und Macht erlegt er der Kirche auf: »Ehrwürdige Väter, versuchen Sie doch zu begreifen: die Zeit ist gekommen, sich von allem Weltlichen freizumachen. Wir haben die Macht gemehrt und gemehrt, und dennoch haben wir die Welt nicht bekehren können. Fragen Sie sich doch, ob wir den Erfolg haben, den wir haben sollten, oder ob wir nicht erbärmlich versagt haben. Und wenn dem so ist, müssen wir einen andern Weg beschreiten, den Weg der Einfachheit, wie einst die Apostel. Wenigstens versuchen sollten wir es!«[5] Der Kirchenschatz wird verkauft, das Geld zur Behebung der Armut verwandt; anderes wird verschenkt. »Er ließ den Sindaco von Rom kommen und machte sämtliche Skulpturen, Gemälde, Gobelins und archäologischen Funde, die sich im Palast befanden, der Stadt zum Geschenk. Am selben Tag noch leitete er die Heiligsprechung Don Boscos und Dante Alighieris ein und veröffentlichte die ›Epistola

4 Fr. Rolfe (Frederick Baron Corvo), *Hadrian VII.* Berlin/Frankfurt/Wien 1970, S. 168.

5 Ebd., S. 154.

an die Italiener‹.«[6] Zum schlechten Schluß wird Hadrian auf einer römischen Straße niedergeschossen und stirbt, nachdem er seinem Mörder verziehen hat.

Ein fiktiver Papst, freilich ein in die Vergangenheit versetzter, steht auch im Zentrum eines Romans der Gertrud von Le Fort, der 1930 erschien: *Der Papst aus dem Ghetto.* Er kreist um die Gestalt des aus jüdischer Familie stammenden Kardinals Pier Leone, der, indem er sich zum Gegenpapst aufwirft, die zerstrittene Christenheit wider Willen so weit vereint und versöhnt, daß sie ihn bekämpft. »Daher fluchen wir dem Papst Anaklet mitnichten, sondern, so wir von ihm sprechen, so sprechen wir allemal die heiligen Worte der Liturgie: ›O felix culpa!‹«[7] Derart hat auch diese angeblich alte Geschichte einen utopischen Zug.

Papst Cölestin VI. heißt und von ihm handelt ein Buch, das Giovanni Papini 1946 erscheinen ließ; also von einem ebenfalls fiktiven Papst, der in einer nicht näher fixierten, apokalyptisch verfinsterten Zeit lebt und »in den letzten Tagen der großen Verfolgung«[8] stirbt. Sichtbar wird er nur im Spiegel seiner Briefe, aus denen das ganze Buch besteht und in denen er die Menschen in und außerhalb der Kirche auf mitmenschliche Weise anspricht, ihnen oft auch ins Gewissen redet. Seine Appelle richten sich, nach einem eindrucksvollen Schuldbekenntnis in päpstlicher und kirchlicher Sache, nacheinander an die einzelnen Stände und Gruppen, so etwa an die Armen: »An euch wende ich mich mit mehr Vertrauen und Zuneigung als an andere Menschen, bin ich doch selbst einer aus euerer Mitte. Ihr wißt ja, daß ich aus einer sehr armen Familie stamme, die wohl bescheidener, aber nicht unehrenhafter Herkunft ist. Soweit sich die Erinnerung an meine Vorfahren zurückverfolgen läßt, waren sie arme Leute, die in angestrengter Arbeit ihr bißchen Brot und ihre dürftige Kleidung verdienen mußten. In meiner Jugend und auch später als Priester lebte ich mitten unter euch und war euch gleich. Freude und Leid teilte ich mit euch, und so kannte ich aus nächster Nähe euere Mängel und Vorzüge und alles Traurige, das euch widerfährt. Als aber Gott mich der Berufung zum Träger der dreifachen Krone würdigte, vergaß ich nicht, daß mein König, dessen Reich nicht von dieser Welt ist, die Armen geliebt, unter Armen gelebt hat und daß er ihnen, mehr als den anderen, die Seligkeit versprochen hat. Da ich nun, wenngleich ohne mein Verdienst, der Stellvertreter dieses Königs bin, bin ich auch der Vater aller und fühle mich als solcher, aber meine besondere väterliche Fürsorge gehört euch, den Armen, denn Christus selbst hat gesagt, daß er in euerer Gestalt unter uns verbleiben werde.«[9] An die Priester wendet er sich beispielsweise mit den Worten: »Auch ich habe, ihr wißt es, in meinen jüngeren Jahren Seelsorge ausgeübt, und ich habe die Versuchungen, die Kümmernisse und das Gefühl der Verlassenheit, wie sie alle das Große und Freudige an unserem Dienst begleiten, belasten und schwermachen, nicht aus der Erinnerung verloren.«[10] Schließlich aber schreibt er schlichtweg an alle:

6 Ebd., S. 298.

7 G. von Le Fort, *Der Papst aus dem Ghetto. Die Legende des Geschlechtes Pier Leone.* München ^{5}1948, S. 291. – Allerdings versteht es sich, daß dem hier weithin frei gestalteten Geschehen die Kontroverse zwischen dem historischen Anaklet II. und seinem Konkurrenten Innozenz II. (dessen Sieg keineswegs über alle Zweifel erhaben ist) zugrunde liegt.

8 G. Papini, *Papst Cölestin VI. Briefe an Menschen, die sich christlich nennen.* Freiburg 1960, S. 9.

9 Ebd., S. 54.

10 Ebd., S. 21f.

»Zu vielen und verschiedenartigen Menschen habe ich schon gesprochen, aber ich habe noch nicht alles gesagt. Mein Herz verzehrt sich in Traurigkeit, aber es ist immer voll Liebe und Hoffnung und wird nicht eher Ruhe finden, als bis sein warmer Pulsschlag jedem Geschöpf aus dem Menschenstamme fühlbar geworden ist. Ich wünschte, mir wäre, wie den ersten Aposteln, die Gabe der Sprachen geschenkt; ich wünschte mir Worte, wie Schwerter der Wahrheit, liebreich und durchdringend; ich wünschte, mir stünden die Wirkkräfte der Kunst, die Allmacht der Liebe, die hohe Gewalt des Wunders zu Gebote, so daß mein Anruf, dieser mein letzter Anruf, an aller Ohren klingen und aller Herzen erschüttern müßte. Wiewohl ich Papst bin – heute will ich nichts als Bittsteller sein. Ich bitte jeden einzelnen nur um ein einziges Almosen: ich bitte, angehört zu werden.«[11] Auch diesen Brief unterschreibt er, wie die anderen, als »Cölestin VI., Papst, Knecht der Knechte Gottes«, mithin mit einem der ältesten und schönsten Titel Roms.

Mit Briefen solcher Art, in denen ein neuer Geist und Ton zu hören sind, hatte ja schon Hadrian VII. bei Rolfe unübersehbare Zeichen gesetzt sowie mit aufsehenerregenden Heiligsprechungen – so wie ein wiederum fiktiver Papst Gregor in einem 1954 veröffentlichten Buch von Johannes Rüber: *Die Heiligsprechung des Johann Sebastian Bach*. Mit dem Plan dieser Kanonisation, der wiederum Briefe und eine Einladung an die protestantischen Landesbischöfe von Deutschland vorausgehen, verbindet sich der Wunsch, eine Brücke zum Protestantismus zu schlagen, und zum Norden, und zur Musik, in der bei Bach »der Glaube zur Kunst geworden«[12] ist; eine Auffassung, die nicht verwundert bei einem Papst, der einst Abt eines burgundischen Benediktinerklosters und davor dessen Organist war. (Er wäre es geblieben, wenn seine Wahl nicht einen Ausweg aus einem langwierigen und schwierigen Konklave eröffnet hätte.)

Ein ganz anderes Bild zeigt Rübers Roman *Dunkles Rom*, erschienen 1962. Nun ist die Heilige Stadt schon weithin verödet, die Kirchen sind verlassen oder gar, wie St. Peter, zerstört. Aber es gibt noch eine kleine Gemeinde und einen Papst, Kallist IV., der irgendwo vor den Mauern wohnt.[13] Dem Verzicht auf Prunk, Pracht und Macht, wie ihn die anderen Papstgestalten leisteten, entspricht hier ein von außen auferlegter Verlust, freilich mit demselben Ergebnis: dem der Verwesentlichung. – In *Spiel in den Kulissen*, seinem 1952 erschienenen Roman, hatte Sven Stolpe eine ganz ähnliche Vision: »Und vielleicht ist der letzte Papst aus seinem Land vertrieben, mit einer kleinen Schar von Jüngern ... Vielleicht ist die ganze Kirche weggefegt. ... Vielleicht ist bloß eine Handvoll Christen übriggeblieben – in China oder in Afrika ... Ein einsamer schwarzer Papst – der letzte Papst – warum nicht?«[14]

---

11 Ebd., S. 131.

12 J. Rüber, *Die Heiligsprechung des Johann Sebastian Bach. Eine Papst-Legende*. Köln/Olten 1954, S. 76.

13 J. Rüber, *Dunkles Rom*. Köln/Olten 1962.

14 S. Stolpe, *Spiel in den Kulissen*. Frankfurt/Main ^{2}1954, S. 357. – Das Gerücht, daß Papst Leo XIII. gefangengehalten und durch einen Doppelgänger dargestellt werde, führt in einem Roman von André Gide (*Die Verliese des Vatikan*, 1914) zu den merkwürdigsten Machenschaften; zu ebenso absurden Spekulationen verführte schon in einem Roman von Emile Zola (*Das Geld*, 1891) die Absicht, einen in Rom unhaltbar gewordenen Papst in Jerusalem, das erst noch zu gewinnen wäre, als König einzusetzen. Und nochmals zum Doppelgänger: ein solcher ersetzt in einer Erzählung von Claretta Cerio (*Habemus Papam*, 1979) den echten, von Verbrechern entführten Papst und enthebt die Kurie der Pflicht, das verlangte Lösegeld zu zahlen.

Doch folgt, in dieser Reihe fiktiver Päpste, auf Kallist IV. noch Kyrill I.: Kyrill Lakota, den Morris L. West in *In den Schuhen des Fischers*, erschienen 1963, aus dem russischen Straflager direkt auf den römischen Thron gelangen läßt. Er nämlich, ein krasser Außenseiter und der erste Ausländer seit langer Zeit, entspricht als einziger dem Wunschbild, das ein alter Kurienkardinal zögernd so beschreibt: »Man braucht einen ganz anderen Menschen – einen Menschen ..., der Erbarmen hat mit der Menge und sie so sieht wie Christus – als Schafe ohne Hirten.«[15] Und in der Tat: »Wie ein echter Hirte geht er aus unter die Herde. Er besucht die Krankenhäuser und Gefängnisse.«[16] Unerkannt kehrt er in Kirchen und in Kneipen ein, hört zu, hilft und rät; oder aber er erfährt, daß er selber hilf- und ratlos ist. Auch er wendet sich in Briefen an die Menschen: »Wie soll ich schreiben? So einfach wie möglich, denn die tiefste Wahrheit verlangt den einfachsten Ausdruck. Ich muß von Herzen schreiben – cor ad cor loquitur.«[17] Doch damit nicht genug; er will, aus gutem Grund, »wie die ersten Apostel auf Reisen gehen, um dem zwanzigsten Jahrhundert die Stirn zu bieten, ... auf den Marktplatz hinuntersteigen und den unbekannten Gott verkünden«.[18] Damit, daß die Kardinäle seinem Plan einstimmig zustimmen, beginnt erst eigentlich sein Weg als Papst – und endet das Buch.

Auf einer seiner vielen pastoralen Reisen befindet sich ein weiterer, späterer Papst namens Sixtus VI., als ihn eine Entzündung seiner rechten großen Zehe plagt. Von Schmerzen überwältigt, vergißt er sich und zugleich jede diplomatische Rücksicht, ja er ruft, mitten in Mexiko, förmlich zur Revolution auf. »Da eure Armut eine Schande ist, nicht für euch, sondern für die, die reicher sind als ihr – habt ihr alles Recht, eure Verhältnisse verbessern zu wollen.«[19] Nach vielen Verwirrungen und Verwicklungen sowie vergeblichen Versuchen, ihn zur Zurücknahme seiner Worte zu bewegen, eilen diese unaufhaltsam weiter um die Welt, während er selbst kolumbianischen Landarbeitern beisteht und von den Söldnern des Großgrundbesitzers erschossen wird. »Doch der Kern der Revolution war im Herzen der katholischen Kirche, einer auf immer veränderten Kirche.«[20] Der Urheber dieser Revolution wird wie ein Heiliger verehrt. Soviel über *Papst Sixtus VI. vom Roten Pantoffel*, eine Erzählung von Patricia Highsmith, erschienen 1987, gewissermaßen als Nachspiel.[21]

2. *Namenwahl als Programm*

In dem Namen, den ein Papst annimmt, kommt stets auch ein Programm zum Ausdruck; so auch in dem, den die zitierten Autoren jeweils für ihre Figuren wählten oder von ihnen wählen ließen. Liberius, bei Gutzkow, soll wohl weniger an den historischen

15 M.L. West, *In den Schuhen des Fischers*. München 1964, S. 12.

16 Ebd., S. 160.

17 Ebd., S. 139.

18 Ebd., S. 377.

19 P. Highsmith, *Papst Sixtus VI. vom Roten Pantoffel*, in: Dies., *Geschichten von natürlichen und unnatürlichen Katastrophen*. Zürich 1988, S. 193-223, hier S. 202.

20 Ebd., S. 221.

21 Als (im übrigen völlig wertlose) Kuriosität ist noch zu nennen: E. Vilar, *Die Antrittsrede der*

Papst erinnern, dessen Pontifikat von 352 bis 366 währte, als vielmehr an die ursprüngliche Bedeutung seines Namens; denn Liberius kündigt, wie es heißt, »das neue Reformprogramm an unter dem Jubelruf: Freiheit, Freiheit«.[22] Anders steht es, bei Rolfe, um Hadrian VII.; er gemahnt an Hadrian IV. (1154-1159), den einzigen englischen Papst, zugleich und vor allem aber an Hadrian VI. (1522-1523), den letzten nichtitalienischen vor dem derzeitigen. Dieser Hadrian wurde als Sohn armer Leute in Utrecht geboren und, übrigens ohne daß er seinen Namen änderte, überraschend in sein hohes Amt gewählt, wo er sich, obwohl ihm wenig Zeit blieb, als Reformer hervortat. Doch der Erfolg blieb ihm versagt: sowohl im ungeliebten Vatikan, aus dem er den gesamten Hofstaat vertrieb und in dem er mit seiner alten Magd ein frommes Leben führte, als auch im Rom der Renaissance, und in der Kirche erst recht. Daß er, 1523 in Nürnberg, die Schuldhaftigkeit der Päpste, Prälaten und Priester bekennen und Besserung versprechen ließ, hat die Reformation leider nicht mehr aufhalten können.

Ähnlich verhält es sich wieder, bei Papini, mit Cölestin VI., der unweigerlich an Cölestin V. (1294) erinnert. Unter diesem Namen trug Pietro del Murrone, ein Eremit aus den Abruzzen, das Amt, das ihm so unerwünscht wie unerwartet zugefallen war; er trug es aber nur einige Monate lang, da er die ihm zugedachte kirchenpolitische Rolle weder spielen konnte noch wollte. Nach seiner Abdankung wurde er von Bonifaz VIII., seinem Nachfolger, verfolgt und für den kurzen Rest seines Lebens gefangengehalten. Schon 1313 wurde er heiliggesprochen. »Macht scheint mir nicht erstrebenswert, ich glaube vielmehr, daß sie das Schlechte in der Welt vermehrt. Das christliche Gebot, das alle anderen einschließt, ist das Gebot der Liebe. In diesen letzten Monaten, während ich mich vor Eurer Polizei verborgen hielt, ist es mir deutlicher bewußt geworden als je zuvor: die Wurzel allen Übels für die Kirche liegt in der Versuchung, die von der Macht ausgeht.«[23] Dies sagt Cölestin zu Bonifaz in einem Buch, das 1968 erschien und eigentlich auch in die hier aufgestellte Reihe gehört, weil es zwar von einer Papstgestalt der Vergangenheit handelt, sie aber mit ganz gegenwärtigen Wünschen und Sehnsüchten auflädt: *Das Abenteuer eines armen Christen* von Ignazio Silone.

Auch Gregor VII. (1073-1085) war Mönch und wurde zur Abdankung gezwungen, weil er nicht ins Spiel der Mächte paßte; so heißt es jedenfalls bei Rüber, in dessen erstem Buch, das von einem fiktiven Gregor handelt. Auch dieser ist Mönch und, als Baske, seit langem der erste Nichtitaliener auf dem römischen Thron; da er außerdem Musiker ist, mag bei der Namenwahl auch an Gregor I. (590-604), den sogenannten Schöpfer des Gregorianischen Chorals, gedacht gewesen sein. Der ominöse Kallist hingegen, der im zweiten Buch des Autors erscheint, erinnert an den ersten Träger seines Namens (217-222), von dem am Ende ausdrücklich die Rede ist. Auch der legendäre

---

amerikanischen Päpstin. München/Berlin 1982. – Daß die literarische Qualität der hier zitierten Werke nicht immer über allen Zweifel erhaben ist, spricht nicht gegen den Ernst des in ihnen angemeldeten Anliegens.

22 Vgl. E.W. Dobert, Karl Gutzkow und seine Zeit. Bern/München 1968, S. 158; nach derselben Quelle (S. 157) handelt es sich auch bei Liberius um einen Mönch.

23 I. Silone, *Das Abenteuer eines armen Christen*. Köln/Olten 1969, S. 202. – Übrigens standen er und die von ihm gegründete Kongregation der Cölestiner unter dem Einfluß der chiliastischen Prophetien des Abtes Joachim von Fiore – derselben Lehren von einem endlich nahen Reich des Geistes, die dem fiktiven Cölestin VI. durch »einen alten Mönch« (G. Papini, a.a.O., S. 44) vermittelt werden.

Anaklet bei Gertrud von Le Fort verweist auf einen urchristlichen Papst (76-88), den zweiten nach Petrus. Offenbar soll in allen diesen Fällen, direkt oder indirekt, die ursprüngliche Gestalt des Papsttums heraufbeschworen, hinter alle seine späteren Verunstaltungen zurückgegriffen werden.

Ganz anders, nämlich ohne ein solches verpflichtendes Vorbild in der römischen Tradition, steht, bei West, Kyrill I. da: er, »der erste Slawe auf dem Stuhl Petri, der erste Nichtitaliener seit viereinhalb Jahrhunderten«.[24] Aber auch sein Name ist Programm, insofern er die Absicht ausdrückt, zwischen den westlichen Christen und ihren vergessenen östlichen, oströmischen Brüdern wieder eine Brücke zu bauen. Deshalb erklärt er den Kardinälen, »daß ich den Namen behalten habe, weil der Apostel der Slawen so hieß, der die kyrillische Schrift geschaffen haben soll und der sich hartnäckig für das Recht des Volkes einsetzte, den Glauben in der eigenen Sprache zu bewahren. Ich erklärte ihnen auch, daß es mir lieber wäre, wenn mein Name in der slawischen Form als Zeugnis für die Universalität der Kirche benutzt würde.«[25]

Daß die vorläufig letzte der literarischen Papstfiguren, die von Patricia Highsmith gezeichnete, Sixtus VI. heißt, ist wohl nicht mehr als ein Wortspiel; aber es gibt doch zu denken, daß er »als Luciano Emilio Padroni in einer armen Region der Toscana«[26] geboren wurde und »ein begeisterter Wanderer und Skifahrer«[27] ist und daß sein Nachfolger Johannes XXIV. heißt.

3. Gegen-, Wunsch- und Vorbilder

Mit ihrer Namenwahl knüpfen diese Päpste nur noch einmal an ein Ideal an, das sie selbst schon verkörpern. Meist kommen sie nicht aus Italien, stammen aus einfachen Verhältnissen, sind schlichte Priester oder oft Mönche; ihre überraschende Wahl stellt sich als Ausweg aus einem verfahrenen Konklave dar. Im Amt erweisen sie sich als charismatische Gestalten, die gleichwohl eine einfache, menschliche, väterliche oder brüderliche Sprache sprechen; sie verzichten auf Prunk und Pracht und auf die ganze triumphale Tradition. Dem päpstlichen Titel eines Pontifex oder Brückenbauers werden sie, wenn auch im übertragenen Sinn, wieder eher gerecht. In ihrer scheinbaren Naivität messen sie alles mit dem ursprünglichen, urchristlichen Maß und versuchen, alles auf dieses Maß zurückzuführen; sie sind Reformatoren, aber von oben. Diese fiktiven Päpste waren, als sie gezeichnet wurden, nicht Abbilder, sondern Gegenbilder der realen – sie waren, in einem ganz besonderen Sinn, so etwas wie Gegenpäpste. Und sie trugen, als sie entworfen wurden, utopische Züge, von denen sich aber manche inzwischen als prophetische erwiesen haben; manche, aber nicht alle; oder nur noch nicht alle?

Jedenfalls äußert sich in diesen Werken eine übergroße Hoffnung: auf ein anderes, besseres, vom Ursprung her erneuertes Papsttum, und auf das, was ein solches Papst-

---

24 M.L. West, a.a.O., S. 42; vgl. wieder die deutlichen Hinweise auf Hadrian VI. (ebd., S. 48, 61).

25 Ebd., S. 45.

26 P. Highsmith, a.a.O., S. 198.

27 Ebd.

tum bewirken würde.[28] Heinrich Böll sagte, er könne »diese ungeheuere Erwartung, die an das Papsttum geknüpft wird, und diesen Respekt vor dem Papsttum nicht so recht verstehen«[29]; er sagte es jedoch nicht aus Anlaß der hier zitierten Werke, sondern des Dramas *Der Stellvertreter* von Rolf Hochhuth, erschienen 1963. Zwar geht es darin um einen realen Papst, um Pius XII. – doch die Kritik an ihm setzt implizit ein Ideal voraus, von dem er abweicht. Hochhuth machte sich zum Sprecher derer, die, in historischer Stunde, vom Papst etwas anderes erwartet hatten, was aber letztlich heißt, daß sie einen anderen Papst erwartet hatten. Das war im Zweiten Weltkrieg; und schon im Ersten hatte Otto Flake eine solche Erwartung zum Ausdruck gebracht, mit Worten, die den hier zitierten Werken und dann auch dieser ihrer Darstellung als Motto dienen könnten: »Ist niemand da, der seelische Macht über die Welt hat? Kein Herr der Geister, kein Fürst der Herzen, dessen ideelle Autorität so groß ist, daß sie der physischen gleichkäme? – Einen gibt es, vielleicht. Es ist der Papst. ... Wie oft stellte ich mir vor, welcher Art seine Worte sein müßten, welcher Art sein Wille.«[30]

---

28 In dieselbe Richtung weist, von der Theologie her, z.B. R. Adolfs, Wird die Kirche zum Grab Gottes? Graz/Wien/Köln 1967, bes. S. 162-167.

29 H. Böll, Interview von M. Reich-Ranicki, in: Ders., Aufsätze, Kritiken, Reden. Köln/Berlin 1967, S. 502-510, hier S. 508. – Vgl. dazu. J. Günther u.a., Der Streit um Hochhuths »Stellvertreter« (*Theater unserer Zeit* 5). Basel/München 1963.

30 O. Flake, *Das kleine Logbuch*. Berlin o.J., S. 14f.; vgl. auch A. Paquet, Die neuen Ringe. Reden und Aufsätze zur deutschen Gegenwart. Frankfurt/Main 1924, S. 166-169. – Der vorliegende Aufsatz versteht sich als, allerdings selbständiges Gegenstück zu: J. Werner, Macht ohne Amt. Das Bild des Priesters im neueren Roman, in dieser Zeitschrift 17 (1988), S. 178-185. Nachträglich wurde dem Verfasser noch eine ältere, ähnlich gelagerte Untersuchung zugänglich, die aber, wie sich zeigte, aufgrund ihrer sachlichen und sprachlichen Unzulänglichkeit außer Betracht bleiben konnte: K.-J. Kuschel, Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur (*Ökumenische Theologie* 8). Zürich/Köln/Gütersloh 1980. Und ebenfalls nachträglich erschien eine neue Erzählung, in der es wieder einmal um die Wahl eines Papstes geht; doch das allumfassende Konzil, das in Nairobi tagt, hat sich auch nach zweijähriger Dauer auf keinen der beiden Kandidaten einigen können: weder auf den konservativen Primas Stanislas Maria aus Polen noch auf die progressive Klarissin Juanita aus Argentinien: O. Kallscheuer, *Pfingsten 2035*, in: *Kursbuch* 100 (1990), S. 75-93. – Das Thema bleibt aktuell.

BEKENNTNIS ZUM GEBET. Auskünfte aus den Lebenserinnerungen von Ronald Reagan. – Rechtzeitig zu seinem 80. Geburtstag (6. Februar 1991) erschienen Ronald Reagans *Erinnerungen – Ein amerikanisches Leben*[1] auf dem Markt. Das Buch des früheren amerikanischen Präsidenten wird gewiß hauptsächlich aus politischem Interesse gelesen und rezensiert. Es bietet in der Tat eingehende Informationen über die Verstrickung der westlichen Supermacht im Libanon, über die nicht enden wollenden Schwierigkeiten im Umgang mit Israel, über die Aktion in Grenada, über die Iran-Contra-Affaire und, vor allem, über den Anteil des Verfassers an der Beendigung des großen Ost-West-Konfliktes. In diesem Zusammenhang wird klar, daß die deutsche Einigung keinesfalls in den Bereich des Möglichen gerückt wäre ohne die Wende in der Sowjetunion und in den osteuropäischen Ländern, die durch die konsequente Politik Reagans (»Frieden durch Stärke«) herbeigeführt wurde.

Das Buch ist eine Fundgrube für den zeitgeschichtlich engagierten Leser, es ist unkompliziert geschrieben und durch den Abdruck des persönlichen Briefwechsels Reagan-Gorbatschow dokumentarisch angereichert.

Darüber hinaus verdienen Reagans *Erinnerungen* Aufmerksamkeit, weil sie Einblick in die innere Welt eines Politikers gewähren, die dem Publikum bislang noch nicht bekannt ist. Reagan berichtet mit großer Offenheit über die Entwicklung seiner Persönlichkeit, über sein Verhältnis zu Eltern, Kindern, Freunden und – zu Gott. An zahlreichen Stellen handelt er vom Beten.

Der Politik- und Medien-Profi Reagan weiß natürlich, daß es sich für einen aufgeklärten Zeitgenossen nicht so recht schickt, allzu viel über seinen Umgang mit dem lieben Gott mitzuteilen und dessen Anteil an seinem Aufstieg und seinen Erfolgen hervorzuheben. Er erklärt daher dem Leser genau, bei welchem Anlaß er sich vornahm, solche Offenheit zu praktizieren. Es war vor einem wichtigen Football-Spiel am Eureka-College, wo er Wirtschaftswissenschaft studierte, und zwar mit einem Stipendium, das er seiner Tüchtigkeit in der Sportmannschaft verdankte, und mit Geld, daß er in den Sommerferien als Rettungsschwimmer dazuverdiente. Der Trainer wollte wissen, ob einer der Spieler zu beten pflege.

»Ich habe nie einen Anstoß mitgemacht, ohne zuvor gebetet zu haben. Ich habe nicht für den Sieg gebetet – ich erwartete nicht, daß Gott Partei ergriffe –, sondern darum, daß niemand verletzt wurde, daß wir alle unser Bestes gaben und keinen Grund zu Selbstvorwürfen hatten, wie das Spiel ausgehen mochte.

Aber ich scheute mich, das meinen älteren und erfahreneren Mitspielern gegenüber einzugestehen. Doch wie verblüfft war ich, als alle im Raum sagten, daß sie beteten – und zu meiner Überraschung beteten sie im gleichen Sinne, in dem ich es tat.

Das war das letzte Mal, daß ich gezögert habe, zuzugeben, daß ich betete.«

Reagan scheut sich auch nicht, einige wichtige Wendungen seines Lebensweges als Werke der Vorsehung zu bezeichnen, zumal solche, die gegen seine eigenen Wünsche und Bemühungen eintraten und sich erst im Rückblick als segensreich herausstellten.

Erst mit zwölf Jahren wurde Ronald Reagan getauft, auf eigenen Wunsch in der Kirche seiner Mutter, der »Disciples of Christ«. Der Vater war irischer Herkunft und katholisch, aber kein eifriger Anhänger seiner Kirche. Der Sohn dankt ihm vor allem einen lebenslang wirksamen Impuls, für die Rechte des Individuums einzutreten, Ungerechtigkeit aktiv zu bekämpfen und Unwahrheiten nicht einfach auf sich beruhen zu lassen. Obwohl geschäftlich ein »Versager«, von Alkoholproblemen bedrängt, wird dieser Vater doch geliebt und

1 Ronald Reagan, *Erinnerungen – Ein amerikanisches Leben*, 783 Seiten, DM 68,–. Berlin (Propyläen) 1991.

verehrt, weil er seine Ideale mit Festigkeit und Güte vorlebte.

Die Mutter, so fromm wie lebenstüchtig, hielt die vierköpfige Familie zusammen und in schlimmen Zeiten der Depression durch ihre Arbeit als Putzfrau über Wasser. Sie zauberte auch ohne Haushaltsgeld ein Mittagessen auf den Tisch und fand immer Zeit, sich in ihrer Kirchengemeinde zu betätigen. (Wie seine Eltern, findet es Ronald Reagan übrigens ganz in Ordnung, daß man zehn Prozent seines Einkommens der Kirche spendet.) Die Mutter las regelmäßig in ihrer Bibel und versah diese mit Randbemerkungen, die man, nach den mitgeteilten Proben, sowohl als »fundamentalistisch« wie als lebenspraktisch bezeichnen kann. Als Reagan Präsident wurde, legte er den Amtseid auf die alte Bibel seiner Mutter ab.

Aufrichtigen Kummer bereitete es Reagan, daß der Vater seiner Frau Nancy in jungen Jahren den Glauben an die Existenz Gottes verloren hatte. Es war für den Jüngeren nicht einfach, die Initiative zu ergreifen. Mehrmals suchte er einen Zugang im Gespräch zu finden, doch ohne Erfolg. Als der Schwiegervater ernstlich erkrankte und »wohl zum ersten Mal Angst« litt, faßte er Mut und schrieb ihm, mitten im hektischen Trubel von schwierigen Haushaltsberatungen, so etwas wie einen apostolischen Brief. Er bekam keine Antwort mehr darauf, erfuhr aber später, der Kranke habe noch seinen Frieden mit Gott gemacht.

Der sonntägliche Kirchgang gehörte zu den Lebensregeln des Ehepaars Reagan, die nicht nur aus Gewohnheit eingehalten wurden, sondern auch innere Befriedigung gewährten. Schon als Gouverneur von Kalifornien mußte er sich mit Sicherheitsvorkehrungen abfinden, die nicht nur die eigene Andacht störten. Als Präsident stand er unter dem Diktat der Sicherheitsbeamten und der Fernschteams, die ihn umdrängten. Die übrigen Kirchenbesucher mußten eine Kontrolle mit Metalldetektoren passieren. »Der Besuch der Kirche war keine angenehme Sonntagserfahrung mehr, sondern ein Medienereignis ... Noch schlimmer wurde es, nachdem uns Berichte über terroristische Kommandoaktionen erreicht hatten. Man sagte uns, daß unsere Kirchenbesuche zu Attentatsversuchen ausgenutzt werden könnten, bei denen auch das Leben vieler anderer Menschen gefährdet werde. Schweren Herzens gingen wir daraufhin überhaupt nicht mehr zur Kirche. Ein Verzicht, der uns sehr schwer fiel.«

Ronald Reagan berichtet nicht über ein Erweckungserlebnis, eine religiöse Berufung oder über theologische Probleme. Er kommt mit den einfachen Wahrheiten aus, die er in seiner Kindheit aufgenommen hat. Er nimmt sich auch als Christ nicht sonderlich wichtig. Er weiß, daß er Fehler hat und Fehler macht. Wenn er sich etwas Schwieriges vornimmt, ruft er unbefangen Gott zu Hilfe. Wo er selbst keinen Ausweg findet, vertraut er sich dem Gebet an. Unverkennbar ist auch der religiöse Antrieb, der ihn über Jahre hinweg immer wieder stimuliert, mit der anderen Supermacht ins Gespräch zu kommen. Mit Breschnew, Andropow, Tschernenko und dem dauerhaften Gromyko war es nicht möglich. Erst mit Gorbatschow.

Otto B. Roegele

WARUM ICH ALS FRAU IN DER KIRCHE BLEIBE – Eine Redensart sagt: »Es ist wichtig für ein schönes Kind, seine Eltern gut zu wählen.« Schön oder nicht, ich habe meine Herkunft in einem bewußten Abschnitt meines Lebens gewählt: die Kirche, in der besonderen Form der Catholica.

Nun soll ich Gründe dafür auflisten, in einer Atmosphäre, in der offensichtlich viele Gründe dagegen sprechen. Dabei ist die gesellschaftliche Atmosphäre selbst nicht einmal kämpferisch, jedenfalls nicht gehässig wie zu Zeiten des Kulturkampfes oder des Nationalsozialismus; der vorwiegende Zug der Zeit ist eher Gleichgültigkeit, eine friedliche Post-Christian Post-Modern Post-Era. Der Ärger steigt vielmehr von innen auf; die Glaubenskrise scheint doch eine Kirchenkrise zu sein. Hauptgrund ist eben die Kirche selbst – erreicht die religiöse Sehnsucht der Leute nicht mehr – verliert die Frauen – schwört sie auf alte Rollen ein – predigt eine unlebbare Sexualethik – bedrückt

die Gewissen – mischt sich ein – zwingt ihren eigenen Leuten (Priestern) einen unnatürlichen Lebensstil auf – übt zuviel Macht aus – lebt nicht nach dem Evangelium – hat die Gestalt Jesu längst verraten – ist zu reich – zu dogmatisch – zu weltfern – läßt sich von der Vernunft nicht überprüfen – verändert die Not der Welt nicht – weiß viel zu viel über Gott Bescheid – handelt mit unausgewiesenen Pauschalen (Sünde, Erlösung, Erbarmen) – hat sich in der Geschichte schwer belastet (Inquisition, Hexenurteile, hat auf beiden Seiten Kanonen gesegnet) – kann die Ungereimtheiten des Lebens auch nicht auflösen, nur wegreden – lebt Hierarchie statt Dienst.

Das klingt klischiert und wird tatsächlich oft als Repertoirestück aufgeführt, ist auch keineswegs unwirksam. Doch gegen lustvoll Ausgedroschenes könnte man sich abdichten. Genauer, tiefer treffen aber heute die analytischen Versuche, vielfach von Christen selbst, der Kirche auf die unheilige Spur zu kommen. Eine vielbändige Kriminalgeschichte der Kirche liegt als Bestseller vor (Karl-Heinz Deschner), die Enthüllung ihrer psychotischen Kleriker verkauft sich glänzend (Eugen Drewermann), die Sexualneurose der ganzen Institution ist sozusagen aufgewiesen (Uta Ranke-Heinemann). Das zu einem Zeitpunkt (in West), als anderwärts (in Ost) dieselbe Kirche die einzige nicht zum Schweigen gebrachte Stimme gegen das Tier mit den vielen Hörnern, gegen die Diktaturen war. Um so nachhaltiger hier die Versuche, die Heilige, die doch in Auftritt und Gebaren scheinheilig, vielleicht widerheilig ist, zu entlarven. Oder, kühler noch, zu zeigen, daß ihre Vertreter mit bestem Willen beginnen, durch das »System« aber unmenschlich werden (und die Gläubigen mit ihnen). »Wie vormals gegen ihre Feinde muß sich die Kirche heute zuweilen vor ihren eigenen Kindern verteidigen. Hamlet, der seiner Mutter das Gewissen erforscht, ist die Rolle Tausender auf offener Szene, Zehntausender hinter den Kulissen geworden.« So Joseph Bernhart 1935, so die Lage heute.

Wer heute zur Kirche gehört, kann das nur »trotzdem«. Leiden an der Kirche ist in, Kirche selbst ist mega-out.

* * *

Es gehört zur Lage, daß solche Vorhaltungen zu einem Teil unleugbar sind; es hat keinen Sinn, sich darüber zu betrügen. Es gehört auch zur Lage, daß die Kirche wenig Gegenwehr aufbringt, wenig Anziehung bietet, wenig Anstrengung macht, die heutigen Anfragen an sie mit Charisma (= Charme) oder auch nur mit der Sprache von heute aufzugreifen. Entweder ermüdet sie an der gleichgültigen Wirklichkeit, oder sie kapituliert (in vielen Gläubigen, dabei in vielen Frauen) vor der eigenen Geschichte, oder sie erhofft Heilung von Gruppierungen, die ihre Energie auf Selbstbewahrung und Selbstvermehrung im Hergebrachten richten.

Trotzdem bleibe ich nicht nur – gerade noch – in der Kirche, ich bin in ihr. Und ich wünschte, es würde jenseits von Verteidigung und Angriff gelingen, die Gründe dafür aus der Sache heraus darzustellen. Sofern die Sache Bestand hat, bedarf sie keiner Apologetik. Sie bedarf einer Augenöffnung, und auch diese will ich nicht erstrangig auf Glaubensaussagen abstützen (die nicht viele teilen), sondern ich will auf Geschichte, Daten, Erfahrungen, Theorie verweisen.

Warum ich also in der Kirche bin? Und das als Frau?

Es gibt tatsächlich eine Art irdisch-geschichtliches Wunder am Christentum. Paulus hat es formuliert; das Zitat mag vielleicht übernutzt sein, ist aber selten verstanden: »Es ist nicht Jude nicht Grieche, nicht Sklave nicht Freier, nicht Mann nicht Frau, alle seid Ihr eins in Christus« (Gal 3,28). Wenn man über diese unsterbliche, in der ganzen Antike, auch bei Sokrates nie gehörte Botschaft nachdenkt, versteht man, daß auch die berühmte Erklärung der Menschenrechte nur ein Neusingen dieser urchristlichen Melodie war. Die Melodie ist das Konzept der freien Person, unabhängig von Geschlecht, Bildung, Rang und Würden, Volk und Rasse, Können, Nichtkönnen. Dies hat das Christentum vom Start weg über die spätantiken Religionen hinauskatapultiert, hat es als Sprengsatz in die Geschichte eingebaut: als Sprengsatz der vielerlei religiösen Vorbehalte, wer zu welchem Gott hinzutreten dürfe, wer überhaupt kultfähig, wer letztlich ein Mensch sei.

Um eine besondere Gruppe herauszugreifen, die den Geruch vom Ende der Sklaverei, auch

der religiösen Sklaverei schnell erfaßte: es waren die Frauen. Zweifellos fanden sie sich in den früheren magisch-mythischen Kulturen wie in den späteren Vater-Kulturen »eingeräumt«: als Fruchtbarkeitssymbol, als Gebärerin, als Sexualreiz, als Dienerin und gefügiger Besitz ... In manchen dieser Zuordnungen steckte unterschwellige Macht, in vielen, oft gleichzeitig, Zähmung und Brechung des Weiblichen. In keinem Lebensentwurf aber ging es, konnte es gehen um Freiheit. Wenn Griechenland von »eleutheria« redete, so meinte dies ausschließlich die Freiheit weniger Männer, die weder Sklave noch Weib noch Barbar waren. Und nur ein solcher Mann war Mensch, der größere Rest war Nicht-Mensch. Wenn aber Paulus von Freiheit spricht, meint er die alle einschließende Freiheit. Erlösung heißt präzise die Lösung von der Macht der Festlegungen.

Es gibt eine historische Tatsache von großem Gewicht: Heidnische Frauen der hellenistischen Welt bekehrten sich zu Zehntausenden um die Wende des Jahres 1 zum Judentum. Das Judentum war zu dieser Zeit die Zuflucht für Frauen; dort suchten sie Würde und Freiheit. Man muß sich erinnern: Im Alten Testament gibt es keine Fruchtbarkeitsriten, keine Tempel-Prostitution, sondern Prophetinnen und Richterinnen. Und das Christentum begann seinen siegreichen Zug von den neujüdischen Gemeinden im östlichen Teil des römischen Reiches aus. Frauen waren dort der zahlenmäßig größte Teil. Ihre führende Rolle bei der Befestigung des Christentums ist bezeugt durch die berühmte Namensliste des Paulus am Ende seines Römerbriefes – ja es scheint, daß das junge Christentum in den ersten Jahrhunderten einen ungeheuren Zulauf von Frauen auch deswegen hatte, weil es die Lebensform der unabhängigen, nicht ehelich gebundenen Jungfrau oder Witwe gab, sehr im Unterschied zu den vielerlei Rechtlosigkeiten der spätantiken Ehefrau, von den Sklavinnen ganz zu schweigen.

Natürlich liegt deswegen kein goldenes Zeitalter hinter uns. Aber die christliche Botschaft von Hoffnung und Freiheit hatte eine vorher undenkbare soziale Dynamik in die Welt gebracht.

Nun wird an dieser Stelle Einspruch laut, sogar notwendig. Mittlerweile ist fast buchhalterisch aufgelistet, wie die christlichen Gesellschaften ihrerseits an der Unterordnung der Frau feilten, gedanklich wie praktisch. So hat sich in den letzten Jahren ein Verdacht ins Glaubensgefühl geschlichen; von nicht wenigen Feministinnen wird er herausfordernd geäußert, von anderen Christinnen eher unbehaglich empfunden: Verbaut unsere jüdisch-christliche Herkunft am Ende eine wirklich neue Geschlechterbeziehung? Irritierend gegenwärtig sind zudem andere Modelle: etwa die verbreitete Auffassung, daß erst die Renaissance und letztlich die Aufklärung die strahlende Vision von freier und vernünftiger Menschlichkeit geschaffen hätten. Aber nicht nur von der selbstbewußten Neuzeit, auch von »rückwärts« wird die jüdisch-christliche Welt bedrängt. Die gegenwärtige Frauenforschung hat ein fast neues Gebiet eröffnet, das Studium »matriarchaler« Kulturen, worin die Göttinnen selbstverständlich, die Aufgabenbereiche der Frau vielfältig und anziehend fremd sind. Zahlreiche Frauengruppen glauben, im Blick auf diese »einstigen Mütter« endlich ihr verlorenes Selbstgefühl zu finden.

Diese »Bedrängnisse« des Christentums, von innen wie von außen, sind ernst zu nehmen. Warum lehrte Teresa von Avila ihre Schwestern ein Dankgebet, weil sie ins Kloster und nicht in die Ehe berufen seien, wo sie doch nur geschlagen würden? Warum hatte Tertullian die Frauen zum Einfallstor der Sünde erklärt? Warum wurde Mary Ward mit ihrem genialen Konzept der Mädchenbildung aus geistlichem Munde daran erinnert, daß sie ja doch »nur eine Frau« sei? Die späte Aufrechnung solcher Tatsachen ereilt uns heute massiv. So massiv, daß die Hauptwahrheit außer Blick gerät: Nur im jüdisch-christlichen Kulturraum vollzog sich die Menschwerdung der Frau (und die Menschwerdung des Mannes, was ein anderes ungeschriebenes Kapitel ist).

Es gibt keinen rechten Sinn, zum Gegenbeweis auf die Kulturen der Mutter-Göttinnen zu verweisen: sind sie doch nur Symbole des Anonym-Fruchtbaren, der antlitzlosen Vervielfältigung. Und Göttinnen sagen noch nichts über den konkreten sozialen Rang der Frau aus. Wenn überhaupt, dann sprechen sie gegen ihn. Tatsächlich trifft die matriarchale For-

schung sogar eher auf »unmodische« Überraschungen. Freilich gibt es die Macht der weiblichen Fruchtbarkeit, den Zauber des Geschlechtes: so gesehen ist die Frau jedoch eine Funktion ihres Unterleibs – wie übrigens nicht wenige der alten »Venus«-Statuetten einen ausladenden Körper, aber nur eine Andeutung von Kopf aufweisen. In China war eine Frau für das Gebären der Kinder, eine zweite für die Technik der Liebe und eine dritte für die Schönheit (zum Vorzeigen in Gesellschaft) zuständig – eine dreifache Aufteilung des Phänomens Frau in seine verschiedenen »verwertbaren« Aspekte.

Erstmals der Schöpfungsbericht, viel später dann die Worte Jesu haben den Eigenstand, die aus sich selbst aufsteigende Würde der Frau konzipiert. Dieser mühsam gegen den Zeitgeist festgehaltene Gedanke läuft seither als Zündschnur durch die christliche Geschichte mit, auch gegen sie selbst. Und von dorther bildete sich keineswegs auf einen Schlag, aber beharrlich in immer neue und anders gepolte Kulturen eingepflanzt, das Bewußtsein von der Frau als Mensch heraus. Sogar und vielleicht ausschließlich verdankt sich auch der gegenwärtige Feminismus dieser beharrlichen Botschaft. Es gibt keinen ursprünglichen Feminismus im außereuropäischen oder außerchristlichen Kulturraum. Daher sollte man die wirklichen »einstigen Mütter« (und Väter) dort suchen, woher die Botschaft eigentlich stammt: aus der mühevollen, sich langsam ausformenden Dynamik des jüdisch-christlichen Ansatzes – nicht außerhalb und in der »blauen Ferne«, in die man hinausträumt, was man im eigenen Hause verlegt oder aus den Augen verloren hat. Was zweifellos auch heißt, daß man im eigenen Hause kräftig durchzulüften hat. Der nötige Wind und Sturm heißt *ruach*, Geist. »Wo der Geist des Herrn ist, dort ist Freiheit« – nochmals Paulus.

* * *

Ich will aber über die Frage hinaus, weshalb ich *als Frau* in der Kirche bin. Weshalb bin ich *überhaupt* darin? Doch nicht, weil ich ein besonderes Naturschutzgesetz in Anspruch nehme. Sondern weil es um eine Erfahrung geht, die ich an der Kirche machte: daß sich in ihr und um sie herum ein Kraftfeld aufbaut, wo der Geist, das Geistige sich sammelt. Ich will ein Bild aus der Chemie verwenden: Wird in eine kristalline Lösung ein entsprechender Gegenstand gehalten, so schießt an ihm die Lösung zusammen. Der Gegenstand ist ein »Leiter«, an dem etwas Vorhandenes, aber Unsichtbares sichtbar wird, in die Kristallisation tritt. Dieses Bild trifft genau das Gemeinte: Kirche ist nicht einfachhin schon Geist, sie fällt mit dem Tempel des Geistes nicht nur zusammen. Sondern sie ist »Leiter«, sie schafft ein indirektes Kraftfeld, an dem sich vieles wirklich = wirksam anlagert. So findet sich Simone Weil, die nach Wahrheit jagt, bei den Dominikanern von Marseille 1940 zum Gespräch ein, nimmt dort »Heimat« wahr. Ebenso haben sich um die Kirche, sogar im Plural ihrer Konfessionen, die Kräfte des Widerstandes gegen die totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts gesammelt – Christen wie Atheisten wie Agnostiker, die hier ein Unbeugsames witterten, schwerer einzunehmen als andere Institutionen. Es ist das Ziel hinter den hiesigen Zielen, weswegen sich die Kirche (wie die Synagoge) nicht unter die Planierraupen der Machthaber werfen läßt. Es ist das Bild des Menschen, der mehr ist als er selbst, aus anderem Stoff als nur aus Erde – dieses Bild bewahrt die Kirche (wie die Synagoge) in allen Schändungen, das Bild der Würde noch im Dreck, des Menschen in seiner göttlichen Vision. Diese innerste Übersteigung wird gewittert; selbst wenn sie nicht religiös angenommen wird – empfunden wird sie.

»Wer da bedrängt ist findet
mauern, ein
dach und
muß nicht beten.« (Reiner Kunze)

Aus diesem Grund ist Kirche als System gerade nicht abzuschaffen. Was nicht heißt, man müßte nicht beständig ihre zentrifugale (sich von der eigenen Mitte trennende) Schwerkraft wachsam im Auge behalten. Die verschiedenen Sünden, Versuchungen und Bremswirkungen des Institutionellen sind eine Seite. Die andere Seite ist aber – schlicht historisch, nicht glaubensmäßig gesprochen – die Institution als Platzhalterin für das Menschliche.

Dies ist sie international, quer durch die Rassen, die Völker, die politischen Systeme hindurch, ja quer durch die Wissenschaften hindurch. Sie hält dem Denken das Absolute vor für das von Grund auf Menschliche, das Sittliche, das Verantwortliche. Wie ein Schacht, der zum Grundwasser vorgetrieben ist. Wie das Salz, das noch salzt. Wer denn sollte diese Aufgabe noch übernehmen, den Menschen an seiner absoluten Würde zu messen – und nicht mit dem Maß der Parteidoktrin, des Zweckes, der für das Individuum tödlichen Ideologien, der Brauchbarkeit für das Gemeinwesen oder für seine Familie?

Fernerhin schätze ich: Im Gegensatz zu der beklagten und vorhandenen Starre zeigt die Kirche im Gang durch die Geistesgeschichte eine oft übersehene, überraschende Offenheit, die anderen, jüngeren Systemen weithin mangelt. Es ist die Offenheit der redlichen Wahrheitssuche, gepaart mit Intelligenz. Die gegenwärtige Theologie hat zum Beispiel die großangelegte Religionskritik des 19. Jahrhunderts nicht als antichristlich weggeschoben, sondern ernst genommen (und damit überwunden). Wo Nietzsche von Christen gelesen (und verstanden) wird, ist Intelligenz im Spiel, dort geht das Denken weiter, und von der Sache her auch über Nietzsche hinaus. Wo griechisch-römische Philosophie und Kultur von Christen aufgegriffen und an das Maß des neuen *logos* gehalten wurden, hat schon früh derselbe Typus offener Intelligenz gewirkt. Augustinus hält mich in der Kirche, auch Guardini, auch Edith Stein. Nicht jeder einzelne Satz von ihnen, das wäre ja wieder kindlich, sondern ihre Haltung des Schenwollens, des furchtlosen Denkens. Man mag sich einen Karl Rahner für die Allgemeinheit verständlicher wünschen; wichtig ist, daß es diesen Anspruch von Glauben *und* Denkvermögen in der Catholica gibt. (Eine Klammerbemerkung: Gerade wenn man in der Philosophie zuhause ist, sieht man, daß die meisten philosophischen Fragen theologisches »Grundwasser« enthalten, auf Etuden der Theologie zurückgehen.)

Man sage nicht, das wären nur einzelne persönliche Leuchtfeuer. Auch Kirche insgesamt, als Summe ihrer Gläubigen, setzt sich aus, öffnet sich Entwicklungen, die sie selbst nicht angetrieben, ja vielleicht anfänglich nicht gewünscht hat. Tatsächlich ist und war sie in der Lage, machtvolle geschichtliche Anstöße einzuarbeiten, sich Wahrheit – fremder Herkunft – zu eigen zu machen. Diese Fähigkeit zur Integration ist Kraft. Um so mehr, als darin genügend Gefahr wartet: über dem Fremden das Eigene aufzugeben. Diese Furcht wird zweifellos gegenwärtig empfunden: Verliert die Kirche sich selbst im Sog der Moderne? Paßt sie sich feige an, bräuchte es nicht in vielem ein hörbares Nein? Dieser Frage sei hier nicht weiter nachgegangen; sachlich genommen ist es jedoch wichtig zu sagen: Grundsätzlich beweisen das Öffnen und Sich-Stellen, erst recht das Anverwandeln Kraft, nicht Schwäche. Um diese Behauptung in der Geschichte dingfest zu machen: Mindestens dreimal hat die Kirche eine außerordentliche Energie zur Reform aufgebracht, indem sie andere Reformationen eingearbeitet, zur eigenen Sache gemacht hat. Die erste Herausforderung kam von den Katharern, der Bewegung der »Reinigung« durch Armut und evangelisches Leben. Es gelang Franziskus von Assisi und seinem jetzt 700jährigen (!) Orden, diese Bewegung in die Orthodoxie einzubinden, ja die Kirche nachhaltig und lebensrettend damit neu aufzurichten. Die zweite Reformation der Protestanten wurde ihrerseits durch Reform beantwortet, das heißt im Grunde als notwendig bejaht: Das Konzil von Trient holte – leider im nachhinein – viele Forderungen Luthers ein; die spanischen »Reformatoren« Ignatius von Loyola, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz sowie die Engländerin Mary Ward führten mit Hilfe neuer Konzeptionen die rettende Öffnung auf die Anforderungen der Zeit durch. Jüngstes Beispiel: Wir selbst leben gegenwärtig in einer Reformationswelle unserer Kirche. Sie begann 1944, als die Kirche nach bekanntem, langem Zögern das Konzept der Demokratie als politische Doktrin annahm. Und sie wurde fortgesetzt durch das Konzil von 1963-65. Dieses Konzil muß überhaupt als stärkste Manifestation des Reformgeistes in der Moderne gesehen werden, im besten Sinne des Wortes als Entghettoisierung des Katholischen. Und es ist noch nicht beendet, hat wahrscheinlich noch nicht einmal seinen Gipfel erreicht. Wir leben mitten in der Veränderung, können sie aus der Nähe auch noch nicht beurteilen.

Wo solche tiefgehenden Wandlungen möglich sind, gegen alle gerade religiöse Versuchung zum Beharren, ist Leben. Wo sich nicht die Altvorderen, sondern der Ursprung immer wieder durchsetzt, ist Leben. Änderung nicht aus Anpassung, sondern aus Einsicht: Diese Flexibilität ist ein Zeichen von Jugend, oder genauer: von Geist. Dagegen kann man halten die Langsamkeit, mit der solche Wandlungen vor sich gehen, die Opfer, die sie kosten – die Katharer wurden erst ausgerottet, dann sprang der Funke auf die Kirche selbst über. Heute hängt die Kirche zweifellos in der Frauenfrage nach. Dennoch sehe ich auch gegenwärtig so viele Zeichen der Erneuerung, der Selbstunterscheidung, daß der Organismus bei all seiner zähen Widerständigkeit nicht verknöchern wird. Eine Stauung bewirkt übrigens in der Regel nicht nur eine Kräftigung, sondern auch eine Reinigung der Frage. Offenbar müssen die Änderungen durch eine Geburtsmitte durchgehen, sind dann aber auch echt. Nur dauern Empfängnis und Austragen eines Problems meistens länger als eine Generation; so gewinnt man das Gefühl, man könne die Geburt nicht abwarten.

Ein damit verflochtener, mich ebenfalls anziehender Grund ist die Universalität der Kirche, ihr Einstehen für das Ganze. Hier ist ein Seitenblick anzubringen: Es gibt christliche östliche Nationalkirchen, in denen Christsein und ethnische Abstammung zusammengehören, denen ich also als Mitteleuropäerin nie wirklich angehören könnte. Ich könnte zur Orthodoxie konvertieren, aber wie russisch, bulgarisch, griechisch werden? Diese Betonung des Separaten scheint mir ein Widerspruch gegen die Grundbotschaft Jesu: daß es zu seiner Nachfolge nur der Ohren bedarf, um zu hören, sonst keiner Besonderheiten. Die christliche Denkweise hat gerade die Grenzen gesprengt, die klassisch den Menschen vom Menschen scheiden. So ist hinter das Nationale der Nationalkirchen ein Fragezeichen zu setzen. Während die alte Catholica ein Ausrufezeichen ist: Alle sind gemeint, alle Sprachen sind gültig, die Einheit ist polyphon. Hier sehe ich ein wirkliches, nicht nur erdachtes Beispiel für das heutige, sonst ziemlich leere Schlagwort von der interkulturellen Gemeinschaft: Wenn indische Schwestern deutsche Geisteskranke pflegen, wenn ein Pole Papst wird, wenn auf einer Ferieninsel ein Gottesdienst von einer Handvoll Laien und einem Priester in den fünf Heimatsprachen gestaltet wird, und es ist doch Wort für Wort, Geste für Geste das Eine, Gemeinsame.

* * *

Lesen sich diese Gründe nacheinander, so erscheinen sie (hoffentlich) verständlich, diskutabel. Eben das sollte der erste Anlauf auch leisten: nicht den schon Bekehrten predigen, sondern den nicht Überzeugten etwas Nachvollziehbares zeigen. Grundlage eines solchen Austausches können zunächst nur Fakten, Geschichte, Argumente sein, sichtbare Elemente. Ebenso ist klar, daß der »Glaube an die Kirche«, wie ihn das Credo fordert, nicht mit den Tatsachen abgegolten werden kann, die rational, soziologisch, historisch entfaltet sind.

Dennoch meine ich, daß heute wieder, im Zeitalter ungeschichtlichen Eifers, die Diskussion der historischen und soziologischen Bedeutung der Kirche, als Institution wie als Ideenträgerin, zu führen ist. Und zwar in Balance zur heutigen Aufrechnung der historischen »Altlasten« der Kirche. Altlasten ja, leider Gottes, und gleichzeitig wirklicher und wirksamer Horizont für das Menschliche, für Mann wie Frau, für Zulus wie für Chinesen, für Gläubige wie für Atheisten, für die modernen (Staats-)Sklaven wie für alle, die die Freiheit satt haben. Wir sind nicht in einer Art von »christlichem Sündenfall« von den »edlen Wilden« abgefallen, die Rousseau erfand. Ganz im Gegenteil. Nur wo Gladiatorenspiele und Menschenopfer abgeschafft sind, wie im Christentum, ist das Menschliche definiert.

Es muß aber noch, im selben prüfenden Rahmen, von dem die Rede sein, was heute so unerhört irritiert: Kirche als Schwachstelle. Gemeint ist das allzu Bekannte: der große Entwurf vom »Leib Christi« unter uns und das endliche Bekanntwerden mit alltäglicher Distanz zu diesen schönen Worten. Wie komme ich damit zu Rande?

Eigenartigerweise bewegt es mich anders als vielleicht erwartet. Die Schwachstelle eröffnet ein differenziertes Lesebuch über den Menschen. Sie läßt sich schon am ersten Hüter der

Kirche ausfindig machen, der das Versprechen nie endender Freundschaft und gemeinsamen Kampfes noch in derselben Nacht widerrief und, als er später gekreuzigt wurde, auf eigenen Wunsch zur Buße mit dem Kopf nach unten hing. Ein Urbild der Kirche, ihres Versagens und ihrer unfreiwilligen Komik in der Stunde der Wahrheit. Ein anderes Urbild: Drei Frauen mit Salbgefäßen, die vor einer leeren Höhle stehen und nichts begreifen; als der Gesuchte aber wider alles Erwarten kommt, wird er mit dem Gärtner verwechselt ... Diese Szenen sind der ständige Vordergrund für das 2000jährige Schauspiel, das sich Kirche nennt. Und es kann ja noch schlimmer ausfallen: Habsucht, Macht, Bereicherung am Heiligsten.

Hierin liegt etwas, was immer wieder bestürzt: das Porträt eines großen Ungenügens, der eigenen Botschaft gegenüber. Wahre generationenalte Erfahrung von Schuld, Unfähigkeit, dem Geliebtesten gerecht zu werden, ja das Eingeständnis, nie wirklich geliebt zu haben. Aber hier scheiden sich auch die Wege der Schuldigen: auf Dauer in der Kälte des Verrats zu bleiben oder in das Drama der Reue einzutreten. »Und ging hinaus und weinte bitterlich.« Wegen Letzterem lohnt es sich, trotzdem in der Kirche zu bleiben, in der Reue des Petrus und der Magdalena zu begreifen, was Mensch und Gott einander zu sagen haben. »Petrus muß ja auch recht lächerlich ausgesehen haben, als er mit den Füßen nach oben gekreuzigt war; es war einfach ein guter Witz ..., und wie der eigene Saft ihm beständig in die Nase tropfte ... Es ist sehr gut, daß hier spiegelverkehrt gekreuzigt wird; das gibt zu keinen Verwechslungen Anlaß, und trotzdem entsteht ein erinnerndes Spiegelbild des Einmaligen, Reinen, Aufrechten in den trüben Gewässern des Christlich-Allzuchristlichen. Es wird Buße getan für unvordenkliche Schuld, so lange aufgestapelt, bis das System umkippte« (Hans Urs von Balthasar). Der ungeheure Gedanke ist ausgesprochen worden, daß das Amt in der Kirche, seit seinem ersten Vertreter, mit dem Austragen von Schuld zu tun hat. »Wehe, wenn es den Punkt nicht mehr gibt, wo unser aller Sünde sich zur Schaubarkeit sammelt, so wie das im Organismus kreisende Gift sich an einer Stelle konzentriert und ausbricht als Abszeß. Und deshalb selig das Amt – ob es nun Papst oder Bischöfe sind oder einfache Priester, die standhalten, oder wer sonst sich betreffen läßt, wenn ›die Kirche sollte‹ gesagt wird –, das sich hergibt zu dieser Funktion, Herd der Krankheit zu sein« (Hans Urs von Balthasar).

So paradox es klingt: Wenig erscheint mir beim Studium des Menschen, der Gott sucht, tröstlicher als die Wanderungen, Wendungen, Ausweichmanöver der gemeinsamen Väter und Mütter der Kirche, ihre unendlich langsam wachsenden Kenntnisse vom wahren Weg – von den ersten Fischern, den ersten Jüngerinnen an bis zu mir Spätlingin. Keine Heldengeschichte, sondern Kirchengeschichte, bis ins Detail Drama und Kabarett des Menschlichen, *umana commedia* (wenn man im Wort Komödie den Anteil Traurigkeit mithört). Der Spiegel der Selbst- und Fremderforschung läßt die »Braut voller Runzel und Makel«, denn das ist absurderweise die Kirche, aufsteigen. Trost im eigenen Hinken, sozusagen, an den anderen Hinkenden, die mit Gott zu tun hatten, von Jakob-Israel angefangen bis zu den heutigen Trägern und Repräsentanten der Unvollkommenheit. Das entschuldigt nichts an der Unvollkommenheit, es läßt sie nur sein, was sie ist: unsere beschränkte Weise zu leben, Wand an Wand mit dem Göttlichen.

Kirche: Gemeinschaft nicht nur im Vor-Denken, Vor-Arbeiten, Wachsenlassen großer Einsichten, sondern Gemeinschaft auch im Stolpern. *Traditio* hat einen Doppelsinn: Überlieferung und Verrat. Aus der Realität des menschlichen Ausgleitens wächst die Demut, die Wehrlosigkeit der Kirche; dicht daneben liegen freilich auch die Tragik ihrer Unangemessenheit und das Ungute, Schandbare wirklicher Verfehlung, über die das härteste von allen Gerichten angekündigt ist.

***

Ich war gebeten, von meinem Bleiben in der Kirche zu sprechen. Nun ist manches zusammengetragen. Es mag auffallen, daß von Verschiedenem nicht die Rede war, etwa nicht vom Charakter der Gemeinschaft selbst, die sich doch anders versteht als sonstige Wir-Gruppen. Auch nicht von Liturgie und Anbetung – dem inneren und absolut notwendigen

Gegenpol der obigen Ausführungen. Und die Rede war auch nicht unmittelbar von Gott, auf den sich Kirche hinüberspannt und dessen »geheimnisvoller Organismus« sie nach Paulus ist. Aber das Ganze sollte nicht alles Sagbare und Richtige abdecken, es sollte gewissermaßen im Vorhof der Rechenschaft bleiben, nicht zu schnell ins Geheimnis wegstreben. Allerdings meint Paulus, man müsse auch *Rechenschaft von seiner Hoffnung* geben, vom Unsichtbaren. Nur: auszuführen, wie (und ob) Gott in seiner Kirche da ist, ist wirklich das schwerste. Ich versuche es andeutend in der Geschichte einer Ohrenöffnung, die ich erlebt habe, und die dem Unsichtbaren einmal Gehör in einer Durchschnittsgemeinde verschaffte. Während eines Gottesdienstes war meine (und anderer Leute) Aufmerksamkeit abgerutscht; sie fing sich erst wieder an einer ungewohnten Szene. Der Priester sagte plötzlich zu der halb abwesenden Gemeinde, in strenger Nachdenklichkeit: »Ihr seid das Licht der Welt.« Darauf folgte eine Pause, in der sich sachtes Erstaunen ausbreitete. Dann noch einmal: »Ihr seid das Salz der Erde.« Meine Nachbarin sah unsicher zu mir herüber; in mir bewegte sich der blitzschnelle Schluß: verrückt geworden. Bis ich, wie unter einem Schlag, verstand, daß er das Evangelium frei sprach, ohne das Buch zu benutzen, ohne die Stellung zu wechseln, ohne die einleitenden Formeln mit der Gemeinde auszutauschen, die noch sitzengeblieben war. Es war das einzige, heftig erlebte Mal, wo die Sätze des Evangeliums wie Pfeile durch die Kirche flogen und ich den unmittelbaren Wunsch hatte, mich davor wegzuducken. (Das ist nicht im nachhinein stilisiert; ich hatte einen instinktiven Widerwillen, damit gemeint zu sein. Licht der Welt? Unangenehm aufdringlicher Gedanke.)

Das Ganze wäre mißlungen, wenn der Priester es als Gag angelegt hätte. Was aber geschehen war: Der ursprüngliche Sprecher, Jesus nämlich, hatte über zweitausend Jahre hinweg seine Gemeinde eingeholt. So etwas gibt es. In welcher Gruppe, welcher großen Gemeinschaft (nicht im Herzenskämmerlein) geschieht so etwas noch? Gemeinsames Aufrichten nach dem fernen, zugemuteten Ziel. Daher der Satz, für den ich stehe: Ich habe Kirche als den Ort erlebt, wo wirklich gewaschen, gespeist, getränkt, losgesprochen, getröstet wird. Manche Gottesdienste lassen das von Grund auf lösend erfahren. Andere Gottesdienste sind versunken, vielleicht fruchtlos, nichts hat sich merklich bewegt.

»Eines tages aber wird die seele
an schütterer stelle
nicht reißen.«

Reiner Kunze nennt es *Nach einem Cembalokonzert*, ich möchte es *Nach der Kirche* nennen.

Hanna-Barbara Gerl

IN EIGENER SACHE – Anfang Mai wurde im Rahmen eines internationalen Arbeitstreffens eine slowenische Ausgabe dieser Zeitschrift ins Leben gerufen; sie soll in Ljubljana erscheinen. Voraussichtlich wird die neue Edition schon in wenigen Monaten ihre Tätigkeit aufnehmen können. Damit ist die vierzehnte Ausgabe der internationalen Communio gegründet. Weitere Editionen, so in Ungarn und Rumänien, stehen in Vorbereitung.

STELLUNGNAHMEN

FOLGENDE BEHAUPTUNG las ich im Aufsatz von Livio Melina[1]: »Was das Thema des *Gewissens* betrifft, verweist bereits die Etymologie auf eine inneliegende Interpersonalität: *cumscientia*.« – Ich möchte den Autor des Aufsatzes darauf aufmerksam machen, daß nicht stimmt, was im Zitat behauptet und suggeriert wird.

1. Die sogenannte »Etymologie« des lateinischen Wortes *conscientia* (und zwar *conscientia* im Sinne von »Gewissen«), die der Autor vertritt, ist wissenschaftlich unbegründet und sogar eindeutig falsch.

2. Sogar wenn die vom Autor angenommene Etymologie (*cum-scientia* = »zusammen mit anderen Personen wissen«, d.h. »Gewissen« mit »inneliegender Interpersonalität«) richtig wäre, wenn also in einer sehr frühen Zeit der lateinischen Sprache, aus der keine Texte überliefert sind, das Wort *conscientia* wirklich und nachweislich (durch etwa Sprachvergleichung und Rekonstruktion) »zusammen mit anderen Personen wissen« bedeutet hätte, auch dann darf man diese sprachwissenschaftlich gewonnene Gegebenheit nicht übertragen auf die Bedeutung, die das Wort *conscientia* (im Sinne von »Gewissen«) in den uns aus der lateinischen Literatur überlieferten Textstellen hat. In Wirklichkeit hat meines Erachtens nirgendwo in den überlieferten Texten das Wort *conscientia* (im Sinne von »Gewissen«) auch nur die vage Konnotation von »zusammen mit anderen Personen wissen«.

Es ist wissenschaftlich, in sprachwissenschaftlicher wie in philologischer Hinsicht falsch und unsinnig, aus der Etymologie eines Wortes (ob richtig oder falsch festgestellt) theologisch oder philosophisch zu argumentieren im Hinblick etwa auf griechische oder lateinische Wörter. Man betreibt mit einer derartigen Argumentationsweise eine – wie ich als Altphilologe es nenne – »etymologisierende Pseudotheologie«, einen Unfug, der in unserer Zeit oft praktiziert wird: von Theologen, katholischen Priestern, protestantischen Pastoren, Bischöfen und sogar Erzbischöfen.

Abgesehen von der sprachwissenschaftlichen und philologischen Unmöglichkeit, das Wort *conscientia* für die »Interpersonalität« als wesentlichen Teil des Gewissensbegriffes zu vereinnahmen, frage ich mich als theologisch interessierter Laie (*laicus et idiotes!*), ob es wirklich sicher ist, daß »Interpersonalität« (mit anderen menschlichen Personen) zum Wesen des christlichen Gewissensbegriffs gehört. Ich denke nicht, daß der große Christ John Henry Newman, dessen *centenary* wir vergangenes Jahr gefeiert haben, dieser Auffassung gehuldigt hätte. Newman kannte und erkannte letztlich nur zwei fundamental entscheidende Wirklichkeiten für einen Menschen: Gott und den Menschen (mit seinem Gewissen) selbst.[2]

Dirk van Nes

GEDANKEN EINER FRAU ZUM ZÖLIBAT – Zur Stellungnahme von Reinhold Sebott[3] erlaube ich mir folgendes anzumerken: Herr Sebott stellt sich die Frage, ob die von ihm erwähnten 41 Priester »in solche Schwierigkeiten und Nöte geraten wären, wenn sie einen Lebenspartner hätten wählen dürfen«. Eine zutreffende Antwort darauf ist kaum menschenmöglich. Ist es nicht erwiesen, daß die freie Wahl eines Partners weder Männern noch Frauen ein geglücktes Leben garantiert? Wer die Schwierigkeiten mancher Pfarrerehen in

1 L. Melina, Kirchlichkeit und Moraltheologie. Anregungen zu einer Re-dimensionierung der Moral, in dieser Zeitschrift 20 (1991), S. 62-81.

2 Vgl. S.A. Grave, Conscience in Newman's Thought. Oxford 1990.

3 R. Sebott SJ, Gedanken eines Priesters zum Zölibat, in dieser Zeitschrift 20 (1991), S. 94.

andern Konfessionen kennt, erwartet von der Aufhebung des Priesterzölibats nicht alles Heil. *Ein* gewichtiges Plus priesterlicher Ehelosigkeit scheint mir zu sein, daß der katholische Pfarrer sich nicht den Kopf darüber zerbrechen muß, welcher von den beiden ihm Angetrauten, seiner Frau oder seiner Gemeinde, er mehr verpflichtet sei. Beiden recht getan, ist wohl auch da »eine Kunst, die niemand kann«.

Reifes, klar gelebtes, aus der Eucharistie sich nährendes eheloses Priestersein überzeugt auch heute. Nicht zuletzt ist es für Verheiratete und Unverheiratete ein dauernder Hinweis auf die Wirkkraft des Brotes *omne delectamentum in se habentem*.

Daß Herr Sebott ohne weiteres anzunehmen scheint, »jene große Zahl von Theologiestudenten, die den Zölibat nicht übernehmen können«, seien alle von Gott zum Priestertum Berufene, erstaunt mich. Wenn diese Männer wirklich darauf brennen, im Weinberg Gottes zu arbeiten, haben sie auch als Verheiratete viele Möglichkeiten dazu. Je selbstloser sie solchen Dienst tun, desto glücklicher werden sie.

Der von mir hochgeschätzte, kürzlich verstorbene Generalobere des Jesuitenordens, Pedro Arrupe, sagte in einem Interview: »Jesus Christus ist ein Freund für mich, besonders in der Eucharistie. Die Messe und das Gebet vor dem Tabernakel nähren meine Gedanken und mein Handeln. Das erklärt Ihnen, warum ich mich so sehr über die Ideen gewisser Leute wundere, die sich von der Messe und der heiligen Kommunion entfernen und das theologisch noch rechtfertigen wollen. Ich möchte den heiligen Ignatius sehen, wenn er solchen Unsinn hörte.«[4]

»Die Messe und das Gebet vor dem Tabernakel nähren meine Gedanken und mein Handeln.« Liegt der wirkliche Ausweg aus der Krise des Zölibats nicht in dieser Richtung?

Hedwig Wittmer

ERWIDERUNG – Die Polemik gegen die Instruktion über die kirchliche Verantwortung des Theologen nimmt in Deutschland allmählich groteske Formen an. Wenn man Pressemeldungen glauben darf, soll auch die Vereinigung der katholischen Buchhändler dagegen Stellung genommen haben mit der Begründung, die Instruktion sei der wissenschaftlichen Qualität der theologischen Produktion abträglich und bedrohe deshalb auch die Arbeit des katholischen Buchhandels. *Difficile est, satiram non scribere*.

Auch die Stellungnahme von Herrn Lüttgen im Januarheft[5] ist stärker in der herrischen Art der Forderungen als in der Argumentation. Ich möchte nur drei Punkte nennen.

1. Zu der differenzierten Stellungnahme der Glaubenskongregation über jene Entscheidungen des Lehramtes, die nur teils die Lehre selbst betrafen, teils von der pastoralen Problematik einer zeitgeschichtlichen Konstellation diktiert waren und insoweit überholt sind, sagt der Autor apodiktisch und ohne sich auf Begründungen einzulassen, es sei »gegen jede Logik« zu behaupten, daß ihr Kern gültig bleibt. Welche Logik wird hier in Anspruch genommen? Wenn es wahr ist (wie die Instruktion sagt), daß ein sachlich wesentlicher Kern verteidigt, die Verteidigung freilich von den historischen Umständen her instrumentiert wurde, wieso ist es dann »gegen jede Logik«, die Gültigkeit des Kerns zu behaupten? Gegen die Logik ist dieser Satz ganz sicher nicht, er könnte vielleicht gegen die Fakten und deren Wahrheit stehen, aber das müßte dann gezeigt werden. Wer heute den Disput (besonders evangelischer Theologen im angelsächsischen Sprachraum) um die Grenzen der Auslegung des liberalen Zeitalters studiert, sieht sehr genau, daß so einfach die Dinge nun wirklich nicht liegen. Er sieht, daß da tatsächlich ein ernstes Problem im Spiele war, wenn auch in einer frühen Phase der Auseinandersetzung noch ungenügend dargestellt. Das gleiche gilt

4 Vgl. P. Arrupe SJ, Mein Weg und mein Glaube. Ostfildern o.J.

5 F. Lüttgen, Die Instruktion vom 24. Mai 1990, in dieser Zeitschrift 20 (1991), S. 94f.

im Ringen um die Grenzen des liberalen Staats- und Toleranzbegriffs des 19. Jahrhunderts, dessen tiefere Intoleranz in neueren Studien hervortritt. Markige Behauptungen wirken immer gut, aber der Erkenntnis der Sache dienen sie nicht.

2. Die Auszüge aus Thomé sind in der gebotenen Form nicht hilfreich, um das Gewissensproblem in angemessener Weise zu beleuchten. Das Gewissen erscheint in der Darstellung von Lüttgen – soweit überhaupt ein Begriff davon erkennbar wird – als die Unantastbarkeit der Subjektivität. Dies ist es gerade nicht; es hätte genügt, einen so großen Zeugen (und darüber hinaus auch Theoretiker) des Gewissens wie Kardinal Newman zu studieren, um zu besserer Einsicht zu kommen. Dann wäre die grob hingeworfene Behauptung, ein Anspruch des kirchlichen Lehramts im Bereich des *forum internum* sei zurückzuweisen, nicht stehengeblieben. Soll denn die Kirche wirklich zu einem bloßen äußeren Verwaltungsapparat werden? Dann gibt es eben Kirche im wirklichen Sinn überhaupt nicht.

3. Auch, von der Unverfrorenheit des Tones abgesehen, ist die am Schluß an mich gerichtete Aufforderung unsachlich: »Nehmen Sie diese Instruktion zurück ...« Schon bescheidenste Kenntnis der Ordnung der Kirche weiß, daß eine Instruktion der Glaubenskongregation nicht ein Privatprodukt aus meiner Feder ist, das ich in die Welt werfe und dann ebenso auch wieder zurücknehmen könnte. Dieser nun Mode werdende Versuch einer Personalisierung amtlicher Dokumente ist offenbar von dem Bestreben geleitet, auch Aussagen des Lehramts auf die Stufe individueller Beiträge einzelner Geister zu reduzieren. Das entspricht einfach nicht der Wahrheit. Ein Dokument der Glaubenskongregation wächst stets aus vielfältigen, weltweiten Konsultationen und aus immer neuen kollegialen Prozessen hervor, in denen das bloß Individuelle abgestreift und dasjenige freigelegt wird, was Ausdruck des gemeinsamen Glaubens ist. Ein solches Dokument wird nicht durch private Willkür geschaffen, nicht durch sie veröffentlicht und kann auch nicht durch sie zurückgenommen werden. Wer es kritisiert, sollte sich zumindest die Mühe nehmen, es in seiner formalen und inhaltlichen Struktur zu bedenken und zu durchdringen. Kritik, die aus wirklichem Mitdenken und aus der Gemeinsamkeit des Glaubens wächst, ist hilfreich. Markante Kommandos nützen nicht.

Joseph Kardinal Ratzinger

GEWISSEN UND MÜNDIGKEIT – Franz Lüttgen möchte ich bitten, im Zusammenhang mit seiner Stellungnahme[6] folgendes zu überlegen: Es besteht kein Grund, daran zu zweifeln, daß Josef Thomé sowohl in seinem Buch als auch dem Bischof gegenüber sich mit Recht auf Gewissen und Mündigkeit beruft. Trotzdem sind auch seine Äußerungen wohl nicht unfehlbar. Sicher sind sie ergänzungsbedürftig. Dies besonders in unserer Zeit, da mit »Gewissen« nicht selten eine Schöpfung des Menschen gemeint ist, und Mündigkeit sehr oft mit Selbstherrlichkeit verwechselt wird.

Es scheint selbstverständlich zu sein, daß wer, wo und wie immer, im Dienst kirchlicher Verkündigung steht, auch klar im Glauben der Kirche stehen muß. Es bedürfte im Grunde genommen keines Treueeides. In Wirklichkeit gibt es jedoch in dieser Verkündigung verheerende Verfälschungen. Deshalb sind nicht wenig Laien denen dankbar, die diesen Treueeid verlangen. Wenigstens die Gefahr schrankenloser Willkür auf diesem Gebiet scheint dadurch verringert. Wer überzeugt ist, seinen eigenen Glauben nicht in den Glauben der Kirche hineingeben zu können, wird dazu nicht gezwungen. Wenn er durch Austritt aus der Kirche klare Verhältnisse schafft, ist er vor »kirchenamtlicher Entmündigung« sicher und sein Gewissen wird vom kirchlichen Amt nicht angetastet.

Hedwig Wittmer

---

6 Ebd.

INTERNATIONALE
KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA BARBARA GERL-FALKOVITZ, PETER HENRICI SJ
WALTER KASPER, KARL LEHMANN
REINHARD LÖW, HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE, CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:
MICHAEL FIGURA, EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:
MAXIMILIAN GREINER

INHALT

Maximilian Greiner: Ererbte Schuld – ererbte Sehnsucht.
Statt eines Editorials 291
Gianfranco Ravasi: Überschattet vom Baum der Erkenntnis.
Hermeneutische Anmerkungen zu Genesis 2-3 294
Karl Kertelge: Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi
nach Röm 5,12-21 305
Siegfried Wiedenhofer: Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie . . . 315
Peter Henrici SJ: Die Philosophen und die Erbsünde 329
Richard Schaeffler: Aussagen über das, was »Im Anfang« geschah
Von der Möglichkeit, sie zu verstehen und auszulegen 340

KRITIK UND BERICHT

Eberhard Straub: Die Todsünden des Don Giovanni 352
Hans Maier: »Rerum Novarum« und die katholische Soziallehre 1891-1991 . . . 359
CIDJAP-Kommuniqué: Die Bedeutung der Katholischen Soziallehre
für Afrika 364
Manfred Spieker: Der Golfkrieg aus ethischer Sicht 371
Hanna-Barbara Gerl: Vier Monate danach.
Der Golfkrieg in einem übersehenen Aspekt 380

STELLUNGNAHMEN

Gred Ibscher: Eine Stellungnahme zu einer Stellungnahme 383
In eigener Sache 384

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Gianfranco Ravasi, Jahrgang 1942, Priester 1966, ist Präfekt der *Biblioteca-Pinacoteca Ambrosiana*; darüber hinaus lehrt er Alttestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät der Universität *Settentrionale*. Er ist Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission. – Den Beitrag auf Seite 294 übersetzte Jochen Reichel aus dem Italienischen.

Karl Kertelge, 1926 in Selm geboren, Promotion 1967, Habilitation 1969, ist Ordinarius für Neutestamentliche Exegese in Trier und Münster; er ist Mitglied der *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*.

Siegfried Wiedenhofer, in Fladnitz 1941 geboren, Promotion 1974, Habilitation 1980, lehrt Systematische Theologie an der Universität Frankfurt/Main.

Richard Schaeffler, 1926 in München geboren, Promotion 1952, Habilitation 1961, war seit 1968 in Bochum Ordinarius für Philosophisch-Theologische Grenzfragen; er lehrt heute an der Universität Tübingen.

Das Dokument auf Seite 364 übersetzte Johannes Stemmler aus dem Englischen.

Manfred Spieker, 1943 in München geboren, Promotion 1973, Habilitation 1982, lehrt seit 1983 an der Universität Osnabrück Christliche Sozialwissenschaft und Politische Wissenschaft.

Ererbte Schuld – ererbte Sehnsucht

Statt eines Editorials

Von Maximilian Greiner

Schicksallos, wie der schlafende
Säugling, atmen die Himmlischen.

Hyperions Schicksalslied

Friedrich Hölderlin, der in seinen Briefroman *Hyperion* jenes berühmte *Schicksalslied* einfügte, dem die vorangestellten Verse entstammen, hat wie viele seiner Zeitgenossen der Frage nach dem Grund von Leid und Verzweiflung im menschlichen Dasein nachgesonnen. Wo sich ein Zeitalter vom überlieferten christlichen Dogma der Erbsünde emanzipieren wollte, da blieb, für Denker und Dichter gleichermaßen, die Frage nach Ursprung und Sinn irdischen Unheils ein zentrales Problem.

Für Hölderlin nun liegt der eigentliche Schlüssel zur Lösung der Frage im Phänomen der Erkenntnis. Denn erst durch sie, genauer durch die Selbst-Erkenntnis, wird der Mensch seiner Begrenztheit gewahr, und eben im Moment dieser Erkenntnis begrenzt sich das eigene Dasein. Anders gewendet: Der ohne reflexives Bewußtsein des eigenen Daseins ist, bleibt unsterblich, ewig. Für Hölderlin verdichtet sich dieser Idealzustand des unsterblichen Menschen im Bilde des schlafenden Säuglings, der, sich seiner Begrenztheit völlig unbewußt, auch unbegrenzt und damit ewig – »schicksallos« – ist, so wie die Himmlischen, die für Hölderlin als Paradigma des ewig Göttlichen stehen.

Woher der zur Zeit der Niederschrift vermutlich 27-Jährige diese Gedanken nahm, ob sie aus der Freundschaft mit seinen Kommilitonen und Stubengenossen Hegel und Schelling im Tübinger Stift stammen, ob sie später aus seinen eingehenden Studien der Philosophie Fichtes herrühren, mag dahingestellt sein und würde hier zu weit führen; sicher aber darf man annehmen, daß Hölderlin bei seinem Verständnis der beschränkenden Erkenntnis ein genuin biblisches Bild aufgreift: das vom »Baum der Erkenntnis«, von dessen Frucht der Mensch nahm und fortan, sein eigenes Schicksal besiegelnd, immer wieder nehmen muß: »Es schwinden, es fallen / Die leidenden Menschen ...«

Die Frage nach dem Woher von Unheil und Leid in der Welt hat den Menschen seit jeher beschäftigt, und dies umso mehr, als ihm eine unstillbare Sehnsucht nach einem Heilen und Leidlosen, einem »Paradiesischen«, eingestiftet zu sein scheint. Es gibt zahllose Mythen, die die Verfaßtheit der Welt zu erklären suchen – so auch den alttestamentlichen »Bericht«, nach dem der Mensch durch eigene Schuld aus einem »Idealzustand« herausfällt: die Genesis-Erzählung vom Sündenfall.

Auch wenn es sich bei der Geschichte von Adam, Eva und der verbotenen Frucht um einen Mythos handeln mag, die Geschichte mit ihren Bildern ist klug und tiefsinnig gewählt. Denn sie verweist auf zwei wesentliche Momente, die bis heute für eine »Erklärung« des Übels in der Welt tragfähig sind: auf eine objektive Möglichkeit der Wahl und eine subjektive Freiheit zur Wahl. Der Verstoß gegen das Gebot Gottes setzt eine »Alternative« – im Bilde der Schlange – und die Möglichkeit, zwischen Verbot und Verführung zu wählen, voraus. In der Auskostung seiner Freiheit, die als eine von Gott dem Menschen geschenkte grundsätzlich gut sein muß, fällt dann aber der Mensch von Gott ab – letztlich scheint dies paradox. Denn warum schuf Gott den Menschen frei, wenn diese Freiheit früher oder später doch zur Folge haben mußte, daß der Mensch sie mißbrauchte?

Es ist wohl eben diese Freiheit, die den Menschen gegenüber anderen Lebewesen auszeichnet. Zwar hat auch das Tier in gewissem Maße die Möglichkeit der Wahl, dies aber nur uneigentlich, da diese »Wahl« selbst wieder vom Instinkt gesteuert ist. Insofern scheint es also gerade die Freiheit zu sein, in der sich das »nach seinem Bilde« des Schöpfungsberichts (Gen 1,27) einlöst. Damit aber wäre die Freiheit nicht nur an sich gut, denn die gesamte Schöpfung ist ja gut (Gen 1,12.18.21 usf.), nein, sie ist ein unvergleichliches Geschenk an den Menschen – auch wenn die Folgen ihrer Anwendung schlecht sein können.

Angesichts des Unheils der Welt scheint dieses Lob der Freiheit ein unbefriedigender Trost, zumal dann, wenn man erkennen muß, daß ein jeder in dieses Unheil auf irgendeine Weise verstrickt ist, daß es über ihn kommt, ohne ihn zu fragen, daß es »ererbt« wird. Dafür gibt es denn auch kaum eine Erklärung. Die alttstamentliche Erzählung will dies alles nur verständlicher machen (ohne es damit wirklich erklären zu können), und sie steht mit diesem Versuch nicht alleine. Mythen und Erzählungen verschiedener Völker erklären dasselbe in anderer Sprache: Das Motiv vom Fluch über ein ganzes Geschlecht oder Volk, verursacht durch die Verschuldung des einzelnen, zieht sich vom griechischen Epos über das volkstümliche Märchen bis in den zeitgenössischen *fantasy-* oder *sience-fiction*-Roman.

Es scheint also in dopelter Hinsicht bitter: Nicht nur daß die Freiheit bei verfehlter Anwendung, die sie ja notwendig als Möglichkeit implizieren muß, üble Folgen nach sich zieht, sondern zugleich auch die *Tatsache*, daß jeder, ohne es zu wollen, in einen unheilvollen Zustand der Welt verstrickt ist, aus dem es, wollte er auch das Beste, kein Entrinnen zu geben scheint – zumindest nicht aus eigener Kraft. Schmerzlichste Erfahrung ist dabei weniger die offenkundige Verschuldung des einzelnen als dessen unwissentliche Verstrikkung ins Unheil der Welt, auf das als Antwort nur die Verzweiflung der Tragödie stehen kann: »Es schwinden, es fallen / Die leidenden Menschen / Blindlings von einer / Stunde zur andern / ... / Jahr lang ins Ungewisse hinab«, nochmals *Hyperions Schicksalslied*.

Erst im Christentum fällt neues Licht auf diese Freiheit des Menschen *zur* Erbsünde. Einerseits: Welchen Sinn hätte die Erlösungstat Christi machen können, gäbe es nicht den *sündigen* Menschen? Erlösung dann von was? So hat die christliche Theologie den Gedanken der *felix culpa*, der »glücklichen Schuld« Adams entwickeln können. Andererseits: Die Erlösungstat Christi könnte nicht einmaliges Ereignis in der Geschichte sein, wäre die Verstrickung des Menschen in die Erbsünde nicht gleichfalls geschichtlich. Es ist ja weniger der Sündenfall des Stammvaters selbst, der eher vor-geschichtlich zu denken ist, als die Tatsache der »ererbten« Sünde der Welt. Schließlich: Die Freiheit des Menschen erfährt in der Inkarnation Gottes ein unvergleichlich richtungweisendes Vorbild. Die Frage nach der Freiheit wozu wird durch die freie Erlösungstat Christi ein für allemal beantwortet: Freiheit zur Liebe.

Der Gedanke an das *peccatum originale* scheint kaum zeitgemäß, wenn auch deren Wirkungen heute nicht weniger bewußt sind als zu früheren Zeiten. Gerade die Psyche des Menschen zeigt, wie dieses Unheil in unserer Welt niemanden unberührt läßt: Jeder kennt Angst, Schrecken, Tränen, Verzweiflung – alles Indizien dafür, daß der Mensch seinen paradiesischen Urstand eingebüßt hat.

Das vorliegende Heft beschäftigt sich weniger mit den »Symptomen« der Erbsünde als mit dem Phänomen an sich. Zunächst einmal wird aus exegetischer Sicht das Denken des Alten Testaments (Gianfranco Ravasi) und des Neuen Testaments, vor allem bei Paulus (Karl Kertelge) skizziert. In einem Rundblick stellt anschließend Siegfried Wiedenhofer die Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie vor. Peter Henrici SJ zeichnet schließlich das Ringen der Philosophie um eine Erklärung weltlichen Unheils nach. Zuletzt dann wird Richard Schaeffler die Bedeutung des alttestamentlichen Mythos für unser heutiges Denken zu entschlüsseln suchen.

Mag sein, daß die Welt dem Menschen nach wie vor unvollkommen erscheint – woraus aber soll man schließen, daß sie zu vollkommenerem bestimmt ist? Gerade moderne Naturwissenschaft, Psychologie und Soziologie verleiten dazu, die Welt zu nehmen, wie sie ist – unverbesserlich, jedenfalls wenig paradiesisch. Daß diese Antwort verführerisch ist, liegt auf der Hand: Denn so kann die Schuld jedes einzelnen immer wieder mit den Konditionen dieser Welt ent-schuldigt werden. Daß sie aber auch trügerisch ist, ist nicht weniger augenscheinlich: Sie leugnet die Sehnsucht des Menschen nach einer besseren Welt, sie betrügt ihn um seinen Traum und seine Hoffnung, ja nicht zuletzt verleugnet sie seine Erlösung.

Überschattet vom Baum der Erkenntnis

Hermeneutische Anmerkungen zu Genesis 2-3

Von Gianfranco Ravasi

»Und wie einer, der in einem kleinen Schifflein auf das Meer hinausfährt, noch wenig fürchtet, solange das Land noch nah ist, wenn er aber allmählich aufs Hohe hinauskommt und die Wogen schwellen, und er beginnt hoch emporgehoben, oder, wenn sie aufgähnen, in den Abgrund geschwemmt zu werden, dann seinen Geist ungeheure Furcht und Angst überfällt, daß er ein kleines Schifflein solch ungeheuren Fluten anvertraute, – so scheint es auch uns zu ergehen, die gering an Verdiensten und schmal an Geist ein so breites Meer von Geheimnissen zu befahren wagen ...«[1]

Das von Origines im *Incipit* einer seiner Genesishomilien beschriebene Gefühl mag sich auch des zeitgenössischen Exegeten bemächtigen, wenn er sich den ersten Kapiteln jenes vielleicht am meisten interpretierten und analysierten Buches der gesamten Heiligen Schrift nähert. Denn der Text der Genesis wird von einem Kommentarkorpus begleitet, der mittlerweile ins Unermeßliche gewachsen ist. Zahllose, dem Vorverständnis dienende Erläuterungen kreisen um die Kosmologien und Kosmogonien des Vorderen Orients mit ihrem mythologischen Apparat, den die Bibel zwar »entmythisiert«, aber dennoch voraussetzt und verarbeitet. Vor allem aber der Schöpfungsbericht und hier insbesondere die Kapitel 1-3 sind Gegenstand unzähliger Kommentare, die die ursprüngliche Botschaft stets aufs neue durchdrungen, erweitert und bereichert, bisweilen aber auch von ihr abgelenkt haben. Genau genommen beginnt die Exegese der Genesis bereits in der Bibel selbst: man denke nur an die paulinischen Reflexionen über den alten und den neuen Menschen (Röm 5,12-21; 1 Kor 15,21-22).

Ein Diptychon aus Licht und Schatten: Die erste Tafel

Eine detaillierte Textanalyse mag der inzwischen unüberschaubaren exegetischen Literatur zu den ersten Kapiteln der Genesis überlassen bleiben.[2] Wir

---

1 Origenes, *In genesim homiliae*, 9,1. Deutsch bei Origenes, *Geist und Feuer*. Ein Aufbau aus seinen Schriften von H.U. von Balthasar. Einsiedeln/Freiburg [3]1991, S. 110.

2 Einen Teil der unermeßlichen Literatur zu diesem Thema führt Claus Westermann in seinem grundlegenden Kommentar zu Gen 1-11 an: *Genesis 1-11* (Biblischer Kommentar Altes Testament I/1). Neukirchen-Vluyn [3]1983. Westermann hat darüber hinaus eine Synthese seines voluminösen Kommentarwerkes veröffentlicht: *Genesis 1-11* (Erträge der Forschung 7). Darmstadt [4]1989. Unter den Arbeiten zur Genesis sei auch der Kommentar von Gerhard von Rad erwähnt:

wollen uns im folgenden damit begnügen, einige grundlegende hermeneutische Koordinaten zu skizzieren. Dabei stützen wir uns auf die endgültige redaktionelle Textgestalt der Heiligen Schrift, die auch die Grundlage für alle nachfolgenden »traditionellen« Fassungen bildet. Unser Interesse wird sich selbstverständlich auf einen spezifischen Abschnitt der Genesis konzentrieren. Im Mittelpunkt sollen die Kapitel 2,4b-3,24 stehen, die in ihrer Gesamtanlage zwar gemeinhin der jahwistischen Tradition zugerechnet werden (zehntes vorchristliches Jahrhundert), die, genauer betrachtet, jedoch sehr verschiedene, nicht immer miteinander vereinbare Elemente aufweisen. Es sei hier nur an die Beschreibung der Flußläufe in 2,10-14 oder an die zweifache Schilderung der Vertreibung aus dem Garten Eden in 3,23 und 3,24 erinnert; nicht zu vergessen der immer wieder auftauchende, auf eine altsemitische Tradition verweisende »Baum des Lebens«, der schließlich durch den stärker »jahwistisch« geprägten und eindeutig ethisch zu verstehenden »Baum der Erkenntnis von Gut und Böse« verdrängt wird.

Nichtsdestoweniger ist es offensichtlich, daß die beiden Kapitel in der Form eines Diptychons angeordnet sind, dessen Bildtafeln in antithetischem Verhältnis zueinander stehen: die erste Tafel erstrahlt in Licht und Farben, die zweite dagegen ist in Spannung und Dramatik getaucht. Protagonist beider Bilder ist ein und derselbe Akteur, im Hebräischen *ha-'adam*, wörtlich übersetzt also »der Mensch«, genannt. Beachtet man den Artikel und bedenkt man die für die semitische Sprachgebung charakteristische Unfähigkeit zur Abstraktion, so scheint dieser Ausdruck – trotz aller, den erzählerischen Absichten des Verfassers entsprechenden »Individualität« – auf die Vorstellung von »Menschsein« an sich zu verweisen. Bevor wir aber Schlußfolgerungen aus der Typisierung des Protagonisten ziehen, möchten wir die zwei Bildtafeln zunächst kurz skizzieren.

Die beiden Szenen sind ungeachtet ihrer auch quantitativen Unterschiede in jeweils drei kontrapunktisch aufeinander abgestimmte Erzählebenen untergliedert. In Kapitel 2 der Genesis gewinnt jener vollkommene göttliche Plan Konturen, dessen Verwirklichung Ziel der Schöpfung ist. Im Mittelpunkt dieses Plans steht der Mensch, der in seinen drei fundamentalen Beziehungen zur Außenwelt dargestellt wird. Ein erstes Band, symbolisiert durch die *nešamah* (2,7), verbindet den Menschen mit Gott. Obgleich der Begriff gewöhnlich mit »Lebensatem« übersetzt wird, hat er eine weiterreichende Bedeutung. In

---

Das erste Buch Mose (Genesis). Göttingen [12]1987. Weitere Literaturhinweise bei Gianfranco Ravasi: *Il libro della Genesi I-II*. Città Nuova 1990, S. 15-31. Interessante Forschungsergebnisse aus hermeneutischer Sicht bei C. di Sante, *Parola e Terra*. Genua 1990, S. 15-31; P. Gibert, Péché originel ou problème occidentel?, in: *Etudes* 122/288 (1989), S. 247-255; P. Grelot, *Péché originel et rédemption*. Paris 1973. Eine reichhaltige Materialsammlung und eine Lektüre aus psychoanalytischer bzw. philosophischer Sicht bietet E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*. Paderborn 1988. (Bd. 1 behandelt »Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht«).

Spr 20,27 etwa findet sich folgende bedeutungsvolle Defintion: »Die *nešamah* des Menschen ist eine Fackel Jahwes, der alle dunklen Kammern des Herzens erforscht.« Es handelt sich also um die Fähigkeit, in die Geheimnisse des Bewußtseins einzudringen, oder anders formuliert, um die Anlage zur Introspektion und Intuition. Nicht umsonst bleibt die *nešamah* ausschließlich Gott und dem Menschen vorbehalten, während der »Lebensgeist« (*ruaḥ*) auch den Tieren zu eigen ist. Obgleich die Idee der »Beseelung«, wie sie von der späteren Tradition gepflegt wird, von der biblischen Anthropologie weit entfernt ist, erfaßt sie doch den Kern dieser Genesisworte. Zwischen Gott und dem Menschen besteht also eine tiefe Verbindung, ein gemeinsamer »Atem« von hoher theologischer Bedeutung. Nicht ohne Grund wird Gott daher in 3,8 mit dem Tagwind in den Garten hinabsteigen, um mit dem Menschen zu sprechen, einem Großwesier vergleichbar, der seine Minister im königlichen Park empfängt.

Die zweite Beziehung, in die sich *ha-'adam* gestellt sieht, verbindet ihn mit dem Kosmos. Zwei, dem Menschen von Gott auferlegte Aufgaben versinnbildlichen diesen Bezug. Die erste dieser Aufgaben wird in 2,15 beschrieben: »Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte.« Bereits in 2,7 wird der Mensch durch die Bildlichkeit des Töpfers mit der Erde in Verbindung gebracht, ein Gedanke, der auf alte orientalische Kosmologien zurückgeht. Nun wird diese Beziehung durch die typischen Tätigkeiten des *homo faber*, einem klassischen *Topos* der Weisheitsliteratur (vgl. Ps 104,23 sowie Hiob 28,1-11), näher bestimmt. Es ist übrigens interessant, daß die hebräischen Worte für »bebauen« und »behüten« – *'bd* und *šmr* – zugleich auch »dem Gesetz, dem Bund dienen« bzw. »folgen« bedeuten. Es gibt also bereits auf der »adamischen« Ebene der Schrift einen augenzwinkernden Hinweis auf die Theologie des Bundes. Gen 9 (Priesterliche Tradition) scheint diesen Hinweis, diesmal mit Blick auf Noah, nochmals aufzugreifen. Doch zurück zu den von Gott aufgetragenen Handlungen. Die zweite Aufgabe *ha-'adams* besteht in der Benennung der Tiere (2,19-20).

Wir wissen, daß der Name im Orient als verschlüsseltes Kürzel für eine spezifische Realität gilt. Er birgt Sinn und Geheimnis dieser Realität; etwas zu benennen heißt, Autorität, Macht, Verantwortung und Wissen geltend zu machen. Walter Benjamin hat daher in seinen *Reflexionen* ganz richtig bemerkt, daß »die göttliche Schöpfung erst vollendet war, als die Dinge ihre Namen durch den Menschen erhielten«. Die klassische Weisheitsliteratur pflegte die Namen der Tiere und der Gegenstände aufzuzählen in der Überzeugung, daß die Vielzahl der Erscheinungen es erlaube, auf induktivem Wege zu den universellen Prinzipien zu gelangen (vgl. etwa den ägyptischen Papyrustext Anastasi I). Der Mensch wird in der Genesis also auch über seine Eigenschaft als Arbeiter, »Wissenschaftler« und Gestalter des Kosmos definiert. Das Nichts wird daher zu Beginn der Perikope nicht allein durch den Mangel von Wasser

und Vegetation ins Bild gesetzt (vgl. das *tohu wabohu*, das Bild der Wüste in 1,2), sondern auch durch das Fehlen von menschlicher Arbeit: »und es gab noch keinen Menschen, der den Ackerboden bestellte; aber Feuchtigkeit stieg aus der Erde auf und tränkte die ganze Fläche des Ackerbodens« (2,5-6).

Am Ende seines Arbeitstages ist der *homo faber et technicus* aber noch keineswegs vollendet. Die endgültige Menschwerdung vollzieht sich erst in einer dritten grundlegenden Beziehung, in der »Hilfe *ke-negdô*«. Die hebräische Wendung verweist auf etwas Gleichrangiges; sie vermittelt die Vorstellung von »Partnerschaft«. Die letzte der drei Relationen verbindet den Menschen daher auch mit dem »Gleichartigen«, d.h. mit dem Nächsten. Seine bildliche Typisierung findet dieses Verhältnis in der Liebesvereinigung mit der Frau (2,21-25). Der Dialog mit den Dingen verläuft in absteigender Richtung und ist von untergeordneter Bedeutung, der Dialog mit Gott ist aufsteigender Natur und transzendental, der Dialog mit dem Nächsten aber ist horizontal und immanent. Saul Bellow bemerkte in diesem Zusammenhang einmal ironisch: »Sogar Adam, der doch mit dem Herrn persönlich sprechen konnte, bat am Ende um ein wenig menschliche Gesellschaft.« Die bereits angedeutete »Gleichheit« im Verhältnis mit dem Nächsten wird durch zwei Symbole ausgedrückt. Zum einen rekurriert man auf das Bild der »Rippe«. Bereits im Sumerischen bedeutete das Ideogramm *ti* zugleich »Rippe« und »Leben, lebendig«. Der Sinn des Bildes ist also der der fleischlichen und damit existentiellen Gemeinschaft der beiden Menschen. Wenn man um den Wert weiß, den der Körper als kommunikatives Zeichen in der semitischen Kultur besitzt, dann kann man bereits die Bedeutung der »Rippe« aus dem Liebeslied in 2,23 erschließen: »Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch vom meinem Fleisch.«

Zum anderen bedient man sich der klanglichen Assonanz von *'iš*, »Mann«, und *'iššah*, Frau. Obgleich die beiden Wörter auf einen unterschiedlichen ethymologischen Stamm zurückgehen, könnte man sie, phonetisch betrachtet, für die männliche und die weibliche Ausprägung ein und desselben Begriffes halten. So verstanden suggerieren die beiden Worte eine Komplementarität in der Einheit des Seins und in der Bipolarität der Geschlechter. Mann und Frau sind also »*ein* Fleisch«, sei es im körperlichen und geistigen Akt der Liebe, sei es – wie G. von Rad meint – in dem Sohn, der geboren wird und der das eine Fleisch zweier Personen ist. Schon die jüdische Tradition betont diese Identität in der Differenz: In der Liebe zwischen Mann und Frau fallen eins und zwei zusammen. »Adam«, so kommentiert Efrem Siro, »war eine und zugleich zwei Personen, weil er als Mann und Frau geschaffen wurde.«

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die erste Bildtafel auf ihren drei Erzählebenen jene fundamentale Trias menschlicher Beziehungen nachzeichnet, die uns schon aus den Schriften der Weisheitsliteratur vertraut ist: Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, zwischen Mensch und Kosmos und zwischen

den Menschen untereinander. Bevor wir uns im folgenden der zweiten Tafel zuwenden, die die Suspendierung dieser theologisch-philosophischen Anthropologie darstellt, gilt es, einem weiteren, ebenfalls der Weisheitstradition zugehörigen Symbol die gebührende Beachtung zu schenken; nicht zuletzt deshalb, weil es quasi als ideelles Bindeglied zwischen den beiden Teilen des Diptychons fungiert. Gemeint ist der »Baum der Erkenntnis von Gut und Böse« (2,9.17), der im zweiten Szenarium eine entscheidende Rolle spielen soll. Der »Baum des Lebens« war ein klassisches Symbol der antiken Kosmologien und galt gemeinhin als Sinnbild der Unsterblichkeit (man denke nur an das *Gilgamesch-Epos*). Für die jahwistische Tradition ist dagegen jener andere Baum grundlegend, den die Literaturen des Zweistromlandes nicht kannten. Die Pflanzensymbolik verweist traditionell auf die Weisheit (Vgl. Ps 1 und Sir 24); sie repräsentiert spezifische Lebens- und Seinsvorstellungen. Die biblische »Erkenntnis« ist nicht nur intellektueller, sondern auch voluntativer und affektiver Natur: es handelt sich um einen umfassenden *Bewußtseinsakt*, um eine im wahrsten Sinne des Wortes fundamentale Entscheidung. »Das Gute und das Böse« sind die extremen Pole der unter moralischen Aspekten betrachteten Realität.

Es besteht also kein Zweifel, was es bedeutet, nach der Frucht dieses Baumes zu greifen: Das göttliche Gebot mißachtend, will der Mensch selber darüber entscheiden, was gut und was böse ist und nicht länger den Festlegungen Gottes folgen. Indem er den göttlichen Plan zurückweist, erhebt er sich also zum Richter über die Moral. Dies ist die letzte Wurzel der Sünde, die Wurzel jeglicher Sünde. Es ist ihre eigentliche Ursache, ja es ist die Sünde in ihrer radikalen Form. Ihre Folge ist der Tod, hier in seiner »symbolträchtigsten« Ausprägung, dem physischen und geistigen Tod. Er markiert die Trennung vom Gott des Lebens. Die entsprechende hebräische Wendung (*môt tamût*) wird bezeichnenderweise auch im Zusammenhang mit der Verurteilung einer Gesetzesübertretung verwendet.

Die zweite Tafel: Vergehen und Strafe

Die jahwistische Tradition läßt sich in den Kapiteln 1-11 der Genesis an einer Reihe von Erzählungen festmachen, die alle um das Begriffspaar »Vergehen-Strafe« kreisen, eine Variante der für die Weisheitsliteratur so charakteristischen Retributionsstheorie. Die erste dieser Erzählungen findet sich in Kapitel 3. Sie soll im weiteren behandelt werden. Die zweite Erzählung, die Geschichte von Kain und Abel, folgt demselben thematischen Muster (4,3-16). Erneut aufgegriffen wird das Motiv in den jahwistischen Fragmenten zur Sintflut (6-8). Ein viertes Mal wiederholt es sich in der Episode um die Söhne Noahs (9,20-27). Und in der berühmten Erzählung vom Turmbau zu Babel

klingt das Motiv schließlich nochmals an (11,1-9). In Kapitel 3 der Genesis wird die Dichotomie Sünde-Bestrafung nach dem Muster eines Prozesses entfaltet. Unmittelbar nach dem Vergehen wird das göttliche Ermittlungsverfahren eingeleitet (3,9-10), das in ein Verhör mündet (3,11-13) und zu einem dreifachen Schuldspruch führt. Abschließend erfolgt die Urteilsvollstreckung (3,20-24). Die drei, aus Gen 2 bekannten Beziehungen des Menschen werden im Rahmen der drei Schuldsprüche erneut aufgegriffen, diesmal allerdings unter negativen Vorzeichen. Das dreifache Urteil umreißt in ebenso eindringlicher wie objektiver Form das von Gottes ursprüglichem Plan abweichende Programm, das der Mensch initiierte, indem er sich dafür entschied, »wie Gott« zu sein und wie er »Gut und Böse« zu erkennen (3,5). Doch bevor wir die Einzelheiten dieses Programms genauer betrachten, müssen wir unsere Aufmerksamkeit zunächst auf das Vergehen an sich richten, auf die »Ursünde« also, die nicht nur als Grundform jeglicher Sünde, sondern auch als Urbild der menschlichen Sündhaftigkeit schlechthin gelten darf. Diese Sündhaftigkeit hat ihre Wurzeln in der menschlichen Freiheit, die ihre Hand nach dem Baum der Erkenntnis ausstreckt. Der Verfasser will also eine Antwort auf die theologisch-philosophische Frage geben: Woher kommt das moralisch Böse bzw. wo ist der Ursprung der Sünde zu suchen? Es ist eine »ätiologische Frage«, die darauf abzielt, Ursachen und Entstehung der menschlichen Schuld zu ermitteln. Erzählerisch eingekleidet ist diese Frage in die Geschichte einer Verführung mit all ihren Künsten und Konsequenzen (vgl. die eindrucksvolle Parallelstelle in Spr 7).

Neben dem Mann und der Frau betritt nun ein neuer Akteur die Szenerie, die Schlange. Die jüdische und christliche Tradition werden sie späterhin als den Versucher schlechthin identifizieren: Satan, der unsere Freiheit zur falschen und verderbten Wahl drängt. So lesen wir im Buch der Weisheit: »Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, und ihn erfahren alle, die ihm angehören« (Weish 2,24). In der Apokalypse (Apk 12 bzw. 20) ist die fürchterliche »alte Schlange« bzw. der Drachen »der Teufel oder der Satan« (Apk 20,2). In unserem Text hat dieses Symbol jedoch eine andere Bedeutung, auch wenn diese sich praktisch mit der Vorstellung vom bösen Widersacher deckt. Im alten Orient galt die Schlange wegen ihrer Fähigkeit zur Häutung vor allem als Sinnbild der Jugend, der Unsterblichkeit und der Fruchtbarkeit. Sie konnte daher auch jenem kanaanitischen Götzenkult Vorschub leisten, der die Agrarvölker und die Nomaden so nachhaltig faszinierte. Schließlich verlangten sie danach, daß Gott sich in einer erfahrbaren Realität konkretisiere. In einer von Bauern und Hirten getragenen Kultur betrachtete man die Kinder, den Nachwuchs der Herden und den Ertrag des Ackerbodens als den göttlichen Samen, der sich in das Leben und in den Boden herabsenkte. Der Versucher par excellence ist also das Götzenbild. Und die Sünde besteht genau darin, sich selbst an die Stelle des lebendigen Schöpfergottes zu stellen. Die

Schlange galt in der Antike aber auch als Symbol des Chaos. So wurde etwa Tiamat, die negative Gottheit der mesopotamischen Kosmogonien, als Riesenschlange dargestellt. Wie aus dem ersten Vers von Gen 3 hervorgeht, verstand man die Schlange darüber hinaus auch als Sinnbild der Weisheit.

Richten wir unser Augenmerk nun auf den Fall des Menschen, den die biblische Erzählung in der Form eines Dialogs zwischen den drei Akteuren – der Schlange, der Frau und dem Mann – abhandelt. Die von der Schlange ausgehende Provokation ist zwar hinterhältig, aber überaus verfänglich für den Menschen: Gott hat nicht *jeden* Baum des Gartens verboten (3,1); er hat nicht alle Freiheiten eingeschränkt, sondern nur diejenige, die die moralischen Werte d.h. den Baum der Erkenntnis betrifft. Die Frau ist sich dessen bewußt, wie aus ihrer Antwort in 3,2-3 hervorgeht. Aber nachdem die Schlange sich einmal Gehör verschafft hat, läßt sie die Möglichkeit durchblicken, jegliches Band zu zerreißen und Gott auch in bezug auf das einzige, fundamentale Gebot herauszufordern. Arglistig legt sie Gottes Mahnung als Ausdruck einer absurden und feindseligen Eifersucht auf den Menschen aus: »Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon eßt, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse« (3,5). Dies ist die vollendete Definition der Sünde: Sie ist ein Akt der Rebellion, durch den sich der Mensch an die Stelle Gottes setzt und sich dessen Weisheit, Göttlichkeit und Macht über Gut und Böse anmaßt.

Das Urteil über die Schlange (3,14-15) einmal außer acht lassend, können wir an diesem Punkt erneut die drei, in Kapitel 2 entfalteten Beziehungen des Menschen ausmachen. Freilich sind sie infolge der Sünde nun in ihrem Verfall dargestellt. Wenden wir uns zunächst dem Verhältnis zwischen Mann und Frau zu, das durch den Schuldspruch über die Frau in 3,16 neu bestimmt wird: »Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst. Unter Schmerzen gebierst du Kinder. Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen.« Zwei Sinnbilder verdeutlichen den Verfall der zwischenmenschlichen Beziehungen nach dem Sündenfall. Die Geburt, die eigentlich Quelle des Lebens und der Freude ist, wird von heftigen Schmerzen begleitet (vgl. Jes 26,17; Joh 16,21). Sie werden zum Zeichen für den Mißklang, der Sexualität und Partnerschaft der Menschen von nun an durchzieht. Das bedeutet nicht, daß die Geburt als Strafe zu verstehen ist. Es handelt sich vielmehr um ein Stereotyp, das auf plastische Weise vergegenwärtigen soll, daß das Böse auch in den wunderbarsten Bereich des menschlichen Lebens eingedrungen ist. Der Bruch in der Harmonie des Paares, das zuvor »*ein* Fleisch« war, wird in einem zweiten Schritt durch eine subtile Analyse präzisiert: Dem Impuls, der die sexuelle Anziehung (»Verlangen«) steuert, wird ein brutaler Herrschafts- und Besitzanspruch zugeordnet. Das hebräische Verb, das die »Herrschaft« des Mannes über die Frau anzeigt, bezieht sich gewöhnlich auf Könige, Tyrannen und Potentaten. Es ist also kein Liebesdialog mehr, sondern ein Gewalt- und Besitzverhältnis.

Daß auch das Verhältnis des Menschen zum Kosmos von einem Riß durchzogen ist, läßt der Urteilsspruch über den Mann erkennen: »So ist verflucht der Ackerboden deinetwegen. Unter Mühsal wirst du von ihm essen alle Tage deines Lebens. Dornen und Disteln läßt er dir wachsen, und die Pflanzen des Feldes mußt du essen. Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis zu zurückkehrst zum Ackerboden. Denn Staub bist du, zum Staub mußt du zurück« (3,17-19). Auch die Krise im Verhältnis zum Kosmos unterteilt sich also in zwei Aspekte. Zum einen erinnert der Verfasser an die bereits in 2,7 erwähnte Verwandtschaft des Menschen mit dem Ackerboden. Doch diesmal sieht sich der Mensch nicht der positiven, sondern der negativen Seite der Schöpfung ausgesetzt, der des Todes und der Sheol (im AT ist »Staub« oftmals synonym mit »Unterwelt«). Man beachte im übrigen die schmerzliche Wiederholung des Themas im Buch Kohelet (3,19-20; 12,7). Zum anderen verweist der Jahwist auf die Tätigkeiten des *homo faber*. War dieser ursprünglich dazu berufen, den Boden zu »bebauen und zu hüten«, so ist er nun entfremdet in einer Arbeit, die ihm lediglich das Notwendigste zum Überleben gewährt, verstoßen in feindselige Gefilde, wie sie der Autor selbst aus der Wüste Juda kannte: eine Erfahrung, die dem Menschen von heute angesichts nuklearer Schreckensvisionen und angesichts einer durch Verschmutzung und Zerstörung bedrohten Umwelt in noch lebendigerem Maße zuteil wird.

Betrachten wir abschließend die dritte Ebene der Erzählung, die den Bruch in der Beziehung zu Gott beschreibt und in der Vertreibung aus dem Garten Eden bildlich festhält (3,23-24). Gott verweigert das Gespräch mit dem sündigen Menschen und schickt ihn weit von sich fort. Er selbst zieht sich in seine heilige Welt zurück, die von den Cherubim bewacht wird, jenen Schutzgeistern, die in der Gestalt halb menschlicher, halb tierischer Mischwesen die Tempelanlagen und Königspaläste von Mesopotamien zierten. Das »lodernde Flammenschwert«, der Blitzstrahl der Cherubim, signalisiert den vollzogenen Bruch: Zwischen Gott und dem Menschen besteht nun ein feindseliges Verhältnis. Der sündige Mensch ist ein von Gott Geschiedener, die Vertrautheit mit Gott im Garten Eden liegt nun hinter ihm. Einsam streift er durch die weiten Ebenen seiner Erde und seiner Geschichte. Selbstvergöttlichung und *Hybris* haben den Sünder nicht in den Himmel erhoben, sondern in die Unterwelt hinabgeschleudert, so wie es in eindrucksvoller Weise auch im Spottlied auf den König von Babel (Jes 14) und in den Versen gegen den Fürsten Tyrus (Ez 28) beschrieben wird. Die Liebe Gottes ist jedoch nicht völlig erloschen. In 3,21 bekleidet er seine Geschöpfe mit »Röcken aus Fellen«. Im Orient oblag die Einkleidung der Klanangehörigen dem Familienoberhaupt. Es handelt sich also, jenseits aller ätiologischen Hinweise auf den Ursprung der Kleider, um eine liebevolle, väterliche Geste.

Eine hermeneutische Bilanz

Die komprimierte exegetische Lektüre der Kapitel 2 und 3 der Genesis eröffnet eine Reihe grundlegender hermeneutischer Perspektiven. Es ist deutlich geworden, daß der Text, obgleich er dem Muster einer historischen Erzählung folgt, unverkennbare Züge der Weisheitstradition in sich birgt und folglich einer »theologisch-philosophischen« Zielsetzung unterliegt. Die der Weisheitsliteratur entlehnten Elemente sind vielfältig: das Symbol des Baumes, das aus »gnoseologisch-moralischer« Sicht behandelte Problem von Gut und Böse, die »Verschlagenheit« der Schlange, die »Benennung« der Kreaturen durch den Weisen, die der Weisheitstradition eigene Neigung zum Enzyklopädischen, die verschiedenen Künste und Handwerke, die hydrographische Karte mit den vier Flüssen, die großen Befragungen über das Böse, den Schmerz, den Streit und den Tod, das Thema der Verführung, insbesondere mit Blick auf die Idolatrie, die für die Weisheitstradition charakteristische Misogynie (Spr 5; 7; Koh 7,26; Sir 42,14), der Rekurs auf einen »universellen« Protagonisten wie *ha-'adam* und nicht auf eine einfache Gestalt wie Israel usw. Die Vorgehensweise des Jahwisten ist induktiver Natur. Er geht von der aktuellen Situation des sündigen Menschen aus, einer Situation also, in der der Mensch von Gott geschieden ist, in einem feindlichen Verhältnis zu seinem Bruder steht und sich als unfähig erweist, die Welt zu verwalten.

Damit eröffnet sich eine weitere Dimension unseres Diptychons: die Dimension der *metahistorischen Ätiologie*. In der Tat handelt es sich um den Versuch, Ursachen und Entstehung der gegenwärtigen Situation des Menschen zu rekonstruieren. Dies geschieht – nicht zuletzt unter dem Einfluß der orientalischen Literatur – im »genealogischen« Rückgriff auf einen Archetypus, der alle nachfolgenden Stationen in sich zusammenfaßt und erklärt. In diesem Sinne können wir von einem metageschichtlichen Verfahren sprechen. Denn die Analyse sieht nicht von der Geschichte ab; sie erfaßt sie vielmehr – analog zur metaphysischen Betrachtungsweise des Seins – in ihrer bleibenden und tiefgreifenden Struktur. Die Kapitel 2 und 3 der Genesis sind also nicht historisch im Sinne von »Faktizität« (»événement«), sondern in globaler und struktureller Hinsicht: Sie konturieren eine die gesamte Geschichte durchziehende Erfahrung, um sie auf ihre Ursprünge zurückzuführen und ihre Kontinuität in der menschlichen Genealogie aufzuweisen.

Obgleich sich diese Analyse eines spezifischen anthropologischen und kosmologischen Modells bedient, verfolgt sie keine biologischen, anthropologischen, »wissenschaftlichen« oder kosmologischen Absichten, sondern ein *theologisches* Ansinnen. Der Text will nicht so sehr auf die Fragen antworten: »Wie kam es zur Entstehung des Menschen? Auf welche Weise hat die Materie Gestalt angenommen? Wie hat man sich den Ursprung des Kosmos und des Menschen vorzustellen?« Er zielt eher auf folgende Problemstellungen ab:

»Welcher Sinn kommt dem Menschen innerhalb des Universums zu? Wie ist das Menschsein definiert? Was ist der Sinn der Endlichkeit, der Schuld, des Bösen?« Die Erzählung ist, wie Johannes Paul II. an mehreren Stellen seines »Mittwochskatechismus« betont, »vor allem theologischer Natur und birgt eine starke metaphysische Kraft in sich«.[3] Unter anderem enthält der Text eine Reihe filigraner Anspielungen und Verweise auf die Theologie des Bundes: So wie Jakob auf dem Sinai herangezogen und in das versprochene Land geführt wird, so wird der erste Mensch im Garten von Eden geschaffen und angesiedelt. Das Begriffspaar »(den Boden) bebauen und hüten« bedeutet zugleich – wir haben es bereits erwähnt – »(dem Gesetz, dem Bund) dienen und folgen«. Die Weisung an Adam findet ihre Entsprechung im Gesetz, insbesondere im obersten Gebot des Dekalogs. Das Thema Versuchung und Sünde wird in vielen Erzählungen, die um Jakob kreisen, erneut behandelt. Und der Urteilsspruch enthält einige Formeln, die an den Fluch für den Ungehorsam (Dtn 28) erinnern.

In diesem Lichte betrachtet, erscheinen Fragen zu den wissenschaftlichen Problemen, wie sie durch Evolutionismus und Polygenismus aufgeworfen wurden, fehl am Platze. Der archaische Text der Genesis beruft sich zwar auf das wissenschaftliche Verständnis seiner Zeit, das von der Idee der Unveränderlichkeit und der Lehre des Monogenismus geprägt ist. Das Ziel des Textes ist jedoch ein anderes: Er will die spezifische Eigenart des Menschen erklären, das Geheimnis seiner Freiheit und seiner Sünde erläutern und seine fundamentalen Beziehungen veranschaulichen. Er zielt darauf ab, so schreibt Johannes Paul II., »den Menschen vom ersten Augenblick seiner Existenz an bei der Suche nach seinem Selbst und seiner Identität mit Gott zu konfrontieren«. Dabei bedient er sich anthropologischer und kosmologischer Beschreibungsmuster. Bereits Augustinus schrieb in *De Genesi ad litteram*: »Im Evangelium ist nirgendwo zu lesen, daß der Herr gesagt habe: Ich schicke euch Paraklit, damit er euch den Lauf von Sonne und Mond erklärt. Er wollte Christenmenschen heranbilden, keine Mathematiker.«[4] Eine präzise Standortbeschreibung sowohl des biblischen Textes als auch der wissenschaftlichen Forschung ermöglicht ei-

3 Vgl. Johannes Paul II., *Io credo in Dio creatore del cielo e della terra. Catechesi del mercoledì*. Casale Monferrato 1987.

4 Dieser These schließt sich auch Galileo Galilei in einem Brief an den pisanischen Benediktinerabt B. Castelli an: »Die Autorität des Heiligen Geistes setzte es sich zum Ziel, die Menschen von jenen Wahrheiten zu überzeugen, die, weil sie zu ihrem Heil notwendig waren und über jede menschliche Sprache hinausgingen, durch keine andere Kunst und kein anderes Mittel weitergegeben werden konnten als durch den Mund des Heiligen Geistes selbst.« Dieser Ansatz fußt auf der Lehre von der »Wahrheit« der Schrift, wie sie im Rahmen von *Dei Verbum* wieder aufgegriffen wurde: »Da also alles, was die inspirierten Verfasser oder Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt zu gelten hat, ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte« (DV 11).

nen fruchtbaren Dialog zwischen Glauben und Wissenschaft, ohne Streitigkeiten, ohne Pflichtverletzungen und ohne Spannungen.

Eine letzte Anmerkung zu Kapitel 2. Das Denken des biblischen Autors ist zweifelsohne *protologisch* inspiriert. Aus den oben angeführten Gründen stellt er den göttlichen Plan (Gen 2) und die archetypische »Urschuld« (Gen 3) an den Anfang. Tatsächlich ist der Plan Gottes an sich transzendent und repräsentiert ein Modell, das der geschichtliche Mensch verwirklichen muß. So gesehen ist dieses Modell aber zugleich auch eschatologisch. Darauf weist nicht nur die berühmte »messianische« Passage von Jes 11,1-9 hin, die die Symbolik von Gen 2 aufgreift. Auch die paulinischen Reflexionen über den vollkommenen Adam, d.h. Christus, können dies bestätigen. Der sündige Mensch, der den göttlichen Plan der Harmonie und der Fülle abgelehnt hat, ist eingeladen, sich zu ihm zu bekehren. Die endgültige Erlösung wird gekommen sein, wenn sich das Band zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem Menschen und der Schöpfung und zwischen dem Menschen und seinem Nächsten wieder in vollkommener Harmonie nach dem Beispiel Christi geschlossen hat. Dies wird die Einsetzung des Königreichs Gottes sein, die Herrschaft von Gerechtigkeit und Heil.

Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach Röm 5,12-21

*Von Karl Kertelge**

Röm 5 und das Problem der Erbsünde

Röm 5,12-21 hat im Zusammenhang mit dem Thema der Erbsünde eine nicht unerhebliche Bedeutung.[1] Zwar gebraucht dieser Text wie überhaupt das Neue Testament das Wort »Erbsünde« (*peccatum originale*) nicht. Aber die Art und Weise, wie Paulus von der Sünde und ihrer unheilbringenden Wirkung im Menschengeschlecht spricht und wie die Wirkungsgeschichte der Sünde mit dem »Fehltritt« (V. 15.17.18) des Einen, nämlich Adams, in Verbindung gebracht wird, legt jedenfalls die Vorstellung eines engen, ursächlichen Zusammenhangs zwischen der Sünde Adams und dem Unheil, in dem die Menschen unausweichlich existieren, nahe. Verstärkt wurde diese Vorstellung eines engen, ursächlichen Zusammenhangs zwischen beidem durch die Übersetzung von V. 12d in der Vulgata: *in quo (sc. Adam) omnes peccaverunt*, so daß die Sünde Adams auch schon das Sünder-Sein aller Menschen bewirkte und umfaßte.

Von dieser Textfassung ging bekanntlich Augustinus aus,[2] indem er mit Röm 5,12 nicht nur den Unheilszusammenhang zwischen Adam und dem ganzen Menschengeschlecht erklärte, sondern in der Auseinandersetzung mit Pelagius das Unheil der Menschen auch auf die von Adam auf seine Nachkommen übertragene Sünde zurückführte. Die gleiche Textfassung von Röm 5,12d hat auch das *Tridentinum* im Dekret über die Erbsünde übernommen und darin angezeigt gefunden, daß durch die Ungehorsamstat Adams nicht nur der Tod und

---

* Diesem Aufsatz liegt ein Referat zugrunde, das der Verfasser bei einem theologischen Symposion der *Congregatio pro Doctrina Fidei* (6.-10. November 1989) über Probleme der Erbsündenlehre in Rom gehalten hat. Die ursprüngliche, vollständige Fassung des Vortrags ist unter dem Titel: Adam und Christus – Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach Röm 5,10-21, in: Anfänge der Christologie. FS für F. Hahn. Göttingen 1991, S. 141-153, erschienen und wurde danach abgedruckt in: K. Kertelge, Grundthemen paulinischer Theologie. Freiburg 1991, S. 161-173.

1 Vgl. K.H. Schelke, Paulus – Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11. Düsseldorf 1956, S. 162: »Röm 5,12-21 ist der locus classicus der Erbsündenlehre geworden.« Zugleich ist P. Stuhlmachers Mahnung zu beachten: Das Rechtfertigungsevangelium des Paulus ist hier »noch ohne die dogmatische Lehre der Erbsünde und Erbtod zu interpretieren«. Dennoch wird auch der Exeget die theologische »Wirkungsgeschichte« dieses Textes nicht übersehen können; vgl. P. Stuhlmacher, Der Brief an die Römer (NTD 6). Göttingen 1989, S. 80.

2 Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, 51,10,11; *Contra duas epistolas Pelag.* 4,4,7. Zur Erklärung vgl. K.H. Schelke, a.a.O., S. 177f.

die körperlichen Strafen auf das Menschengeschlecht übertragen wurden, sondern auch die Sünde selbst, »die der Tod der Seele ist« (DS 1512). Die Übertragung der Sünde wird vom Tridentinum sodann erklärt als »durch Abstammung, nicht durch Nachahmung« erfolgt (*propagatione, non imitatione transfusum*, DS 1513). Mit dieser Erklärung einer Übertragung der Sünde Adams auf seine Nachkommen hat die dogmatische Theologie heute besonders im Blick auf die vorausgesetzte Einheit der Menschheit aufgrund biologischer Herkunft von *einem* Menschenpaar ihre Schwierigkeiten.[3] Es müßte dabei untersucht werden, ob und wieweit eine bestimmte *naturwissenschaftliche* Vorstellung von der Einheit der Menschheit für die theologische Aussage des Tridentinums zu fordern ist. Die Richtigkeit und Tragweite einer solchen Vorstellung von der Abstammung aller Menschen von Adam dürfte nicht schon dadurch gewährleistet sein, daß Paulus sie mit einer gewissen Selbstverständlichkeit voraussetzt. Dazu ist jedenfalls zu bedenken, daß bei Paulus auf einer biologischen Erklärung der Einheit der Menschheit kein Gewicht liegt. Von vornherein steht die Rede von Adam und der von ihm betroffenen Menschheit in einem *heils-theologischen* Kontext, der in diesem Abschnitt deutlich und durchgehend durch die überbietende Gegenüberstellung von Adam und Christus angezeigt ist.[4]

Für den Exegeten kann allerdings bei der Behandlung des Themas der Erbsünde nicht im gleichen Maß wie bei Augustinus und im Dekret des Tridentinums der umstrittene Teilvers Röm 5,12d, näherhin die Übersetzung »*in quo*« und eine entsprechende Texterklärung, der Ausgangspunkt sein, sondern die im griechischen Originaltext vorgegebene Formulierung ἐφ' ᾧ (πάντες ἥμαρτον) und ihre Wiedergabe als Konjunktion[5] mit der Bedeutung einer allgemeinen Kausalbestimmung: »*weil* alle gesündigt haben«. Diese Aussage bezieht sich dann freilich nicht unmittelbar auf den »einen Menschen« (= Adam) in V. 12a zurück, sondern sie begründet die vorhergehende Aussage in V. 12c: »und so der Tod zu allen Menschen gelangte (wörtlich: hindurchkam), weil ...« Die Aussage von V. 12d erklärt damit die *allgemeine* Herrschaft des Todes über die Menschen. Daß die allgemeine Todesherrschaft dabei auch mit *der* Sünde zu tun hat, die aufgrund des Sündenfalls Adams in die Welt kam und in ihr ihren Siegeszug antrat, ist dabei nicht zu übersehen.

---

3 Vgl. hierzu besonders K.-H. Weger, Theologie der Erbsünde (QD 44). Freiburg 1970, S. 42-75. Dort auch der Exkurs von K. Rahner »Erbsünde und Monogenismus«, S. 176-223.

4 Zur Bedeutung der Adam-Christus-Parallele in diesem Zusammenhang siehe ausführlich E. Brandenburger, Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5,12-21 (1. Kor 15) (WMANT 7). Neukirchen 1962. Vgl. auch P. Lengsfeld, Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Wendung bei M.J. Scheeben und K. Barth (Koinonia 9). Essen 1965.

5 Im Sinne von ἐπί τούτῳ ὅτι, d.h. daraufhin, daß alle sündigten; vgl. O. Kuss, Der Römerbrief I. Regensburg 1957, S. 228f., sowie H. Schlier, Der Römerbrief (HThK 6). Freiburg ^{2}1979, S. 162.

Es stellt sich damit die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Aussagen: Die Herrschaft des Todes über die Menschen geht auf die Sünde zurück, die mit Adam ihren Anfang in der Welt genommen hat, und: die Allgemeinheit des Todes entspricht der Allgemeinheit des Sündigens der Menschen. Der springende Punkt ist die Frage: Wie wirkt sich die Sündentat Adams auf das *Sündigen* aller Menschen aus? Der eigentliche Schwerpunkt des ganzen Verses ist allerdings nicht diese Frage, sondern die von Adam her in Gang gekommene Unheilsgeschichte von Sünde und Tod in der Welt, der überbietend die erlösende Tat Christi und die Herrschaft der Gnade entgegengestellt werden. Dies geschieht freilich erst nach der Unterbrechung des in V. 12 begonnenen Gedankens durch V. 13 und 14. Die nachgetragene Begründung in V. 12d erhält damit allerdings einen stärkeren Akzent, als im Gesamtduktus der Adam-Christus-Parallele zunächst erwartet werden konnte. Hierauf haben wir bei der Exegese des Textes zu achten.

Um vom Zusammenhang zwischen Adam und »allen Menschen«, der durch die Sünde gestiftet wurde, richtig sprechen zu können, ist die Bedeutung und der Stellenwert des Begriffs der Sünde in diesem Text (wie überhaupt bei Paulus) herauszuarbeiten. Zugleich ist zu beachten, daß die Rede von der Sünde an dieser Stelle und auch sonst bei Paulus übergriffen und begrenzt wird durch den für den Apostel dominanten Gedanken von der Erlösung in Jesus Christus.[6] Es stellt sich daher die Frage, welchen besonderen Aspekt das Evangelium von der Erlösung durch die Gegenüberstellung von Adam und Christus und durch die Erinnerung an die schon in Röm 1-3 dargestellte Sündengeschichte der ganzen Menschheit erhält.[7]

Röm 5,12-21 im Zusammenhang mit dem vorhergehenden Kontext

Die Gegenüberstellung von Adam und Christus in Röm 5,12-21 darf nicht isoliert betrachtet werden. Sie begegnet im Verhältnis zum vorhergehenden Kontext nicht unvermittelt.[8] Das zeigt schon am Anfang von V. 12 das überleitende

6 S. Lyonnet, Das Problem der Erbsünde im Neuen Testament, in: *Stimmen der Zeit* 180 (1967), S. 33-39, hier S. 34f.

7 Zum Zusammenhang von Röm 1,18-3,20 und 5,12-21 vgl. besonders E. Ruckstuhl, Die Unheilslast der unerlösten Menschheit im Blick des Neuen Testaments, in: R. Schmid/E. Ruckstuhl/H. Vorgrimler (Hrsg.), Unheilslast und Erbschuld der Menschheit. Das Problem der Erbsünde. Luzern/München 1969, S. 45-113, hier S. 53-58 und S. 79f.

8 Die Schwierigkeiten der Einordnung in den Kontext unterstreicht W. Schmithals, Der Römerbrief. Ein Kommentar. Gütersloh 1988, S. 168f., mit U. Luz. Nach Luz, Zum Aufbau von Röm 1-8, in: ThZ 25 (1969), S. 161-181, hier S. 179, wäre die Frage der Einordnung von 5,1-12 »wohl die schwierigste aller Fragen, die uns der Aufbau des Römerbriefs stellt.« Einfacher M. Wolter, Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5,1-11 (BZNW 43). Berlin 1978, S. 215: »Die Typologie ist eigentlich als Ergänzung zu 5,1-11 verstanden und empfängt von daher ihren Sinn ...«

διὰ τοῦτο. »Deswegen«, d.h.: weil es sich so verhält, wie im Vorhergehenden dargelegt. Paulus hatte in den vorhergehenden Versen von dem Versöhnungswirken Gottes im Tod seines Sohnes gesprochen. Das Versöhnungsthema entspricht dem, was in 5,1 als erste Wirkung des Rechtfertigungsgeschehens genannt wurde: »Da wir nun gerecht gesprochen worden sind aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus.« Hiermit wird deutlich, was in der Rechtfertigungsbotschaft des Paulus seit 3,21[9] durchgehend sichtbar geworden ist: In der Gerechtsprechung des Sünders handelt Gott erlösend am erlösungsbedürftigen Menschen, und zwar so, daß Person und Geschichte Jesu Christi, näherhin der gekreuzigte Christus, zum geschichtlichen Ort und Angelpunkt des göttlichen Erlösungsgeschehens wird. So sehr vom Alten Testament her deutlich bleibt, daß der Mensch ein Sünder ist und Gott als sein Schöpfer auch sein Erlöser ist, so sehr hebt Paulus zusammen mit der theozentrischen Perspektive der Erlösungsgeschichte betont den geschichtlichen Vermittlungsdienst Jesu Christi hervor. Um der übergeordneten Theozentrik willen, um richtig von Gott als Schöpfer und Erlöser sprechen zu können[10], wird der Tod Jesu als »vermittelndes« Heilsgeschehen in den Blick gerückt. Am Kreuz des Sohnes offenbart sich die Liebe Gottes zu den erlösungsbedürftigen Sündern (5,6-8). Das Erlösungshandeln Gottes zeigt in Jesus Christus seine geschichtliche Wirkung. Es durchbricht in Jesus Christus die Unheilsgeschichte und eröffnet in ihm eine neue Geschichte, die gekennzeichnet ist vom Gegensatz zur Unheilsgeschichte Adams und von ihrer Aufhebung in der Herrschaft der Gnade, der Jesus Christus in seiner Gehorsamstat Raum gegeben hat.

Um die weitreichende Wirkung des erlösenden Handelns Gottes in dieser von ihm geschaffenen Welt darzustellen, dazu stellt Paulus die grundlegende Bedeutung der Christustat am Kreuz der unheilwirkenden Tat Adams gegenüber und läßt so Jesus Christus als den »neuen Adam« erscheinen, zu dem die von Gott Gerechtfertigten im Glauben den neuen Lebenszusammenhang gewinnen.

Für die theologisch-konzeptionelle Einschätzung des Abschnitts Röm 5,12-21 ist danach folgendes festzuhalten:

a) Die leitende theologische Perspektive der Rede von der Sünde Adams und der Sündenverfallenheit der ganzen Menschheit ergibt sich aus dem Zusammenhang dieses Textes mit dem in Röm 1-5 behandelten Thema von der *Rechtfertigung des Sünders* aus Gnade und durch den Glauben. Auch wenn Paulus in Kap. 5-8 verstärkt die Auswirkung der Rechtfertigungsgnade im Menschen aufzeigt, so bleibt für das Sprechen vom gerechtfertigten Menschen doch die

9 Treffend bezeichnet E. Ruckstuhl, a.a.O., S. 51, Röm 3,21-26 als »die Achse des paulinischen Glaubensdenkens«.

10 Vgl. v.a. E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a). Tübingen [4]1980, S. 128f. (zu Römer 5,6-8).

theologisch-heilsgeschichtliche Perspektive von dem rettenden Handeln Gottes (= »Gerechtigkeit Gottes«) bestimmend.
b) Daher ergibt sich für Röm 5,12-21 als das eigentliche Thema die *Macht*, die die *Gnade Gottes* in Jesus Christus über die Sünden- und Todverfallenheit der Menschen gewinnt. Durch die Gegenüberstellung von Adam und Christus wird die *universale* Dimension der Gnadenherrschaft gegenüber der Sündenherrschaft wirkungsvoll hervorgehoben.
c) Dennoch läßt das dominante Thema der Gnadenmacht Gottes nicht übersehen, daß Paulus mit der *Sünde* als einer noch anhaltenden Wirklichkeit rechnet, die auch das neue Leben des Gerechtfertigten immer noch bedroht. Dies wird besonders in den Appellen an die Glaubenden in Kap. 6-8 erkennbar, den versucherischen Einwirkungen der Sünde (ἐπιθυμίαι, 6,12; 7,7f.; vgl. 13,14) zu widerstehen. Dies ist nur möglich, wenn sie sich in ihrem Handeln von dem Wirken des Heiligen Geistes bestimmen lassen, »der uns gegeben worden ist« (5,5; vgl. 8,1-17).
d) Der Abschnitt Röm 5,12-21 nimmt somit innerhalb der Kap. 1-8 eine gewisse Mittelstellung ein.[11] Er verdeutlicht nachdrücklich die universale Wirkung des Erlösungshandelns Gottes in Jesus Christus und zeigt damit den Grund auf, von dem her die in Jesus Christus überwundene Sündenherrschaft hinsichtlich ihrer noch anhaltenden versucherischen Macht auch im Leben des gerechtfertigten Menschen abgewehrt werden kann.

Die Universalität von Sünde und Gnade nach Röm 5,12-21

Die theologische Tragweite der Adam-Christus-Parallele

Auch wenn Paulus in Röm 5,12 mit der überleitenden Konjunktion διὰ τοῦτο einen gewissen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden anzeigt, so bleibt die Verbindung im Kontext doch nur lose auf das Thema der Rechtfertigung und Versöhnung in 5,1-11 bezogen.[12] Allerdings nimmt der in V. 12 intendierte Adam-Christus-Vergleich mit seiner christologischen Intention deutlich genug den in V. 6-11 betonten Grund des Versöhnungshandelns Gottes im Tod seines Sohnes (V. 10) auf und entfaltet diesen jetzt hinsichtlich seiner universalen Bedeutung. Die Adam-Christus-Parallele gibt dem ganzen Abschnitt V. 12-21 sein besonderes Gepräge.[13]

Zweifellos setzt Paulus bei der Gegenüberstellung von Adam und Christus in Röm 5,12-21 die Geschichte vom Sündenfall in Gen 3 voraus. Grundlegend für

11 Vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer I (EKK VI, 1). Zürich/Neukirchen ^{2}1987, S. 307.

12 Vgl. H. Schlier, a.a.O., S. 158f.: »eine unprägnante Übergangspartikel«.

13 Zum Gedankengang des ganzen Abschnitts siehe K. Kertelge, a.a.O., S. 166-169.

die Adam-Reflexion des Apostels ist der Folgezusammenhang von Sünde und Tod. Der Sündenfall Adams hat der Sünde Eingang in die Welt verschafft und ihr zur allgemeinen Herrschaft verholfen. Dies ist nicht mehr unmittelbar aus Gen 3 abzuleiten, sondern allenfalls aus der unheilvollen Urgeschichte des Menschen in Gen 1-11 zu erschließen, insofern die Geschichte der Menschen den Folgezusammenhang von Sünde und Tod ständig von neuem realisiert. Zu einer ausdrücklichen Reflexion über die Ursächlichkeit der Sünde Adams im Verhältnis zur Sündigkeit aller Menschen kommt es dabei nicht. Noch weniger bietet die im Alten Testament beschriebene Urgeschichte der Menschheit eine Perspektive im Sinne der paulinischen Adam-Christus-Parallele. (Von einer impliziten Messianologie des als »Protoevangelium« gedeuteten Gotteswortes in Gen 3,15[14] wird hier wegen der methodischen und hermeneutischen Schwierigkeit dieser Deutung abgesehen, zumal sie auch nicht die Relation Sünder-Erlöser betrifft.)

Um Adam als Urheber des Sünde-Tod-Zusammenhangs anzusehen, der auf seine Nachkommen übergegangen ist, hat Paulus sich auf eine entsprechende Interpretation im Frühjudentum stützen können, die zum Teil in der Weisheitsliteratur vorbereitet war.[15] So die Klage in 4 Esr 7,118: »Ach Adam, was hast du getan! Als du sündigtest, kam dein Fall nicht nur auf dich, sondern auch auf uns, deine Nachkommen.«[16] Vorausgesetzt ist also ein Wirkzusammenhang zwischen Adam und seinen Nachkommen, der nicht näher beschrieben wird. Aber es liegt nahe, zur Erklärung dieses Zusammenhangs an die im biblisch jüdischen Denken verbreitete Vorstellung von der »korporativen Persönlichkeit« zu denken.[17] Der Stammvater bestimmt immer auch das Geschick der von ihm abstammenden Nachkommenschaft. Die sachliche Berechtigung dieser Vorstellung hängt im biblisch-christlichen Denken allerdings nicht von der naturwissenschaftlichen Nachweisbarkeit einer so vorausgesetzten biologischen Abstammung ab, sondern von der Intention dieser Überlieferung, ein Volk bzw. auch die ganze Menschheit aufgrund der nicht zu leugnenden Heils- und Unheilsgeschichte, in die die einzelnen verflochten sind, als eine *geschöpfliche Einheit* zu denken, die sich in einer vom biblischen Schöpfungsgedanken bestimmten »Urgeschichte« konkretisiert.

Auch *Paulus* rechnet mit Adam als einer zugleich geschichtlichen und schöpfungstheologisch repräsentativen Ur-Persönlichkeit, deren Handeln sich

---

14 Vgl. J. Scharbert, Genesis 1-11 (Die Neue Echter Bibel). Würzburg 1983, S. 57f.

15 Hierzu ist auf Weish 2,23f. und Sir 25,24 hinzuweisen. An letzter Stelle wird das Sünde-Tod-Verhängnis der Menschheit allerdings auf *Eva* zurückgeführt (vgl. auch ApkMos 14).

16 Vgl. auch 4 Esr 3,21.26; 7,116.

17 Vgl. hierzu J. de Fraine, Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der »Korporativen Persönlichkeit« in der Heiligen Schrift. Köln 1962; J. Scharbert, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (QD 37). Freiburg 1968, verweist dafür auf das Solidaritätsbewußtsein im altisraelitischen »Clandenken«.

aufgrund des Schöpfungswerkes Gottes für alle Menschen und in allen Menschen auswirkt. Durch das Fehlhandeln des »Einen« ist die positive Zielsetzung der ganzen Schöpfung in Frage gestellt. Paulus kann diese weitreichende Konsequenz allerdings erst aufgrund der Einsicht in die äonenwendende Tat Gottes in Tod und Auferweckung Christi ziehen. Von hier aus, von der Konstituierung der »neuen Schöpfung« in Christus, wird das Unheil der ganzen Schöpfung, das sich im Schicksal des Menschen und in seiner tiefen Erlösungsbedürftigkeit konzentriert, erst ansichtig und aussprechbar.

Während sich für die Schicksalsgemeinschaft Adams und der Adamiten religionsgeschichtlich relevante Vorgaben vor allem im frühjüdischen Schrifttum finden,[18] läßt sich die *Aufhebung* der Unheilsgeschichte durch einen »zweiten Adam«, der dem ersten Adam antitypisch entspricht und selbst die Perspektive einer neuen, erlösten Menschheit begründet, nicht im religionsgeschichtlichen Umfeld des Paulus nachweisen.[19] Offenkundig hat Paulus die Adam-Christus-Parallele gezielt in soteriologisch-heilsgeschichtlicher Absicht entwickelt, um die Tragweite des in Tod und Auferweckung Christi begründeten Heilswerkes Gottes zu verdeutlichen. Die Parallelisierung des christologisch begründeten Heilswerkes mit der Unheilsgeschichte Adams und seiner Nachkommen sollte also dazu dienen, die durchgreifende und neuschaffende Kraft der Gnade Gottes hervorzuheben und damit auch die unheilwirkende Sünde der Menschen als den eigentlichen Bezugspunkt des Erlösungswerkes Christi zu beleuchten. Diese indirekte Absicht der paulinischen Interpretation, die Mächtigkeit der Sünde hervortreten zu lassen, sollte unter dem Eindruck der eigentlichen soteriologischen Ausrichtung der Verkündigung und Lehre des Apostels nicht übersehen werden.

Sünde und »Erbsünde« in Röm 5,12-21

Offenkundig hat Röm 5,12-21 für das Verständnis von »Sünde« eine fundamentale Bedeutung. Paulus gebraucht das Wort ἁμαρτία im Singular, in unserem Text sechsmal, davon betont gleich in V. 12 zweimal; zudem verwendet er weitere Derivate vom gleichen Stamm (ἁμαρτάνειν: V. 12d.14.16a, ἁμαρτωλός: V. 19) sowie als weitere Termini παράβασις (V. 14), παράπτωμα (V. 15. 16.17.18.20) und παρακοή (V. 19), die durchweg (mit Ausnahme von V. 16b) den Fehltritt Adams bezeichnen. Die Verwendung von ἁμαρτία bleibt dabei allerdings leitend. Es fällt auf, daß dieses Wort (im Singular) vorher im Römer-

18 Vgl. besonders D. Zeller, Der Brief an die Römer (RNT). Regensburg 1985, S. 115f.: »Adams Sünde und die Folgen nach jüdischer Überlieferung«. Vgl. auch H. Schlier, a.a.O., S. 183-189, zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der paulinischen Adam-Vorstellung; P. Schäfer, Art. ›Adam II. Im Judentum‹, in: TRE I (1977), S. 424-427, sowie W. Schmidthals, a.a.O., S. 171-173.

19 O. Betz, Art. ›Adam I.‹, in: TRE I (1977), S. 414-424, hier S. 416.

brief nur dreimal begegnet (3,9.20 und 4,8 in einem AT-Zitat, zudem einmal im Plural in 4,7 – ebenfalls in einem AT-Zitat). Umso mehr überrascht das sehr häufige Vorkommen des Wortes in Kap. 6-8: 36mal (mit Ausnahme von 7,5 regelmäßig im Singular). Dieser Befund ist umso bedeutsamer, als das Wortvorkommen in den anderen Paulusbriefen, die hierzu vergleichbar wären, relativ spärlich bleibt (1 Kor; 2 Kor; Gal; 1 Thess insgesamt neunmal).

Es zeigt sich also, daß Paulus von der Sünde mit besonderem Nachdurck in Röm 6 und 8 spricht, um die Glaubenden vor dem *Rückfall* unter die alte Sünde zu warnen und sie an die Macht der Gnade zu erinnern, die sie den Kampf gegen die Sünde bestehen läßt. (Röm 7 nimmt zwischen den Kapiteln 6 und 8 eine besondere Stellung ein, da Paulus hier gleichsam die »Psychologie« der Sünde im Zusammenhang mit dem Versagen des Gesetzes und der Schwäche der menschlichen Natur beschreibt, und zwar im Rückblick auf die Situation der Unerlöstheit.) So sehr Sünde durch die Erlösungstat Jesu Christi eine in ihrem Anspruch und in ihrer endgültigen Erfolgsaussicht überwundene Wirklichkeit ist, so wenig läßt Paulus die noch anhaltende Widerständigkeit der Sünde aus dem Auge. Sie ist immer noch stark genug, um die Hinwendung zu Christus und die Lebensorientierung der Glaubenden an ihm zu hindern.

Daher ist es nicht überraschend, daß Paulus in Röm 5,12-21 noch einmal an die mit Adam begonnene Unheilsgeschichte der Sünde erinnert, nachdem er zuvor bereits die neuschöpferische Wirklichkeit der Rechtfertigungsgnade beschrieben hat, deren universal durchgreifende Macht er jetzt in diesem Abschnitt ausdrücklich herauszustellen sucht. Daß er dabei die Sünde als die die Menschen beherrschende Unheilsmacht in den Vordergrund stellt, läßt nicht übersehen, daß diese mit der Sündentat Adams ursächlich in einen Zusammenhang gebracht wird. Die durchgehende Verbindung der πάντες (V. 12.18) bzw. der πολλοί (V. 15.16.19) mit Adam (wie andererseits in V. 15-19 auch mit Christus) zielt darauf, das Sünder-Sein der Menschen bei aller Eigenverantwortlichkeit des Sünders für seine Sünden in einem überindividuellen, menschheitsgeschichtlichen Zusammenhang zu verankern, dessen geschichtlicher Anfang mit der Sünde Adams bezeichnet wird.

Über diese heils- und universalgeschichtliche Gesamtsicht von der erlösungsbedürftigen Situation der Menschheit *vor* und ohne Christus hinaus stellt sich die Frage, ob und wieweit der von Paulus festgestellte überindividuelle Unheilszusammenhang zwischen Adam und der ganzen Menschheit auch anthropologisch weiter aufzuschlüsseln ist. Wie wird der einzelne Mensch zum Sünder? Nur aufgrund seines eigenen Sündigens gegen das Gebot Gottes oder nicht auch schon im voraus zu seiner eigenen Fehltat von Geburt her, also dadurch, daß er naturnotwendig und mit seiner geschöpflichen Konstitution an der Folgegeschichte der Sünde des ersten Menschen mitträgt? Paulus gibt hierzu in Röm 5,12-21 und auch sonst keine direkte Auskunft. Wenn diese Frage aber nun doch an unseren Text herangetragen wird, und zwar besonders an

V. 12, ist dazu sicher die theologische Tragweite dieses Textes zu beachten. Aus dem Zusammenhang der vier Teilsätze in diesem Vers ergibt sich zunächst, daß die durch die Fehltat Adams begründete Macht der Sünde in der Welt sich an allen Menschen in der Weise der Todverfallenheit auswirkt. Die allgemeine Todverfallenheit wird in V. 12d auf das Sündigen aller Menschen zurückgeführt. Daß der Mensch sündigt, ist gewiß ein von ihm zu verantwortendes Fehlverhalten und nicht einfach Schicksal. Zugleich bleibt aber der Rückbezug der persönlichen Sünde jedes einzelnen auf die Einwirkung der von Adam her agierenden Sündenmacht bei allen Menschen erhalten. Als Glied der ganzen Menschheit wird der einzelne daher zum Sünder, weil er sich aus der Solidarität mit allen Menschen von sich aus nicht ausschalten kann, sondern diese sogar positiv in seinem eigenen Fehlverhalten bestätigt. Zwischen der Aussage von V. 12a und V. 12d besteht also kein direkter Gegensatz. Vielmehr bleibt das für alle Menschen konstatierte Sündigen zutiefst ermöglicht und getragen von der Sündenmacht, die durch Adam in die Welt kam.

Dieser Zusammenhang wird auch in V. 19 bestätigt: »durch den Ungehorsam des einen (Adam) wurden die Vielen zu Sündern gemacht ...« Diese Aussage faßt die beiden Teilaussagen von V. 12a und 12d in einem zusammen. Das »Wie« dieses »Gemacht-werdens« (κατεστάθησαν) bleibt ungeklärt. Vom geschichtlichen Denken des Paulus her ist hierfür allerdings eher an ein Eingebunden-Sein jedes einzelnen in eine gesamtmenschliche Geschichte zu denken, die von ihrem »Einheitspunkt« in Adam her als Heils- bzw. Unheilsgeschichte bestimmt wird.

Folgerungen für die Lehre von der Sünde und Erlösung

Eine systematisch-theologische Reflexion zum Thema Sünde und Erlösung, die das biblische Zeugnis zur Begründung ihrer positiven Aussagen einzuholen bemüht ist, hat die unterschiedlichen hermeneutischen Ausgangspositionen im biblischen Zeugnis einerseits und in der kirchlichen Lehrüberlieferung andererseits zu berücksichtigen. Daher wird man auch zur Erbsündenlehre die Bedeutung und theologische Tragweite des hierzu gewiß einschlägigen paulinischen Zeugnisses in Röm 5 nicht schon dadurch nachgeholt finden, daß dieses Zeugnis mit einer wichtigen Teilaussage, nämlich von Röm 5,12, in der vom Tridentinum definierten Lehre der Kirche zitiert und zur Erklärung herangezogen wird. Mit dieser Stelle und ihrem Kontext kann auch der theologische »Überschuß« dieser Stelle, die im Konzilsdekret ja nur unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt berücksichtigt wurde, für eine weitere Behandlung theologischer Detailfragen wichtig werden. Stärker als im Konzilsdekret erkennbar wird, spricht Paulus von einer abgründigen Verlorenheit des Menschen an die Macht der Sünde vor und ohne Christus, die gewiß in seiner Soli-

darität mit der ganzen erlösungsbedürftigen Menschheit ihren Grund hat, die aber als solche nicht schon von Natur her, sondern von Christus her ansichtig wird, in dem zugleich auch ihre Aufhebung wirksam wird. Als von Christus überwundene Sünde offenbart sie ihre tiefe Unheilsdimension.

Daher ist es auch die Aufgabe der Kirche, nicht die Sünde zu predigen, sondern die durch Christus überwundene Sünde. Glaubensgegenstand ist die Sünde, auch die sogenannte »Erbsünde«, nur als in der Gnade Gottes aufgehobene Sündenschuld. *»Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum.«* Dieser Zusammenhang von Sünde und Erlösung bleibt auch im Dekret des Tridentinum über die »Erbsünde« gewahrt; denn es erhält seine volle Bedeutung erst durch das folgende Dekret über die Rechtfertigung des Sünders.

Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie

Von Siegfried Wiedenhofer

Die gegenwärtige Lage und ihre Vorgeschichte

Die gegenwärtige Lage der Erbsündentheologie[1] ist unübersichtlich. Diese Unübersichtlichkeit hängt mit der allgemeinen Entwicklung der neueren katholischen Theologie engstens zusammen.

Sofern in der historischen und systematischen Selbstvergewisserung der Theologie in den fünziger und sechziger Jahren die gesamte kirchliche und theologische Tradition neu in den Blick kam und auch die eigenständige normative Kraft der Heiligen Schrift wiederentdeckt wurde, mußte auch in der Erbsündenlehre zunächst die Identitätsfrage neu aufbrechen: Welches ist der eigentliche Gehalt der kirchlichen Erbsündenlehre, wenn die scheinbar zeitlosen Aussagen der neuscholastischen Theologie weder durch die historisch wiederentdeckte Tradition noch durch die historisch-kritisch ausgelegte Schrift einfach bestätigt werden? Der größte Teil der Diskussion dieser Jahrzehnte ist mit dieser innertheologischen und innerkirchlichen Fragestellung der Identität, Erneuerungsbedürftigkeit und Kontinuität der Erbsündenlehre beschäftigt. Diese erneute Selbstvergewisserung der Theologie war freilich zugleich auch durch die Veränderung der kirchlichen und theologischen Außenbeziehungen, vor allem durch einen ständig fortschreitenden Austausch mit den repräsentativen Kräften und Erscheinungen der neuzeitlichen Welt notwendig geworden. In der Erbsündenlehre waren es vor allem die Erkenntnisse und Theorien der Naturwissenschaften, der Biologie (Evolutionstheorie) und der Paläontologie, die die Theologen zu einer kritischen Befragung ihrer eigenen Vorstellungen zwangen, weil jene mit diesen nicht mehr harmonisierbar erschienen.

---

1 Vgl. vor allem folgende Übersichten: J.L. Connor, Original Sin. Contemporary Approaches, in: *Theological Studies* 29 (1968), S. 215-240; H. Haag, The Original Sin Discussion, 1966-1971, in: *Journal of ecumenical studies* 10 (1973), S. 259-289; A. Vanneste, Où en est le probléme du péché originel?, in: *Ephemerides theologicae Lovanienses* 52 (1976), S. 143-161; B.O. McDermott, The Theology of Original Sin. Recent Developments, in: *Theological Studies* 38 (1977), S. 478-512; S. Ubbiali, Peccato personale e peccato originale, in: *Scuola cattolica* 107 (1977), S. 450-488; B. Mondin, Il peccato originale nella teologia contemporanea, in: *Euntes docet* 30 (1977), S. 50-84; A. de Villalmonte, El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975). Salamanca 1978; W. Eichinger, Erbsündentheologie. Rekonstruktion neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze. Frankfurt/Bern/Cirencester 1980; H.M. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts. Regensburg 1983; M. Seybold, Schwerpunkte der Erbsündendiskussion in der jüngeren katholischen Dogmatik, in: A. Ziegenaus/F. Courth/P. Schäfer (Hrsg.), Veritati Catholicae. FS Leo Scheffczyk. Aschaffenburg 1985, S. 265-280; S. Wiedenhofer, Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie, in: *Theologische Revue* 83 (1987), S. 353-370.

Diese erste Phase der neueren Erbsündentheologie führte in der Hauptsache zu zwei Resultaten. Auf der einen Seite – charakteristisch eher für die Mehrheitsmeinung – kam es zu theologisch-systematischen Neuinterpretationen der Erbsündenlehre, die ausdrücklich sowohl den Verstehensbedingungen der Gegenwart als auch den Voraussetzungen der biblischen und dogmatischen Tradition genügen wollten. Der wahrscheinlich erfolgreichste Versuch einer solchen Neuformulierung der Erbsündentheologie stammt von dem niederländischen Theologen Piet Schoonenberg. Er wurde sogleich in die in mehrere Sprachen übersetzte umfangreichste katholische Dogmatik der Nachkonzilszeit *Mysterium Salutis* aufgenommen.[2] Schoonenberg versuchte die Erbsünde als universale, den aktuellen Sünden vorgängige Solidarität in der Sünde zu denken und diese Solidarität auf der Ebene des Personalen und Moralischen (und nicht mehr auf der Ebene des Naturhaften) anzusiedeln. Dazu muß er allerdings einen neuen Begriff entwickeln: den Begriff des inneren Situiertseins. Erbsünde sei letztlich nichts anderes als ein solches »sündiges Situiertsein« der menschlichen Person. Dieses Situiertsein ist erstens ein Ergebnis der vorangegangenen Geschichte, konkret der Situation, die durch die freien sündigen Taten der anderen geschaffen worden ist, nicht ein Produkt der eigenen persönlichen Sünden und auch nicht eine persönliche Haltung – hat also den Charakter eines vorgegebenen Zustands. Das Situiertsein ist zweitens eine innere Bestimmtheit der Person durch diese Situation, nicht bloß ein mechanischer Zwang durch das äußere Milieu – hat damit wirklich den Charakter des Unheils und der Sünde. Dieses Situiertsein ist drittens ein Appell, der nach existentieller Aktualisierung drängt, der aber die Freiheit der personalen Entscheidung nicht aufhebt. Auf der anderen Seite – charakteristisch eher für eine Minderheit – kam es unter dem Druck der historisch-exegetischen Begründungsnot und im systematischen Kontext eines forciert personalistischen Denkens (zum Teil auch mit einem gewissen optimistischen Weltgefühl verbunden) aber auch zu einer mehr oder minder eindeutigen theologischen Ablehnung der Erbsündenlehre als einer Fehlentwicklung der Theologie.[3]

Im heutigen Rückblick erscheint diese erste Phase als ambivalent. Auf der einen Seite dürfte für alle gegenwärtige und zukünftige Erbsündentheologie gelten, daß sie sich auch historisch-theologisch ausweisen können muß. D.h. daß zum einen die Äußerungen der biblischen und der theologischen Tradition nicht mehr einfach auf eine bestimmte Dogmatik hin funktionalisiert werden dürfen und daß einzelne Elemente der Überlieferung nicht isoliert rezipiert

2 P. Schoonenberg, Der Mensch in der Sünde, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* II. Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, S. 845-938.

3 H. Haag, Geleitbrief, in: U. Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie. Freiburg/Basel/Wien 1970, S. 5-7; A. de Villalmonte, El pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975). Salamanca 1978, S. 552f.; A. Villalmonte, El pecado original: perspectivas teológicas, in: *Naturaleza y Gracia* 30 (1983), S. 237-256.

werden dürfen. Die ganze Überlieferungsgeschichte des kirchlichen Glaubens ist die Quelle und Norm des Glaubens. Auf der anderen Seite ist inzwischen aber auch deutlich geworden, daß ein solcher historischer Ausweis immer im Rahmen bestimmter systematischer Voraussetzungen und praktischer Interessen erfolgt. In die historisch-theologische Kritik der kirchlichen und theologischen Erbsündenlehre der sechziger und siebziger Jahre ist (wie heute sichtbar ist) in der Tat unterschwellig eine ganze Reihe von Voraussetzungen eingegangen, die zu den Grundbedingungen des neuzeitlichen, aufgeklärten Bewußtseins gehören: der optimistische bürgerliche Fortschrittsglaube gehört ebenso dazu wie der bürgerliche Individualismus, das wissenschaftlich-technische Weltverständnis ebenso wie der neuzeitliche Rationalismus.

In den siebziger und achtziger Jahren kommt es umgekehrt zu einer Art Wiederentdeckung des Erbsündendogmas auf breiter Front. Das dürfte vielleicht auch mit einem Schwerpunktwechsel in der Theologie zusammenhängen. Nachdem die Identitätsprobleme der Theologie und der Kirche in der Konzilszeit vor allem innertheologisch und innerkirchlich thematisiert worden waren, wurde in der späteren Nachkonzilszeit immer unübersehbarer, daß diese Identitätsprobleme ganz wesentlich auch mit dem Bruch zwischen Kirche und moderner Gesellschaft, zwischen christlichem Glauben und modernem, säkularisiertem und pluralistischem Bewußtsein zu tun haben. Im Rahmen der nun verstärkt einsetzenden Aufarbeitung der prekären Außenbeziehungen von Kirche und Theologie, im Gespräch mit den verschiedenen Formen gegenwärtiger Philosophie, mit den Humanwissenschaften, den Naturwissenschaften, aber auch in der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen und kulturellen Kontexten von Kirche und Theologie, konnte nun unter anderem offensichtlich auch die Erfahrung gemacht werden, daß mindestens das, wovon die Erbsündenlehre spricht, eine vielfältige menschliche und gesellschaftliche Realität ist, die nicht übersehen oder verdrängt werden darf. Deshalb dominieren in dieser zweiten Phase systematisch-theologische Versuche eines Neuverständnisses der Erbsündenlehre im Gespräch mit nichttheologischen Partnern oder Kontexten, ohne daß damit die innertheologische Fragestellung völlig in den Hintergrund getreten wäre. Soweit sich diese heutige Erbsündentheologie überschauen läßt, scheint für sie charakteristisch, daß sie in eine Pluralität von Ansätzen auseinanderfällt.

Haupttypen heutiger Erbsündentheologie

Erbsünde als Solidarität in der Sünde (theologisches Paradigma)

Es gibt auch heute noch einen Typ von Erbsündentheologie, der weniger an einem nach außen gerichteten und deshalb philosophisch und wissenschaftlich

zu vermittelnden neuen Verständnisangebot der Erbsündenlehre interessiert ist, sondern vielmehr eine Neuauslegung des Erbsündendogmas für die innerkirchliche Öffentlichkeit unternimmt, die vor allem die Identität und Kontinuität des biblischen und kirchlichen Glaubens deutlich machen soll. In der Regel wird hier eine theologische Hermeneutik vorausgesetzt, die die zu bewahrende Substanz des Dogmas von seinen kontingenten geschichtlichen Ingredienzien unterscheidet, die aber auch auf der Möglichkeit einer Neuinterpretation eines Glaubensinhalts aus dem Gesamtzusammenhang des kirchlichen Glaubens heraus beharrt. Gute Beispiele für diesen Typ liefern die französischen Theologen G. Martelet und J. Bur, die in ihren Erbsündentheologien[4] davon ausgehen, daß nach heutiger wissenschaftlicher Erkenntnis der erste Mensch der Wissenschaft nicht der Adam der Bibel sein kann, daß im Rahmen heutiger Exegese die Sündenfallgeschichte nicht mehr historisierend verstanden werden darf und daß die heutige Theologie die Einheit des göttlichen Heilsplanes wiederentdeckt hat. Um angesichts solcher Ausgangsdaten die Substanz des Erbsündendogmas ohne die nicht mehr akzeptablen Begleitvorstellungen der (neu)scholastischen Theologie und des traditionellen Katechismus zu bewahren, wird die Erbsünde als interpersonale Solidarität in der Sünde verstanden, die sachlich in der Einheit und Identität der menschlichen Natur begründet ist und die historisch bis in die Ursprünge des Menschseins zurückreicht (Ursünde), von der aber nur im Ausgang von der Christologie und Soteriologie geredet werden kann. Die Erbsündenlehre ist also eine Aussage über das Wesen des Menschen, die Ursünde gewissermaßen die offenbarte Tiefe der aktuellen Sünde, der Archetyp der Natur der Sünde. Dieser Ansatz hat den Vorteil, daß er die Ursprungssünde als den bloßen Anfang der Geschichte einer universal sündhaften Menschheit begreifen kann, also weder Adam für die Erbsünde hauptverantwortlich machen muß (alle sind mitverantwortlich für die zunehmende Sünde der Welt) noch eine biologische Ursprungseinheit der Menschheit in Adam (und damit einen Monogenismus) behaupten muß (das Dogma behauptet nur die Einheit und Solidarität der Menschheit in Sünde und Erlösung). Dementsprechend können nun auch die traditionellen Vorstellungen von der Berufung des Menschen zum Heil und von den Folgen der Sünde differenziert werden: Das Paradies ist eine nach rückwärts gewandte Prophetie als symbolische Präfiguration des himmlischen Paradieses im ewigen Leben. Konkupiszenz, Tod und Leiden gehören zur Natur des Menschen; sie erhalten durch die Sünde aber eine andere Bedeutung. Erleichtert wird diese Neuinterpretation durch die Betonung der Einheit des göttlichen Heilsplanes mit einer kosmisch verstandenen Christologie (Irenäus Augustinus sozusagen vorziehend): die Liebe Gottes, nicht die Sünde ist das Zen-

4 G. Martelet, Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort (Théologies). Paris ^{4}1988; J. Bur, Le péché originel. Ce que l'Eglise a vraiment dit (Théologies). Paris 1988.

trum des Glaubens, die Vergöttlichung des Menschen ist zentraler als die Versöhnung.

Wenn dieses theologische Paradigma auch in der Vermittlung nach außen hin versagt und wenn auch die theoretische Vermittlung der Einheit der menschlichen Natur mit der Freiheit und Verantwortlichkeit des einzelnen im Begriff der Solidarität in der Sünde weiterhin ein unerledigtes Problem bleibt,[5] so ist doch dieser genuin innertheologische Ansatz, Sünde und Erbsünde von der Soteriologie, von der Christologie und von der einen göttlichen Heilsökonomie her zu verstehen, für jede zukünftige Erbsündentheologie wichtig, mindestens aber eine notwendige Korrektur gegen jede hamartiozentrische Theologie.

Erbsünde als Zwang strukturellen gesellschaftlichen Unrechts (soziologisches Paradigma)

Unter dem Eindruck der Erfahrung vom Zwangscharakter der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Unterdrückung in Lateinamerika hatte in der dort entwickelten Befreiungstheologie auch das Verständnis der Sünde eine bedeutsame Erweiterung (gegenüber ihrer personalistischen Engführung in der Zeit vor dem Konzil) erfahren. Sobald diese Realität des umfassenden gesellschaftlichen Unrechts im befreienden Licht des Evangeliums neu gelesen wird, muß die Rede von der persönlichen Sünde um die Rede von der sozialen Sünde ergänzt werden. In einer solchen befreiungstheologischen Perspektive ist die gesellschaftlich institutionalisierte Ungerechtigkeit und Gewalt, die einerseits Folge individuellen sündigen Handelns sind, andererseits als gesellschaftliche Strukturen und Institutionen sich so verselbständigt haben, daß sie das Handeln des einzelnen nun umgekehrt knechten und bestimmen, eine wichtige Form der Sünde, eine strukturelle oder soziale Sünde. Der doppelten Sünde entspricht eine doppelte Befreiung: die Umkehr des einzelnen und die Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen.[6] Die theologische Einbeziehung des

---

5 Vgl. dazu auch W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen 1983, S. 116-139. Deshalb wird faktisch einmal die eine, das andere Mal die andere Seite in den Vordergrund gerückt: vgl. die Versuche von P. Schoonenberg (a.a.O.) und A.-M. Dubarle, die ebenfalls von einer Solidarität in der Sünde bzw. von der Sünde der Welt sprechen: A.-M. Dubarle, Le péché originel. Perspectives théologiques. Paris 1983, S. 89-165, mit den Versuchen von M.-M. Labourdette, Le péché originel, in: *Revue Thomiste* 83 (1983), S. 357-393; Ders., Le péché originel dans la tradition vivante de l'Eglise, in: *Revue Thomiste* 84 (1984), S. 357-398; Ders., Aux origines du péché de l'homme, d'aprés saint Thomas d'Aquin, in: *Revue Thomiste* 85 (1985), S. 357-398; J. Nicolas, Le péché originel et le problème du mal, in: *Revue Thomiste* 89 (1989), S. 289-308.

6 Vgl. etwa das Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979. Bonn 1979, Nr. 28-30; außerdem Nr. 487, Nr. 1258; G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung. München/Mainz 1973, S. 168-172 (Salamanca ^{1}1975); C. Boff/L. Christo, Pecado social y conversión estructural. Bogotá 1978; L. Boff/C. Boff, Wie treibt man Theologie der Befreiung?. Düs-

gesellschaftlichen Charakters des Menschseins und die Erfahrung und Einbeziehung des Zwangscharakters gesellschaftlicher Unrechtsstrukturen führen in der Rede von der sozialen oder strukturellen Sünde faktisch zur Wiederentdekkung jener gläubigen Erfahrungen, die auch der Erbsündenlehre zugrunde liegen.[7]

Denn was in der Erbsündenlehre und im Erbsündendogma auf den Begriff gebracht worden ist, ist auf der einen Seite nichts anderes als ein Bündel der Grunderfahrungen von Sünde, die in der jüdischen und in der christlichen Bußtradition immer eine große Rolle gespielt haben, Erfahrungen, die unbestreitbar sind, weil sie jeder Gläubige machen kann und macht. Es handelt sich erstens um die Erfahrung des vor das Angesicht des lebendigen Gottes gestellten gläubigen Bewußtseins, daß die Sünde bzw. die Verfehlung nicht nur das Bewußtsein, sondern auch das Sein des Menschen betrifft. Sünde hat zwar mit subjektiver Zurechnung zu tun (Schuldbewußtsein, Gewissen), aber sie überschreitet auch zugleich das subjektive Selbstverständnis; sie besitzt eine ontologische Tiefe. Deshalb bemißt sich das Sündersein nicht allein am subjektiven Schuldbewußtsein. Sich zu seiner Sünde zu bekennen, setzt vielmehr immer Umkehr und Bewußtseinsänderung voraus. Es handelt sich zweitens um die Erfahrung, daß Sünde bzw. Verfehlung nicht nur die Tat eines individuellen Subjektes ist, sich nicht in individueller Schuld erschöpft, sondern auch eine kollektive Dimension hat. Der Sünder ist nicht nur ein Ich, sondern auch ein Wir. Sündersein ist immer auch – manchmal offenkundig, manchmal verborgen – ein Mithandeln, Zusammenwirken, ein Hineinziehen und Hineingezogenwerden. Und es handelt sich schließlich drittens um die Erfahrung, daß Sünde bzw. Verfehlung nicht nur die freie Tat einer Person bzw. eine vom Menschen gestaltete Situation ist, sondern daß sie auch eine dämonische Macht ist, die ihn verführt, vergewaltigt und gefangen hält. Sünde hat daher auch mit tragischer Verstrickung zu tun.[8]

---

seldorf ³1988 (Petrópolis 1986), S. 76ff.; J. Sobrino, Lateinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergebung, in: *Concilium* (D) 22 (1986), S. 111-119; J.I. Gonzalez Faus, Pecado estructural. Pecado del mundo, in: *Revista latinoamericana de teología* 3 (1986), S. 83-102; zur Diskussion ausführlicher M. Sievernich, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart. Frankfurt/Main ²1983, S. 232-288; Ders., Die »soziale Sünde« und ihr Bekenntnis, in: *Concilium* (D) 23 (1987), S. 124-131; H. Kessler, Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie. Freiburg/Basel/Wien 1987, S. 22-32; J. Fuchs, Strukturen der Sünde, in: *Stimmen der Zeit* 113 (1988), S. 613-622; J. Gründel, Schuld und Versöhnung. Mainz 1985, S. 108-126; P. Watté u.a., Péché collectif et responsabilité. Brüssel 1986; M. Schooyans, Dérives totalitaires et »structures de péché«. A propos de l'encyclique »Sollicitudo rei socialis«, in: *Nouvelle revue théologique* 110 (1988), S. 481-502; P.T. McCormick, Human Sinfulness: Models for a Developing Moral Theology, in: *Studia moralia* 26 (1988), S. 61-100.

7 Dies ist auch von Befreiungstheologen so verstanden worden. Vgl. etwa R. Muñoz, Nueva conciencia de la iglesia en América latina. Salamanca 1974, S. 102-105; J. Comblin, Das Bild vom Menschen. Düsseldorf 1987, S. 223-226 (Petrópolis 1985).

8 Vgl. dazu P. Ricoeur, Die »Erbsünde« – eine Bedeutungsstudie, in: Ders., Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II. München 1974, S. 140-161, 156f.; vgl. auch Ders., Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie. Genf 1986.

Der zweite Aspekt des Sündenverständnisses, der ebenfalls in die Erbsündenvorstellung aufgenommen worden ist und der in der Rede von der sozialen oder strukturellen Sünde neu entdeckt worden ist, ist der materielle Aspekt der Sünde. Gegen ein individualistisches, einseitig personalistisches und spiritualistisches Verständnis der Sünde (dem die Erbsündenvorstellung zwangsläufig unverständlich werden mußte) ist hier unter neuen gesellschaftlichen Bedingungen wiederentdeckt worden, was zur frühesten Sündenerfahrung gehört hatte: das Vergehen als Makel und als Befleckung, die wie ein Aussatz oder ein Schmutz alle Lebensbereiche überzieht.[9]

Diese Rede von der sozialen oder strukturellen Sünde bzw. von den Strukturen der Sünde ist inzwischen nicht nur in einigen neueren lehramtlichen Dokumenten rezipiert worden,[10] es gibt inzwischen auch in der europäischen Theologie eine ganze Reihe von Versuchen, im Anschluß an sozialwissenschaftliche oder sozialphilosophische oder ethnologische Theorien des gesellschaftlich verfaßten Bösen die Erbsündentheologie in einem soziologischen Paradigma neu zu formulieren.[11]

Erbsünde als Sünde des Patriarchats und des Sexismus (feministisches Paradigma)

Indem die feministische Theologie das von der feministischen Bewegung immer deutlicher in den Blick gerückte Patriarchat, d.h. das gesellschaftlich, ökonomisch und kulturell institutionalisierte System der Geschlechterhierar-

---

9 Vgl. P. Ricoeur, Die Fehlbarkeit des Menschen: Phänomenologie der Schuld I. Symbolik des Bösen: Phänomenologie der Schuld II. Freiburg/München ^{2}1989, Bd. 2, S. 33-56 (Paris 1960). Hier könnte dann auch ein sinnvolles interkulturelles und interreligiöses Gespräch mit den sehr stark kosmisch orientierten Sündenvorstellungen Afrikas und Asiens ansetzen; vgl. C. von Fürer-Haimendorf, The Sense of Sin in Cross-Cultural Perspective, in: *Man* 9 (1974), S. 539-556; I. Laléyé, La personnalité négro-africaine comme lieu d'interrogation sur la genèse de la faute et du péché, in: K.J. Rivinius (Hrsg.), Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas. St. Augustin 1983, S. 126-146; S. Mbonyinkebe, Faute, Péché, Pénitence et Reconciliation dans les Traditions de quelques sociétés d'Afrique Centrale, in: ebd., S. 147-164.

10 Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben im Anschluß an die Bischofssynode *Reconciliatio et Paenitentia* vom 2. Dezember 1984, Nr. 16; Ders., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* vom 30. Dezember 1987, Nr. 36ff.

11 Im Zusammenhang z.B. mit der Gesellschaftstheorie von R. Girard bei N. Lohfink, Das vorpersonale Böse. Das Alte Testament und der Begriff der Erbsünde, in: Ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension. Freiburg/Basel/Wien 1987, S. 167-199; Ders., »Gewalt« als Thema alttestamentlicher Forschung, in: Ders. (Hrsg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. FS Vinzenz Hamp. Freiburg/Basel/Wien 1983, S. 15-50. Im Zusammenhang mit der Gesellschaftstheorie Th.W. Adornos bei G. Scherer, Verblendung und Todeshorizont. Zum Denken Th.W. Adornos und G. Marcels im Hinblick auf das Problem der Erbsünde, in: N. Lohfink u.a., Zum Problem der Erbsünde. Theologische und philosophische Versuche. Essen 1981, S. 105-187; M. Knapp, »Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt«. Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno. Würzburg 1983.

chie mit seinen negativen psychosozialen Folgen für Frauen und Männer kritisch auch auf die christliche Glaubens-, Kirchen- und Theologiegeschichte bezogen hat und umgekehrt das Patriarchat in deren Rahmen neu reflektiert hat, entwickelte sich hier (wenigstens in ersten Ansätzen) eine andere neue Gestalt der Sünden- bzw. Erbsündentheologie.

Angeregt durch die lateinamerikanische Befreiungstheologie und deren Rede von der strukturellen oder sozialen Sünde kann nun auch das Patriarchat bzw. der Sexismus als strukturelle Sünde oder als Erbsünde verstanden werden.[12] Patriarchat und Sexismus sind auf solchem Hintergrund verstanden nicht eine Naturnotwendigkeit, sondern Resultat sündigen menschlichen Handelns. Dieses sündige Handeln schlägt sich nieder in sündigen Strukturen, in entstellten Beziehungsstrukturen im Verhältnis von Männern und Frauen und in den vielfältigen Institutionen einer sexistischen Geschlechterhierarchie, die dann ihrerseits wieder das Handeln der Individuen bestimmen. Sofern diese strukturelle sexistische Sünde das Mann-Frau-Verhältnis bestimmt, ist sie universal: Jede und jeder ist davon betroffen, bewußt oder unbewußt. Als solche strukturelle Sünde überzieht sie alle Lebensbereiche des Menschen, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur und auch die Religion. Jede und jeder ist hier, wenn auch in unterschiedlichem Maß, Opfer und Täter zugleich.

Bei aller Begrenztheit solcher Ansätze dürften mindestens zwei Einsichten einer feministischen Erbsündentheologie für alle zukünftigen Erbsündentheologien wichtig sein: Zum einen, daß die Erbsünde alle Lebensverhältnisse des Menschen überzieht, auch die Religion. Insofern gerade auch im Zusammenhang der Sündenfallgeschichte und der Erbsündentheologie sexistische und patriarchalische Vorstellungen vermittelt und legitimiert worden sind, ist der theologischen Hermeneutik die Aufgabe gestellt, die befreiende Offenbarung Gottes nicht jenseits, sondern inmitten der Geschichte menschlicher Schwäche, Beschränktheit und Sünde zu hören, die trotz der besonderen Nähe Gottes die Geschichte des Volkes Gottes weiterhin prägt. Kirchliche und theologische Traditionsverpflichtung muß daher mit ständiger eigener Umkehr und auch mit ständiger Traditionsreinigung einhergehen. Eine Apologetik um jeden Preis würde sich gerade gegen die Grundintentionen der christlichen Bußtradition verfehlen.

---

12 Vgl. E. Schüssler-Fiorenza, Für Frauen in Männerwelten. Eine kritische feministische Befreiungstheologie, in: *Concilium* (D) 20 (1984), S. 31-38; R.R. Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie. Gütersloh 1985, S. 193-230, bes. S. 208-220; C. Schaumberger, Subversive Bekehrung. Schulderkenntnis, Schwesterlichkeit, Frauenmacht: Irritierende und inspirierende Grundmotive kritisch-feministischer Befreiungstheologie, in: C. Schaumberger/L. Schottroff, Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie. München 1988, S. 153-288, 158-175, 251-288; D. Strahm, Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie. Freiburg (Schweiz) 1987, S. 108-119, 133-145; M. Dumais, La conception du péché chez les théologiennes féministes, in: A. Mettayer/J. Doyon (Hrsg.), Culpabilité et péché. Etudes anthropologiques, théologiques et pastorales. Montreal 1986, S. 139-152.

Zum anderen vermögen diese Ansätze einer feministischen Sünden- und Erbsündentheologie davor zu warnen, bestimmte Elemente der Glaubensüberlieferung bzw. der theologischen Tradition zu isolieren und zu generalisieren. Insofern nämlich im Kontext des alles beherrschenden Patriarchats die Grundsünde der Frau primär nicht der Stolz, die Selbstüberhebung und Selbstbehauptung, sondern die Selbstverleugnung, die Passivität und der Selbstverlust ist,[13] ist der künftigen Erbsündentheologie die Aufgabe gestellt, das ganze Unheil der Macht der Sünde konkret aufzudecken. Eine Anthropologie müßte daher alle Aspekte des Menschseins umfassen und sie konkret in ihren geschichtlich-gesellschaftlichen Realisierungen einbeziehen.

Geht man z.B. mit der Anthropologie Kierkegaards davon aus, daß Menschsein als Selbstvollzug der Freiheit nur glückt, wenn es gelingt, die gegensätzlichen Wesenseigenschaften, aus denen der Mensch besteht (Notwendigkeit und Freiheit, Endlichkeit und Unendlichkeit), in eine Synthese zusammenzubringen, und geht man mit Kierkegaard davon aus, daß mit solcher Selbstwerdung notwendig Angst verbunden ist, weil sie sich als schwierige Synthese von Gegensätzen wie auf des Messers Schneide abspielt, so kann sich der Mensch tatsächlich auf vielerlei Weise verfehlen. Anstatt sich als Geschöpf Gott zu verdanken und dadurch zu sich selbst als einem geschaffenen, nichtnotwendigen Mischwesen aus Zeit und Ewigkeit, Notwendigkeit und Freiheit in eine Beziehung der Selbstannahme und Selbstbejahung zu kommen, verliert derjenige sich selbst, der Gott verliert. Denn fern von Gott bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als sich voller Angst und Verzweiflung an einen der Gegensatzpaare seines Wesens zu klammern und einen seiner Daseinsaspekte zu verabsolutieren. Die Sünde der Angst und Verzweiflung führt daher entweder zur Selbstvergötterung oder zur Selbstverachtung, zur verzweifelten Selbstüberschätzung in der Vergöttlichung des eigenen Selbst oder zur verzweifelten Selbstüberschätzung und Vergöttlichung des anderen, um sich in ihn hinein aufheben zu können.[14]

Erbsünde als Angst (psychologisches Paradigma)

Häufig wird die Gegenwart als »Zeitalter der Angst« und die gegenwärtige Gesellschaft als eine »Angstgesellschaft« bezeichnet. Auf diesem Hintergrund ist verständlich, daß einerseits die Philosophie Kierkegaards und seine Erbsündentheologie heute eine neue Renaissance erfahren[15] und andererseits die Pa-

---

13 J. Plaskow, Sex, Sin and Grace. Woman's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich. Washington 1980.

14 Vgl. dazu E. Drewermann, Strukturen des Bösen, Teil 3 (s. Anm. 17), S. 460-479.

15 Vgl. H. Deuser, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers. Darmstadt 1985;

thologie der Psyche zum neuen Ausgangspunkt von Überlegungen zur Erbsündenfrage werden kann.[16]

Beides verbindet E. Drewermann in den drei Bänden seines Werkes *Strukturen des Bösen*, das trotz seines Umfangs von fast 2000 Seiten in zehn Jahren fünf bzw. sechs Auflagen erlebt hat.[17] Die Hauptthese, die in besonderer Weise Anregungen Kierkegaards verpflichtet ist, lautet: Die Angst ist es, die böse macht, und zwar die geistige Angst vor sich selbst, die Angst im Feld der Gottferne: »So enthält die ganze vorliegende Arbeit in ihren drei Bänden eigentlich nur einen einzigen Gedanken: daß der Mensch als bewußtes Wesen sein eigenes Dasein ohne Gott nicht ertragen kann und daß aus dieser Unerträglichkeit alle Formen des Bösen als Verfahren einer verzweifelten Selbstverstümmelung und Selbstzerstörung erwachsen müssen; daß es daher, positiv gewendet, ein und dasselbe ist, an Gott zu glauben und mit sich selbst und darin auch mit allen anderen und aller Welt ringsum wieder ins rechte Lot zu kommen; ... und es gerade deshalb des Menschen ganze Schuld ist, aus Angst in einem Leben ohne Gott in dieser Angst und in dem ›Elend‹ seines Daseins zu verkommen.«[18] Um die jahwistische Urgeschichte auf den Begriff zu bringen und die philosophische Paradoxie einer gleichzeitigen Behauptung der Allgemeinheit und der Schuldhaftigkeit der Sünde theologisch verständlich zu machen, wird nach einem kritischen Gespräch mit Hegel und Sartre, das eine gereinigte Dialektik als denkerisches Instrumentarium zur Verfügung stellt, die Aufgabe, zu deren Bewältigung Kierkegaard zu Hilfe gerufen wird, so formuliert: »Alles hängt daran, die Geschichte von Gen 3,1-7 so zu lesen, daß sie jedermanns Geschichte ist, als eben die Geschichte, wie jedermann vor Gott schuldig wird. Die Aufgabe lautet daher, die phänomenale Notwendigkeit des Bösen von Gn 3 her so zu interpretieren, daß diese Notwendigkeit sich aus einer Notwendigkeit innerhalb der menschlichen Freiheit selbst ergibt, jedoch so, daß das Bestehen dieser Notwendigkeit – gegen Hegel – vor Gott Schuld ist.«[19] Indem die Sünde mit Kierkegaard als Selbstabschaffung der Freiheit, als

---

G. Freund, Sünde im Erbe. Erfahrungsinhalt und Sinn der Erbsündenlehre. Stuttgart u.a. 1979; R.L. Perkins (Hrsg.), International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety. Macon 1985; P.L. Quinn, Does Anxiety Explain Original Sin?, in: *Noûs* 24 (1990), S. 227-244.

16 Vgl. E. Drewermann, Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd. 1: Angst und Schuld. Mainz 1982; L.P. Bridgman/J.D. Carter, Christianity and Psychoanalysis: Original Sin – Oedipal or Preoedipal?, in: *Journal of Psychology and Theology* 17 (1989), S. 3-8; P.C. Vitz/J. Gartner, Christianity and Psychoanalysis. Part 1: Jesus as the Anti-oedipus, in: *Journal of Psychology and Theology* 12 (1984), S. 4-14; P.C. Vitz/J. Gartner, The Vicissitudes of Original Sin: A Reply to Bridgman and Carter, in: *Journal of Psychology and Theology* 17 (1989), S. 9-15.

17 E. Drewermann, Strukturen des Bösen. Teil 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. Paderborn u.a. ^{6}1987 (1977); Teil 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht. ^{5}1985 (1977); Teil 3: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. München/Paderborn/Wien ^{5}1986 (1978). Sonderausgabe der letztgenannten Auflagen Paderborn 1988.

18 E. Drewermann, Strukturen des Bösen, Teil 3, S. LXI.

19 E. Drewermann, Strukturen des Bösen, Teil 3, S. 427.

Fesselung der Freiheit aus Angst vor der Freiheit gedeutet wird, wird zum einen die Nicht-Notwendigkeit der Angst (Verzweiflung, Sünde) verständlich: Die Existenz entscheidet sich am Verhalten zu Gott; Verzweiflung als Gottvergessenheit ist Schuld, weil sie aus dem Vollzug des Selbst, des Geistes resultiert. Zum anderen hilft Kierkegaards Begriff der Verzweiflung auch die Notwendigkeit verstehen: Die Selbstzerstörung der Freiheit muß notwendig eintreten, wenn der Mensch sich nicht zu Gott verhält, wenn er sich zu sich selbst verhält. Die Lösung ist also nur auf der Ebene der Theologie und des Glaubens möglich: »erst der Glaube erkennt die scheinbare Notwendigkeit der Verzweiflung aus Angst als *Schuld*; denn erst im Glauben begreift der Mensch, daß ihm in all seiner Verzweiflung ständig Gott gefehlt hat und daß er nur in diesem Fehlen Gottes sich selbst verfehlen *mußte*.«[20]

Bei aller Faszination eines solchen Ansatzes – die bekannte Aporie tritt auch hier wieder zutage: Entweder geht die Angst dem Abfall von Gott voraus. Dann ist unter der Bedingung, daß der Zusammenhang ein notwendiger ist, die Schuldhaftigkeit des Abfalls in Frage gestellt, während unter der Bedingung, der Nichtnotwendigkeit des Zusammenhanges die Universalität des Abfalls zur reinen Behauptung wird. Geht der Abfall der Angst ursprünglich voraus, so ist zwar unter bestimmten Bedingungen (Einheit der Menschheit) die Universalität der Verzweiflung einsichtig zu machen, aber dann wird die Schuldhaftigkeit der Verzweiflung zum Problem. Wird der Zusammenhang von Abfall und Angst nicht auf den Anfang der Menschheitsgeschichte, sondern auf »jedermann« in ihr bezogen, dann wird wieder die Universalität des Abfalls zum Problem.

Erbsünde als Gespaltenheit und Trägheit (kosmologisch-metaphysisches Paradigma)

Wo die heutige Theologie in ein direktes Gespräch mit der Naturwissenschaft eintritt oder die weitverbreitete Sehnsucht nach der Einheit der Wirklichkeit zur Kenntnis nimmt, da muß ihr sofort ein Großteil der Erbsündentheologie als zu anthropozentrisch, zu subjektivistisch, spiritualistisch und individualistisch erscheinen. Um dieser neu erfahrenen Einheit der Wirklichkeit in der Einheit von Anthropologie, Kosmologie und Theologie theologischen Ausdruck zu verleihen, bedarf es auch in der Erbsündenlehre eines kosmologischen bzw. metaphysischen Rahmens. Insofern ist hier auch ein eigener Grundtyp von Erbsündentheologie entstanden.

Sieht man von den bisher relativ marginal gebliebenen (aber längst noch nicht hinreichend diskutierten) Versuchen ab, die kosmische Dimension des

20 E. Drewermann, Strukturen des Bösen, Teil 3, S. 502.

Bösen und der Erbsünde über eine Neurezeption der Engel- und Dämonenlehre wiederzugewinnen,[21] so ist hier zunächst der äußerst wirkungsmächtige Versuch P. Teilhard de Chardins zu nennen, die Sünden- und Erbsündenfrage in einem evolutionstheoretischen Rahmen neu zu formulieren.[22] Wenn die anorganische, organische und geistige Welt unter dem einheitlichen Gesichtspunkt ihres evolutiven Charakters zusammengefaßt werden, dann muß zwangsläufig auch das jeweilige Negative, die Unordnung, das Leiden und die Sünde in der Einheit des Übels zusammengefaßt und zur evolutiven Welt als ganzer in Beziehung gesetzt werden. Indem das Übel solcherart zu einem Moment des evolutiven Ganzen wird, erhält es auch universalen Charakter. Zugleich tritt es in einer solchen evolutionären Sicht in einer ganz bestimmten Weise in Erscheinung: Das Übel ist zum einen das noch ungeeinte Viele, das zur Schöpfung einer evolutiven Welt notwendig dazu gehört, und es ist zum anderen mit steigender Freiheit in der Evolutionsgeschichte Verweigerung, Trägheit, Spaltung, Rückschritt und Verzögerung des kosmischen schöpferischen Einigungsprozesses. Sofern Christus Alpha und Omega dieses Prozesses ist, ist Sünde Heraustreten aus der Beziehung zu diesem Christus. Dieser Versuch Teilhard de Chardins, der in vielfältigen Variationen bis in die Gegenwart herein immer wieder aufgenommen worden ist,[23] hat wie die anderen Paradigmen seine spezifischen Grenzen und Probleme.[24] Es dürfte aber außer Zweifel stehen, daß eine fast ausschließlich anthropozentrisch, individualistisch, subjektivistisch und spiritualistisch ausgerichtete Erbsündentheologie die Grunderfahrungen der biblisch bezeugten Glaubensgeschichte nicht zu rezipieren vermag, abgesehen davon, daß die Einheit Gottes, die Einheit der Schöpfungswirklichkeit und die Einheit des Bösen eine Entkosmisierung der Erbsündenlehre verbieten.

---

21 Vgl. R.J. Pendergast, The Shattered Mirror: Sin in the Cosmos, in: *Sciences et Esprit* 22 (1970), S. 203-239; L. Oeing-Hanhoff, Die Philosophie und das Phänomen des Bösen, in: K. Forster (Hrsg.), Realität und Wirksamkeit des Bösen. Würzburg 1965, S. 37-68; Ders., Negativität und Böses in philosophischer Sicht, in: L. Oeing-Hanhoff/W. Kasper, Negativität und Böses, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 9. Freiburg/Basel/Wien 1981, S. 150-175; A. Platinga, The Nature of Necessity. London 1974, S. 191ff.

22 Vgl. dazu die Übersichten bei K. Schmitz-Moormann, Die Erbsünde. Überholte Vorstellung und bleibender Glaube. Olten/Freiburg 1969; M. Sievernich, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart. Frankfurt/Main ^{2}1983, S. 143-184.

23 Vgl. als Beispiele: Z. Alszeghy/M. Flick, Die Erbsünde in evolutiver Sicht, in: *Theologie der Gegenwart in Auswahl* 9 (1966), S. 151-159; K. Rahner, Erbsünde und Evolution, in: *Concilium* (D) 3 (1967), S. 459-465; K. Rahner, Evolution – Freiheit – Erbsünde, in: *Zeitwende* 56 (1985), S. 17-30; in anderer Richtung ist der gleiche Grundansatz in der amerikanischen Prozeßtheologie entwickelt worden: vgl. etwa J.B. Cobb jr./D.R. Griffin, Prozeß-Theologie. Eine einführende Darstellung. Göttingen 1979, bes. S. 67-74, 117-123 (Philadelphia 1976); D.R. Griffin, God, Power and Evil: A Process Theodicy. Philadelphia 1976; N. Pittenger, Cosmic Love and Human Wrong. New York 1978; B.L. Whitney, Evil and the Process God. New York/Toronto 1985. Eine systematische Reflexion der Erbsündenlehre in einem ausdrücklichen Dialog mit der kosmischen Religiosität Asiens und Afrikas liegt meines Wissens noch nicht vor.

24 Vgl. die fundamentale Kritik von F. Schupp, Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung. Düsseldorf 1990, S. 501-587.

AUSBLICK

So sehr der Grundgehalt der Erbsündenlehre in der heutigen Theologie in einem breiten Ausmaß wiederentdeckt worden ist, so wenig kann man von einem einheitlichen theologischen Auslegungsmodell sprechen. Die Vielzahl der Verstehensbemühungen und Anläufe scheint eher von einer ungeklärten methodologischen Situation zu zeugen. Vor allem scheint es schwierig, die verschiedenen Aspekte, Modelle und Ansätze miteinander zu versöhnen oder gar ineinander zu integrieren. Entweder setzt man mehr theologisch an, dann scheint die anthropologische und kosmologische Vermittlung Schwierigkeiten zu bereiten, oder die Schwierigkeiten ergeben sich umgekehrt. Entweder setzt man mehr anthropologisch an, dann droht eine Entkosmisisierung des Menschen und seiner Sünde, oder man setzt kosmologisch an, dann droht die Besonderheit des Menschen unterzugehen. Entweder setzt man mehr schöpfungstheologisch an, dann scheint der Ernst der Sünde und die Größe der Erlösung aus dem Blick zu geraten. Oder man setzt hamartiologisch und soteriologisch an, dann droht die Einheit der Welt und der Geschichte zu verschwinden. Entweder man läßt sich durch Augustinus leiten, dann bleiben anscheinend Irenäus und die griechischen Väter auf der Strecke. Oder man geht von diesen aus; dann läßt sich der augustinische Strang der Überlieferung nur noch schwer integrieren.

Eine Lösung dieser Fragen der Erbsündentheologie ist ohne eine erneute theologischen Grundlagen- und Methodenreflexion offensichtlich nicht mehr möglich. Vermutlich sind es ganz bestimmte methodologische Voraussetzungen, die diese Alternativen produzieren. Wahrscheinlich bedarf es in erster Linie einer befriedigenderen Logik bzw. Semiotik theologischer Aussagen als Voraussetzung einer komplexeren theologischen Hermeneutik. Man wird auf jeden Fall deutlicher als bisher zu unterscheiden haben zwischen den verschiedenen Niveaus: den religiösen Erfahrungen selbst, ihren symbolischen und praktischen Ausdrücken und ihren begrifflichen und theoretischen Verarbeitungen. Die dogmatische Aussage im Sinne der abendländischen Theologie ist eine eigentümliche Mischform und deshalb in mancherlei Hinsicht mißverstehbar. Man wird auch deutlicher zu unterscheiden haben zwischen den verschiedenen Funktionen religiöser Äußerungen. Und man wird vor allem auch deutlicher die geschichtstheoretischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen bedenken müssen. Geht man z.B. davon aus, daß es im Laufe der abendländischen Entwicklung bestimmte grundlegende Differenzierungen gegeben hat, hinter die man nicht mehr zurückfallen darf, wie etwa die Differenzierungen von Freiheit und Unfreiheit, Schuld und Unschuld, Heil und Unheil, Schicksal und Freiheit, Mißgeschick und Schuld usw., dann kann m.E. die begriffliche Verbindung von universaler Schuldverbundenheit und menschlicher Freiheit im Erbsündenbegriff eigentlich nur noch semiotisch transparent ge-

macht werden.[25] Geht man dagegen (was ebenfalls möglich wäre) von einer komplementären Vielfalt von Erkenntnismöglichkeiten und in diesem Rahmen von einer spezifischen Rationalität und Notwendigkeit des mythischen Denkens aus,[26] dann behalten auch die »mythischen« Bestandteile der Erbsündenlehre eine theoretische Geltung. So oder so, ohne gründlich erneuerte theologische Methodologie wird es auch keine theoretisch befriedigende Erbsündentheologie geben.

25 Einen solchen (bisweilen offensichtlich als Auflösung des Gegenstandes des Erbsündendogmas mißverstandenen) Versuch habe ich selbst vorgelegt: S. Wiedenhofer, »Erbsünde« – eine universale Erbschuld? Zum theologischen Sinn des Erbsündendogmas, in: *Theologische Quartalschrift* 162 (1982), S. 30-44.

26 Vgl. K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos. München 1985.

Die Philosophen und die Erbsünde

Von Peter Henrici SJ

Am 7. Juni 1793 schreibt Goethe an Herder, nun habe »auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen«.[1] Goethes Unwille bezieht sich auf Kants eben veröffentlichte Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* – einen unerwarteten Nachtrag zu den drei *Kritiken*. Nicht minder erstaunt hatte sich Schiller schon beim Lesen der Druckbogen geäußert; er tröstete sich damit, daß Kant mit den christlichen Dogmen so frei umgehe, wie die griechischen Philosophen und Dichter mit ihrer Mythologie.[2]

Beide Dichter täuschen sich wohl über Kants Absicht. Es kommt ihm nicht darauf an, die christliche Tradition ins philosophische Denken hinüberzuretten; vielmehr hilft ihm das Dogma, mit einer philosophischen Schwierigkeit fertig zu werden, wie sie sich notwendig aus seinem eigenen Ansatz und aus dem Denken der letzten 150 Jahre ergab. Nur so konnte Kants Religionsschrift zu einem Scharnier werden, an das sich die Hauptlinie des nachkantischen Denkens anschloß. Wenn wir im folgenden kurz versuchen, die auf Kants Erbsündenlehre zulaufenden und von ihr ausgehenden Entwicklungslinien nachzuzeichnen, soll damit Kant nicht zum Kirchenlehrer erhoben werden. Die christliche Rechtgläubigkeit des kantschen »radikal Bösen« bleibe eingeklammert. Deutlich werden soll nur die philosophische (und damit anthropologische) Relevanz der Erbsündenlehre.

Von Pascal bis Rousseau

Ernst Cassirer identifizierte in seiner *Philosophie der Aufklärung* den Gedanken der Erbsünde als den »gemeinsamen Gegner, in dessen Bekämpfung sich die verschiedenen Grundrichtungen der Aufklärungsphilosophie vereinen«.[3] Bekämpft wurde dieser Gedanke jedoch nur, weil er zugleich massiv gegenwärtig war. Schon im 16. Jahrhundert hatte die Erbsündenlehre die Wasser-

1 *Goethes Briefe* IV, hrsg. v. P. Stein. Berlin 1903, S. 23.

2 Vgl. *Schillers Briefe* III, hrsg. v. F. Jonas. Berlin 1893, S. 289.

3 E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1932, S. 188.

scheide zwischen Humanisten und Reformatoren gebildet. Hundert Jahre später machte sie Pascal zum Angelpunkt seiner Apologie des Christentums. Von Augustin wie von der modernen Wissenschaft herkommend, zeigte er auf, daß das Phänomen Mensch, so wie es uns in der Erfahrung gegeben ist, nur durch die Hypothese der Erbsünde zureichend erklärt wird. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern unternimmt Pascal nicht den Versuch, die Erbsündenlehre selbst menschlich verständlich und dadurch auch für Humanisten annehmbar zu machen. Er unterstreicht vielmehr ihren Geheimnischarakter und die Widerstände, die die Vernunft der Annahme dieser Lehre entgegensetzt.[4] Doch gerade so dient sie zur Erhellung des Unbegreiflichen im menschlichen Erscheinungsbild. »Die menschliche Natur wird erst begreiflich durch die Unbegreiflichkeit, die wir auf ihrem Grunde entdecken«: so kann Cassirer den pascalschen Gedankengang zusammenfassen.[5]

Die Dialektik, die Pascal für diesen Aufweis einsetzt, ist sehr subtil, und sie läßt sich infolge des fragmentarischen Charakters der *Pensées* nur annäherungsweise nachzeichnen. Jedenfalls begnügt sie sich nicht mit einer bloßen Auflistung der Anzeichen des menschlichen Elends und der »trügerischen Mächte« (wie Sinne, Einbildung, Gewohnheit usf.); sie macht vielmehr in immer neuem »Umschlagen vom Für zum Wider« den latenten Gegensatz sichtbar, den jede menschliche Situation und Haltung in sich birgt, so daß im Elend jeweils die Größe und in der Größe das Elend des Menschen aufscheint. Dieser unauflösliche Doppelcharakter des empirischen Menschen erklärt sich nur aus der einer Doppelheit seines Ursprungs – der ursprünglichen Gefallenheit einer ursprünglich guten Natur. »Die Größe des Menschen ist so sichtbar, daß sie sich sogar aus dem Elend erweisen läßt. Denn was bei den Tieren in der Natur liegt, das nennen wir beim Menschen sein Elend. Dadurch erkennen wir, daß seine Natur, die heute derjenigen der Tiere gleich ist, von einer besseren Natur abgesunken ist, die ihm ehedem eigen war. Denn wer wäre darüber unglücklich, nicht König zu sein, es sei denn ein entthronter König?«[6]

Dazu sind noch zwei präzisierende Anmerkungen zu machen. Pascal entdeckt die Gefallenheit nicht von einer Phänomenologie des konkreten Menschen aus; vielmehr hilft ihm die aus dem Glauben bekannte Erbsündenlehre, Elend und Größe des Menschen erst richtig zu sehen. »Was mich angeht, so gestehe ich: sobald die christliche Religion den Grundsatz enthüllt, daß die menschliche Natur verderbt und von Gott abgefallen ist, öffnet dies die Augen dafür, überall den guten Sinn dieser Wahrheit zu sehen; denn die Natur, so wie sie ist, weist allenthalben, sowohl im Menschen wie außerhalb des Menschen,

4 B. Pascal, *Pensées* Nr. 434 (Chevalier Nr. 438), in: *Schriften zur Religion*, übertr. v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1982, S. 217f.

5 E. Cassirer, a.a.O., S. 191.

6 B. Pascal, *Pensées* Nr. 409 (Chevalier Nr. 268), in: a.a.O., S. 161.

auf einen verlorenen Gott hin und auf eine verderbte Natur.«[7] Umgekehrt dient die Erklärungsmacht der Erbsündenlehre auch nicht einfach dazu, die christliche Religion als die einzig wahre zu erweisen – in dem Sinne, daß sie als einzige das Rätsel Mensch zu lösen vermöchte. Pascal geht es vielmehr um eine praktische Haltung: aufgrund seiner Einsicht in seine (von der Erbsündenlehre erhellte) Zweiheit von Größe und Elend soll der Mensch dazu geführt werden, den vom Christentum verheißenen Erlöser zu erwarten, der als einziger die gefallene Natur wieder aufzurichten vermag. Pascals bei der Erbsündenlehre ansetzende Apologetik führt geradewegs zum Erlösergott, nicht zu einem deistischen obersten Weltprinzip.

Gegen das Christentum als Erlösungsreligion wenden sich die Angriffe der Aufklärer in erster Linie, und damit bloß indirekt gegen die Erbsündenlehre. Der Aufklärer glaubt an die Macht der Vernunft, den Menschen zu vervollkommnen, und deshalb kann er es nicht zulassen, daß es eine von außen, von Gott herkommende Erlösung des Menschen geben soll, ja daß der Mensch überhaupt erlösungsbedürftig und nicht bloß besserungsfähig sei. Hier liegt der eigentliche Grund für die deistische Eliminierung der Heilsgeschichte oder für ihre moralpädagogische Umdeutung (wie bei Lessing). Voltaire hat in seiner gewohnten Oberflächlichkeit den Beweis für die Verbesserungsfähigkeit des Menschen im zivilisatorischen Fortschritt gesehen (etwa im Gedicht *Le mondain* und im *Siècle de Louis XIV*); ebenso oberflächlich tut er Pascals Anthropologie mit dem Hinweis ab, die Menschennatur sei nun einmal, wie sie sein müsse, nicht zu glücklich und nicht zu elend, und das kleine alltägliche Glück sei für sie immer noch möglich.[8] Und doch müssen die *Pensées* Pascals Voltaire tiefer getroffen haben, als er selbst zugeben wollte; sonst wäre er nicht über fünfzig Jahre hin immer wieder darauf zurückgekommen.[9]

Das mag daran liegen, daß sich, wie Cassirer gezeigt hat[10], die Ablehnung der Erbsünde mit dem Theodizeeproblem verknüpft, mit dem Voltaire zeitlebens gerungen hat. Wenn sich das Böse nicht auf eine Ursünde zurückführen läßt, dann muß seine Zulassung Gott selbst angelastet werden. Leibniz, der diesem Problem allererst den Namen gegeben hat, hatte es in wiederholten Ansätzen stets auf traditionelle theologische Weise im Sinne der »felix culpa« gelöst: Gott konnte und mußte sogar den Sündenfall zulassen, weil nur so die Erlösung durch Christus möglich wurde und damit die bestmögliche aller Wel-

---

7 Ebd., Nr. 441 (Chevalier Nr. 421), in: ebd., S. 211f.

8 Voltaire, *Lettres philosophiques* XXV. Lettre: *Sur les Pensées de M. Pascal*, 3, in: Ders., *Mélanges* (La Pléiade 152). Paris 1961, S. 106f.

9 Der Anti-Pascal in Voltaires erstem philosophischen Werk, den *Lettres philosophiques* von 1734, wurde 1739, 1742, 1748, 1752 und 1756 überarbeitet und ergänzt, und 1778 veröffentlichte Voltaire als sein letztes philosophisches Werk 128 neue *Remarques* über Pascal.

10 E. Cassirer, a.a.O., S. 194ff.

ten. Voltaires Optimismus dagegen war vom gläubigen Tiefsinn des leibnizschen so weit entfernt, daß ihn die empirische Evidenz spätestens seit dem Erdbeben von Lissabon (1755) zum Pessimismus bekehren mußte. Es blieb der heiter-resignierte Pessimismus des kleinen Glücks und eines Gottes, der so erhaben ist, daß er sich um die Geschicke der Welt nicht kümmert: »Wenn seine Hoheit ein Schiff nach Aegypten entsendet, kümmert es ihn dann, ob es den Mäusen im Schiffsbauch gut oder schlecht geht?«[11]

Der Mangel an Menschlichkeit dieses erlösungsfreien Humanismus war allzu deutlich, und so konnte eine Reaktion dagegen nicht ausbleiben. Sie stand bereits gedruckt, als Voltaire die soeben zitierten Zeilen schrieb, und ihr Autor war Jean Jaques Rousseau. Viele Züge seiner beiden *Discours*, die sich gegen den naiven Fortschrittsoptimismus wandten[12], scheinen von Pascal inspiriert. Auch Rousseau sieht den Menschen in radikaler Verderbnis der Sitten und in innerer Verzweiflung, und zwar auch hier infolge eines Sündenfalls. Doch ist dieser nicht mehr vor- oder urgeschichtlich, sondern innerhalb der Geschichte anzusiedeln, und er besteht nicht im Ungehorsam eines Einzelnen gegen Gott, sondern in einem durch die Einführung des Privateigentums gestörten sozialen Verhalten. Dank dieser Umdeutung des Sündenfalls kann Rousseau einerseits die ursprünglich gute, besserungsfähige Menschennatur auch im gefallenen Menschen sich durchhalten lassen, wodurch andererseits eine Selbsterlösung des Menschen durch rechte Erziehung und durch den Sozialvertrag möglich wird. Die Theodizeefrage wird gegenstandslos, weil der Mensch selbst für Heil und Unheil verantwortlich ist.

So gelingt Rousseau eine Synthese zwischen Aufklärungsdenken und Erbsündenlehre, allerdings um den Preis einer Verlagerung ins Innergeschichtliche, unter Ausschaltung jeglicher Transzendenz. Der Sündenfall hat keinen Geheimnischarakter mehr und keine religiöse Dimension; er ist nichts als eine Tat der geschichtlichen Menschen, genauer gesagt, eine bestimmte Richtung und Grundhaltung in ihrem Tun. So kann und muß das Böse auch vom Menschen selbst überwunden und ausgemerzt werden, nicht durch Reue und Umkehr, sondern durch eine bessere gesellschaftliche Organisation. Die Heilsgeschichte fällt bei Rousseau mit der Geschichte schlechthin zusammen. Kant wird Rousseaus Lehre vom Sündenfall zugleich weiterführen und vertiefen, und gerade so das Denken des 19. Jahrhunderts maßgeblich prägen.

---

11 Voltaire, *Candide, ou l'optimisme* (1759), Kapitel 30: *Conclusion*, in: Ders.: *Romans et contes* (La Pléiade 3). Paris 1958, S. 236.

12 J.J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1750); *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755).

Kants Lehre vom radikal Bösen

Daß Kant ein Bewunderer Rousseaus war, ist bekannt; weniger bekannt dürfte sein, daß er zeitlebens mit dem Problem der göttlichen Vorsehung und mit dem Theodizeeproblem gerungen hat. Seine Religionsschrift ist in diesem Rahmen zu sehen. Sie ist nicht als Versuch zu verstehen, Kants Philosophie nachträglich mit dem Christentum in Einklang zu bringen; Kant zeigt überhaupt an einer Aussöhnung mit dem kirchlichen Christentum wenig Interesse, und er hat soeben mit der Schrift *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791) dem Theodizeeproblem offiziell den Abschied gegeben, indem er es als teils falsch formuliert, teils unlösbar erklärt. Seine Religionsschrift will vielmehr auf zwei Fragen antworten, die in seiner praktischen Philosophie offen geblieben waren. Mit seiner Antwort führt Kant die rousseausche Problematik über sich hinaus und eröffnet eine neue Sicht der Providenz.

Das erste, was dem Leser der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* auffällt, ist die scheinbare Unstimmigkeit zwischen Kants Definition der Religion und dem in der Schrift tatsächlich Abgehandelten. Kant definiert die Religion als »Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttliche Gebote«[13], und man würde demzufolge in seiner Religionsschrift einen einfachen Motivationszuschuß zum kategorischen Imperativ erwarten – förderlich, aber nicht unentbehrlich. Kant setzt dagegen, in augustinisch-lutheranischer Tradition, mit einer Erörterung der Verderbnis der menschlichen Natur ein, dem »radikal Bösen«, worauf seine weiteren Überlegungen notgedrungen in eine Erlösungslehre münden. Diese bewegt sich zwar durchwegs in ethischen und nicht in ontologischen Kategorien; doch vertieft sie Kants ethische Weltanschauung in unvorhersehbarer Weise und führt weit über Rousseau hinaus.

Die Frage, die Kant sich stellt, ist eine doppelte: Wie ist das Böse möglich, und wie kann trotz des Bösen das Gute verwirklicht werden? Mit diesen Fragen tut Kant den notwendigen Schritt zur Konkretisierung seiner praktischen Philosophie. Bisher hatte er nur aufgezeigt, wie ein guter Wille grundsätzlich denkbar ist; jetzt wird gefragt, wie das konkrete menschliche Wollen in dieser konkreten Welt tatsächlich gut sein kann. Die Antwort lautet, daß es nur gut ist als Überwindung des Bösen, das dem Menschen unvermeidbar innewohnt. Den Begriff der Bosheit hätte Kant analytisch aus dem Begriff der menschlichen Freiheit ableiten können; denn der Mensch ist in seiner Wahl des Guten nur dann frei, wenn er grundsätzlich auch das Böse wählen könnte. Doch Kant geht es hier nicht um begriffliche Ableitungen; er findet das Böse vielmehr als eine Erfahrungstatsache vor. Im Gegensatz zu Rousseau weiß Kant aus seinen

13 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (²1794), IV,1: *Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt*, in: Ders., *Werke* (Akademie-Ausgabe VII), S. 153.

ethnologischen Studien, daß der Mensch auch im sogenannten Naturzustand böse ist, was sich vor allem in unbegründeten Grausamkeiten zeigt. Eigentlicher Ort der Bosheit ist jedoch nicht das äußere Tun, sondern die innere Gesinnung des Menschen. In pascalscher Manier deckt Kant die »Gebrechlichkeit der menschlichen Natur«, die »Unlauterkeit« und die »Verderbtheit des menschlichen Herzens« auf[14], die selbst äußerlich gute Taten innerlich böse machen.

Als nächstes fragt er sich, seiner früheren Methode treu bleibend, unter welchen *Bedingungen* diese empirischen Tatsachen möglich, d.h. denkbar sind. Da es sich um das moralisch Böse handelt, muß der Grund dafür im freien Willen und näherhin in der Ausrichtung dieses Willens (Kant sagt: in seinen »Maximen«) gesucht werden. Hier entdeckt Kant nun einen »allgemein zum Menschen gehörigen« d.h. »natürlichen« *Hang*, dem »Sinnenantrieb« (d.h. letztlich der Selbstliebe) mehr Gewicht zu geben als der Achtung vor dem Vernunftgesetz. »Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl *Bosheit*, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als Gesinnung ..., das Böse *als Böses* zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen (denn die ist teuflisch); sondern vielmehr *Verkehrtheit* des Herzens, welches nun, der Folge wegen, auch ein *böses Herz* heißt, zu nennen.«[15]

Kants »radikal Böses« entspricht somit, in theologischer Terminologie, der *Konkupiszenz* oder Begierlichkeit, die als ein gestörtes Verhältnis zwischen Sinnenhaftem und Geistigem im Menschen zu verstehen ist.[16] Doch setzt Kant die Konkupiszenz nicht an die Stelle der Erbsünde; vielmehr muß sie als moralisch Böses ihren Ursprung in einer *Sünde* haben, die sich – entsprechend Kants Verständnis der noumenalen Freiheit – zeitlos an die Stelle der Unschuld setzte und den Hang zum Bösen mit sich brachte. Das Warum dieser freiwilligen Unordung, »d.i. dieses Hanges zum Bösen bleibt uns unerforschlich, weil er uns selbst zugerechnet werden muß«.[17] Die biblische Erzählung vom Sündenfall ist jedoch eine adäquate erzählerische Darstellung dieses zeitlosen Ursache-Folge-Verhältnisses. Daß diese Erzählung auch vom Verführer spricht, weist einerseits auf die Unbegreiflichkeit des Vorgangs hin, andererseits darauf, daß »der Mensch ... nur *durch Verführung* ins Böse gefallen, also *nicht von Grund aus* (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern ... noch einer Besserung fähig« ist, so daß »doch immer noch ... Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übriggelassen wird«.[18]

---

14 I. Kant, ebd., I,2: *Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur*, in: ebd., S. 29-30.

15 I. Kant, ebd., I,3: *Der Mensch ist von Natur böse*, in: ebd., S. 37.

16 Vgl. K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, in: Ders., Schriften zur Theologie I. Einsiedeln 1954, S. 377-414.

17 I. Kant, a.a.O., I,4: *Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur*, in: a.a.O., S.43.

18 I. Kant, ebd., S. 44.

Hauptaufgabe der Religionsschrift ist es demnach, die Bedingungen darzulegen, unter denen eine Umkehr vom Bösen zum Guten konkret denkbar ist. So interessant diese Ausführungen sind (etwa in der Forderung nach dem Idealbild des Gottmenschen und nach einer sowohl unsichtbaren wie sichtbaren Kirche), können wir sie hier nicht im einzelnen nachzeichnen; es genüge der Hinweis, daß hier die Religion endgültig in den Dienst der Moral genommen wird – entsprechend Kants eingangs erwähnter Definition. Ein Vergleich mit Rousseau kann nochmals Kants Eigenes ins Licht stellen: Der Mensch ist zwar besserungsfähig aufgrund der verbliebenen »ersten Anlage zum Guten«; *aber* die wirkliche Bekehrung ist nur durch göttliche Mithilfe möglich. Die Besserung wie die Verderbnis geschehen zwar im geschichtlichen Heute; *aber* als Akte des freien Willens sind sie grundsätzlich in der Zeitlosigkeit des Noumenalen anzusiedeln. Dennoch spielt sich die Besserung (wie die Verderbnis) auch auf der Erfahrungsebene ab, namentlich in der Sphäre des menschlichen Zusammenlebens; *aber* die Besserung der Gesellschaft wird bei Kant nicht wie bei Rousseau durch Erziehung und Gesellschaftsvertrag herbeigeführt; sie ergibt sich vielmehr mit gleichsam naturhafter Notwendigkeit aus dem Bösen selbst.

Hier verknüpft sich Kants Religionslehre mit seiner Geschichtsphilosophie, die er schon neun Jahre zuvor in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) entworfen hatte. Kurz nach der Religionsschrift wird er sie mit zwei Aufsätzen *Zum ewigen Frieden* (1795) und *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht in beständigem Fortschreiten zum Bessern sei* (1798) bekräftigen. Die in diesen Schriften entwickelte Sicht der Geschichte ist eigenartig vorsehungsgläubig, ja sie scheint den Grundgedanken der leibnizschen Theodizee erneuern zu wollen: Der menschliche Hang zum Bösen, der sich gesellschaftlich in fortwährenden und immer zerstörerischeren Kriegen auswirkt, wird die Staaten schließlich zur Einführung einer vernunftgegründeten Friedensordnung in einem Staatenbund führen. Kants Vertrauen in diese vorsorgliche »Natur«, die das Gute aus dem Bösen erwachsen läßt, gründet jedoch nicht in einem religiösen Glauben; es stützt sich vielmehr auf die moralische *Pflicht*, den »Sieg des guten Prinzips über das Böse«[19] zu *erhoffen*, und im Licht dieser Hoffnung sind dann im tatsächlichen Geschichtsverlauf Anzeichen ihrer Erfüllung zu erkennen.

Gerade da, wo Religionsphilosophie und Geschichtsphilosophie zusammentreffen, zeigt sich die Säkularisierungstendenz in Kants Denken am deutlichsten. Er hat zwar Rousseaus optimistischen Pessimismus auf eine tiefere Begründung des Bösen wie des Guten hin hinterfragt; doch wird als letzte Instanz nicht ein persönlicher Gott, sondern eine moralische Weltordnung eingesetzt – wie Fichte Kant sachlich wohl richtig interpretiert hat. Jedenfalls ist

19 Titel des III. Stückes der Religionsschrift.

damit der Weg geöffnet zu einer Betrachtung der Geschichte als einem immanent notwendigen, dialektischen, und eben dadurch providentiellen *Prozeß*. Hegel wird diesen Weg beschreiten; Schelling wird ihn nochmals hinterfragen, indem er die Möglichkeit und die Notwendigkeit des Bösen in der Natur Gottes selbst sucht.

Von Hegel zu Ricoeur

Das erste Werk Kants, das Hegel unmittelbar nach Abschluß seines Theologiestudiums eingehend studiert, ist die Religionsschrift. Ihn fasziniert darin offenbar vor allem die Idee der unsichtbaren Kirche, die zum »Vereinigungspunkt« mit seinen Freunden Hölderlin und Schelling werden soll.[20] Mit der Lehre vom »radikal Bösen« kann er zunächst nicht viel anfangen; sie wird für ihn erst – indirekt – wichtig, als sich ihm das Problem des geschichtlichen Zerfalls des Idealstaats, der griechischen Polis, stellt. Hier mag ihm Kants Modell des Guten, das aus dem Bösen selbst notwendig hervorgeht, bei der Umdeutung der Geschichte in Dialektik geholfen haben. Jedenfalls zitiert Hegel im Schlußabschnitt seiner ersten veröffentlichten Schrift, *Glauben und Wissen* (1802), an exponierter Stelle ein Wort Pascals über die Erbsünde.[21] Es soll das dialektische Gesetz erläutern, daß *Gott sterben muß*, weil er nur so »zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit [seiner] Gestalt auferstehen kann und muß«.[22]

Hegel verknüpft so seine zentrale und grundlegende Dialektik von Tod und Auferstehung Gottes mit der Erbsündenlehre. Das aber heißt, daß Hegel die Sünde als notwendige dialektische Negation versteht, die erst das Positive in der Menschengeschichte begründet. Diese Sicht bestätigen die anderen Stellen, an denen Hegel vom Sündenfall spricht: Er ist ein notwendiges Geschehen, durch das der Mensch allererst zum Menschen wird[23]; er spricht in mythologisch religiöser Vorstellung die Notwendigkeit des Bösen aus.[24] Diese Notwendigkeit bedeutet jedoch gerade nicht, daß es beim Bösen bleiben soll; vielmehr ist sie die dialektische Voraussetzung für seine Aufhebung. Was bei Kant noch eine mutmaßende Deutung der Geschichte war, wird bei Hegel zu

20 Vgl. Hegel an Schelling, Ende Januar 1795, in: *Briefe von und an Hegel* I, hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1952, S. 18.

21 »La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme« (*Pensées* Nr. 441).

22 G.W.F. Hegel, *Werke* I (1832), S. 157.

23 So in der *Phänomenologie des Geistes* (1807), E; *Die Religion*, C; *Die offenbare Religion* (in: *Werke* II [1832], S. 580), und in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), § 18, Zusatz (in: *Werke* VIII [1833], S. 54).

24 Vgl. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 139, Zusatz (ebd., S. 184-188).

ihrem ehernen Gesetz: die Geschichte erwächst aus der notwendigen dialektischen Verknüpfung von »Sünde« und »Erlösung«.

Dieses gleiche Schema findet sich, etwas gelockert, beim einflußreichsten Hegelianer, Karl Marx. Auch sein historischer Materialismus muß wohl als eine travestierte Erbsünden- und Erlösungslehre gelesen werden. Nach Marx werden deterministische Geschichtsdeutungen unattraktiv; doch flackert im *New Age* nochmals etwas vom hegelschen Geist auf.

Radikaler noch als Hegel denkt Schelling Kants Erbsündenlehre zu Ende. Er hatte schon seine theologische Magisterarbeit einer philosophischen Auslegung der Sündenfallerzählung gewidmet.[25] In seinen *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) vertieft er dann die kantische Frage nach der Möglichkeit des Bösen, indem er den letzten Ermöglichungsgrund für die menschliche Wahlfreiheit, und damit für das Böse, in Gott selbst suchen zu müssen glaubt. Die Möglichkeit des Bösen ist für ihn nicht so sehr eine *Folge* der menschlichen Natur als sie diese Natur allererst *konstituiert*: nur dadurch, daß sich sein Einzelwille dem Universalwillen entgegensetzen, d.h. böse sein kann, unterscheidet sich der Mensch von Gott. Noch grundlegender als bei Hegel ist bei Schelling der vorzeitliche Sündenfall die eigentliche Menschwerdung des Menschen. Wenn jedoch das Böse für das Menschsein derart konstitutiv ist, dann muß auch die Erlösung radikal ontologisch, d.h. als eine neuerliche Gottwerdung des Menschen und damit letztlich als ein innergöttlicher Prozeß der Gottwerdung Gottes selbst verstanden werden.

Es ist begreiflich, daß diese Gedankengänge, die geradewegs in die Theosophie hineinführen (so wie sie schon in Anlehnung an Jakob Böhmes Theosophie ausgearbeitet wurden), historisch wenig Echo gefunden haben. Es gibt in ihnen zuviel Spekulation, zu wenig Bezug auf konkrete Erfahrung.

Einflußreicher als Schelling ist deshalb Kierkegaard, in dessen Denken die Erbsündenlehre ebenfalls einen beherrschenden Platz einnimmt. Er hat ihr zwei seiner Bücher gewidmet, und in zwei andern spielt die Erbsünde eine unverzichtbare Rolle. Die christliche Erbsündenlehre dient Kierkegaard dazu, das Wesen des Christentums dialektisch zu verdeutlichen. Johannes Climacus, der hegelianisch geschulte, dialektische Philosoph unter den Pseudonymen Kierkegaards, erschließt die Erbsündenlehre dialektisch aus der Christologie, indem er mit ihrer Hilfe Christus als Erlöser gegen den bloßen Lehrer Sokrates absetzt. Nur wenn der Mensch ursprünglich in der Unwahrheit lebt, ist das Lehren der Wahrheit mehr als eine bloße Wiedererinnerung. In der Unwahrheit aber kann der Mensch nicht von Natur aus sein (denn dann wäre das seine Wahrheit); er muß sich selbst durch eine ursprüngliche Sünde in diesen Stand gebracht haben.

---

25 F.W.J. Schelling, *Antiquissimi de prima malorum humanorum originis philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum* (1792), in: *Werke* I. Stuttgart 1976, S. 59-100.

Dieser dialektischen Rekonstruktion des Christentums aus unbeteiligt philosophischer Sicht stellt Kierkegaard in den zwei andern Schriften eine Meditation über die Möglichkeit der Erbsünde aus christlicher Sicht entgegen. *Der Begriff der Angst. Eine schlecht und recht psychologisch-hinweisende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis* (1844) vertieft die kantische Frage nach der Denkbarkeit des Sündenfalls, den jeder Mensch in der Nachfolge Adams für sich vollzieht. »Adam«, erklärt Kierkegaard, »ist zugleich er selbst und das Geschlecht«.[27] Die Möglichkeit der Sünde im Stand der Unschuld (und Unwissenheit) ist mit der *Angst* gegeben, dem Erahnen des (eigenen) Nichts. Sie wird sich nach der Sünde noch verstärken; denn nun ist das Nichts wirkliche Möglichkeit geworden.

Schließlich verknüpft Anti-Climacus, der eminent christliche Denker, in *Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung* (1899) die Unausweichlichkeit der Sünde mit der Konstitution des Menschen selbst. Als Verhältnis zwischen Seele und Leib, das sich geistig-bewußt zu sich selbst verhält, ist der Mensch notwendig der Verzweiflung ausgesetzt. Er muß ebenso verzweifeln, wenn er sich selbst will, wie wenn er sich selbst nicht will; die Verzweiflung jedoch ist Sünde, namentlich wenn der Mensch über seine Sünde oder an der Vergebung seiner Sünde verzweifelt. Der einzige Heilsweg besteht sonach in einem die Verzweiflung überwindenden Glauben an den Erlöser. So benützt auch Anti-Climacus die philosophische Analyse der Erbsünde dazu, das Wesen des christlichen Glaubens (der nun als innerlich vollzogener Glaubens-Sprung verstanden wird) deutlicher herauszuarbeiten. Der psychologische Reichtum und die dialektische Strenge dieser originellen Erbsündenlehre sind von der Theologie und von der Anthropologie bisher noch keineswegs aufgearbeitet worden.

Zur anthropologischen Aufarbeitung hat in unseren Tagen allerdings Paul Ricoeur einen wichtigen Beitrag geleistet. In seiner *Philosophie des Willens* unterstreicht er die Endlichkeit des menschlichen Wollens und widmet demzufolge der Sündhaftigkeit zwei eigene Bände. Da die Sünde nicht a priori abgeleitet werden kann, sondern als bloße, aber unausweichliche Tatsache verständlich gemacht werden muß, gibt Ricoeur, von Kant angeregt, zunächst eine transzendentale Analyse des menschlichen Sündigenkönnens (*L'homme faillible*, 1960), um dann in hermeneutischer Auslegung der Sündenfallmythen (unter denen der adamitische der grundlegende ist, da er die Elemente der andern in sich birgt) das Wesen des Bösen näher zu umschreiben (*Symbolique du mal*, 1960). Auch da sind Anregungen gegeben, die vom theologischen Denken mit Nutzen weitergeführt werden könnten.

* * *

26 S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, 1. Kap. München 1976, S. 471.

Unser kurzer Überblick konnte wenigstens zweierlei zeigen: die Konstanz des Erbsündenthemas in der neueren und neuesten Philosophie und seine Verflochtenheit mit andern philosophischen Grundthemen. Nicht daß diese philosophischen Erörterungen eine theologisch adäquate Nachzeichnung oder gar Erhellung der kirchlichen Erbsündenlehre böten. Darum geht es ihnen auch gar nicht. Es ging vielmehr darum, den Anstoß (im doppelten Sinne des Skandals und der Anregung), den das Dogma der Erbsünde dem Denken bietet, aufzunehmen und ihn für ein tiefes philosophisches Verständnis des Menschen und der Geschichte fruchtbar zu machen. Mit manchen der vorgeführten Gedanken wird man nicht nur theologisch, sondern auch philosophisch nicht einverstanden sein. Und doch ist die Anregung, die von ihnen ausgeht, so reich, ja so unverzichtbar, daß der Philosoph an die Theologen nur die Bitte richten kann, sie mögen die Erbsündenlehre nicht vorschnell wegrationalisieren; der Verlust für unser Menschen- und Geschichtsverständnis wäre unabsehbar. Denn nur in der ganzen Härte seines Geheimnischarakters kann dieses Dogma der Theologie wie der Philosophie »zu denken geben«.

Aussagen über das, was »Im Anfang« geschah

Von der Möglichkeit, sie zu verstehen und auszulegen

Von Richard Schaeffler

Aussagen über das, was »Im Anfang« geschah, sind in vielfältigen Formen überliefert: als heilige Erzählungen der Völker, als Zeugnisse außerordentlicher Erfahrungen religiöser Ausnahme-Gestalten, als philosophische Mythen (die im Neuen Testament gelegentlich »klug ersonnene Fabeln« genannt werden – 2 Petr 1,16), schließlich als Inhalte des freien, geschichtlich ergehenden Offenbarungsworts. Solche Aussagen über die »Ersten Dinge« werden auch »protologische Aussagen« genannt. Sie enthalten nicht eine Prinzipienlehre, die das, was in der Zeit geschieht, auf überzeitliche Grundgesetze zurückführt, sondern *Erzählungen* von Ursprüngen besonderer Art: diese Ursprünge sind nicht empirische Anfänge in der Zeit, sondern Ereignisse, die die Reihe der zeitlichen und daher erfahrbaren Geschehnisse erst entspringen lassen.

Ein Beispiel dafür ist der Mythos von Eros und Psyche: Die göttliche Liebe (Eros) habe sich, so erzählt der Mythos, als Empfängerin ihrer Selbsthingabe ein menschliches Leben (Psyche) erschaffen. Aus ihrer Begegnung, dem »Kuß von Eros und Psyche«, ist der Mensch entstanden. Weil aber die endliche Psyche das Leben des göttlichen Eros nicht fassen und festhalten kann, darum ist ihr Modus vivendi das rastlose Weitergetriebenwerden von einer Lebensgestalt zur nächsten: Lust an der göttlichen Gegenwart, Leid des Ungenügens, Sehnsucht nach immer neuer, vollerer Gestalt der Vereinigung mit dem göttlichen Eros. So gibt die Erzählung von dem, was »Im Anfang« geschah, den Grund der Notwendigkeit an, mit der die Identität des Menschen sich in den Wechsel der Lebenszustände und Lebensalter entfaltet. Die Erzählung beschreibt die apriorische Bedingung aller empirisch erzählbaren Ereignisse der menschlichen Lebensgeschichte; und gerade darum ist ihr Inhalt nicht ein Teil dieser Biographie und nicht innerhalb ihrer datierbar.

Nicht alle protologischen Erzählungen sind Mythen. Aber das Beispiel des Mythos von Eros und Psyche mag lehren: Die Ereignisse, von denen die protologische Erzählung berichtet, konstituieren die Identität von Menschen, Völkern, Institutionen usw. im Wandel ihrer Zustände; die protologische Erzählung macht deutlich, worauf es beruht, daß diese Identität sich in die Mannigfaltigkeit erzählbarer Ereignisse auseinanderlegen kann und muß.

Probleme des Verstehens

Um Aussagen über das, was »Im Anfang« geschah, zu verstehen, muß der Hörer drei Fragen beantworten können: Wovon ist in diesen Aussagen die Rede? Was wird in ihnen gesagt? Und an welchen Kriterien müssen derartige Aussagen sich bewähren, wenn es möglich sein soll, die Alternative von Zustimmung und Ablehnung verantwortlich zu treffen? Man kann die Fragen nach Gegenstandsbezug (*reference*), Bedeutungsgehalt (*meaning*) und Bewährungskriterien protologischer Aussagen die drei »epistemologischen« Fragen nennen, die an solche Aussagen zu richten sind.

Erste Frage: der Gegenstandsbezug protologischer Aussagen

Protologische Erzählungen berichten von »Anfängen«, die nicht, als historische Ereignisse, in der Zeit datierbar sind, d.h. deren zeitlicher Abstand von der Gegenwart nicht in Zeitmaßen angegeben werden kann. Schon aus dieser Beobachtung entstehen drei Fragen: Worauf beruht die Undatierarkeit der Ereignisse, die in solchen Erzählungen beschrieben werden? Wovon ist in solchen Erzählungen die Rede, und was bewahrt sie davor, »gegenstandslos« zu sein? Und schließlich: Woher gewinnt der Hörer die Möglichkeit zu wissen, wovon die Rede ist, wenn von derartigen »Anfängen« gesprochen wird?

Ansätze zu einer Antwort in Thesen

a) Wenn wir angeben wollen, wer eine bestimmte Person ist, was ein Volk, eine Institution usw. charakterisiert, erzählen wir eine Geschichte. Dabei setzen wir voraus, daß die Identität jeder konkreten Wirklichkeit sich ins Nacheinander ihrer Zustände und Beziehungen, Taten und Leiden entfaltet und daß dies mit Notwendigkeit geschieht. Personen, Völker, Institutionen usw. »sind« nur, indem sie ihre Geschichte »haben«.

b) Es gibt Erzählungen, die angeben, worauf die Notwendigkeit beruht, mit der das »Sein« der konkreten Wirklichkeit sich in ihre Geschichte entfaltet, und worauf die Möglichkeit beruht, daß die Identität des Wirklichen der Mannigfaltigkeit der Ereignisse, die zu seiner Geschichte gehören, Kohärenz verleiht. Solche Erzählungen sind nicht Teile derjenigen Geschichte, die von einer Person oder Institution erzählt werden kann, sondern beschreiben deren apriorische Bedingung. Was derartige Erzählungen berichten, findet deshalb nicht in der Abfolge der übrigen erzählten Ereignisse seine Stelle, ist nicht innerhalb der Biographie eines Menschen oder der Geschichte eines Volkes datierbar, sondern liegt ihr ermöglichend voraus.

FOLGERUNGEN FÜR DEN SACHBEZUG PROTOLOGISCHER AUSSAGEN

Aus dem Gesagten ergibt sich zunächst die Antwort auf die Frage, worauf die Undatierbarkeit der Ereignisse beruht, von denen in protologischen Erzählungen die Rede ist: Diese Ereignisse haben jenen erzählbaren Zusammenhang erst entstehenlassen, der ein Datieren möglich macht, und sind deshalb nicht selber in diesem Zusammenhang datierbar. Damit aber finden auch die beiden anderen Teilprobleme ihre Lösung, in die oben die Frage nach dem Sachbezug protologischer Rede entfaltet worden ist: Was bewahrt derartige Erzählungen davor, »gegenstandslos« zu sein? *Ihr Gegenstandsbezug besteht darin, daß ihr Inhalt die Möglichkeit empirischer Erzählungen – d.h. die Entfaltung der Identität einer konkreten Wirklichkeit in die Vielfalt ihrer Zustände und Beziehungen – begreiflich macht.* Und wie kann der Hörer wissen, wovon die Rede ist, wenn von den Ereignissen gesprochen wird, die »Im Anfang« geschahen? *Um zu erfassen, wovon die protologische Erzählung spricht, muß der Hörer bemerken, daß er im Lichte solcher Erzählungen lernen soll, den Gesamtzusammenhang seiner alltäglichen Erfahrung aus seinen Möglichkeitsgründen zu begreifen.* Der spezifische Gegenstandsbezug solcher Erzählungen wird also nicht erfaßt, wenn der Hörer sich davon eine Vermehrung seiner empirischen Kenntnisse erwartet, aber auch dann nicht, wenn er meint, er werde, neben seiner Erkenntnis empirischer Ereignisabläufe und ohne Beziehung auf sie, über irgendwelche überempirischen Geschehnisse informiert. *Der Sachbezug protologischer Aussagen fällt zusammen mit ihrer transzendentalen, d.h. die strukturelle Möglichkeit empirischer Erfahrungszusammenhänge ermöglichenden Funktion.*

Zweite Frage: Die Bedeutungsart protologischer Aussagen

Die protologische Erzählung, so wurde gesagt, hat ihren Sachbezug (*reference*) darin, die Gründe anzugeben, die die strukturelle Möglichkeit empirischer Erzählzusammenhänge begründen (vor allem die je besondere Art, wie die Identität einer konkreten Wirklichkeit die Kohärenz der erzählbaren Ereignisabfolgen bestimmt). Daraus sind Folgerungen zu ziehen für die Beantwortung zweier Fragen: Welches ist die besondere Art, wie protologische Erzählungen ihren Aussage- und Bedeutungsgehalt (*meaning*) gewinnen? Und wie kann der Hörer die besondere Bedeutungsart dieser Erzählungen erfassen und dadurch Mißverständnisse vermeiden?

ANSÄTZE ZU EINER ANTWORT IN THESEN

a) Die besondere Bedeutungsart protologischer Aussagen ist die Auslegung empirischer, erzählbarer Ereigniszusammenhänge hinsichtlich ihrer Möglich-

keitsgründe. Auslegung ist also nicht erst die Aufgabe von Gelehrten (z.B. Theologen), die sich diese Texte zum Forschungsgegenstand gemacht haben; vielmehr sind die protologischen Texte, ihrer Bedeutungart nach, selber hermeneutische Texte: sie machen verständlich, wie jener Zusammenhang möglich ist, der alltäglich-empirische Ereignisabfolgen erst erzählbar macht.
b) Eine derartige Auslegung setzt voraus, daß die empirischen Erzählzusammenhänge in spezifischer Weise auslegungsbedürftig sind, d.h. daß der Zusammenhang der Ereignisse, die es zu erzählen gilt, sich nicht von selbst ergibt. Diese Auslegungsbedürftigkeit der empirischen Erzählzusammenhänge wird insbesondere in Paradoxie-Erfahrungen offenkundig, an denen der Zusammenhang der Erfahrungsinhalte, die wir zu erzählen versuchen, zu zerbrechen droht.

Ein Beispiel dafür bietet die Erfahrung der Freiheit, verstanden als Fähigkeit zur Entscheidung. Diese Fähigkeit ausüben heißt stets zugleich: sie preisgeben; denn jedesmal, wenn eine Entscheidung getroffen ist, ist die zuvor offene Alternative der Handlungsmöglichkeiten auf die eine, ergriffene Möglichkeit eingeschränkt, und der Handelnde hat sich an diese Möglichkeit gebunden. Wer sich stets alle Möglichkeiten offenhalten will, kommt nicht zur Entscheidung und verzichet damit auf die Ausübung seiner Freiheit. Wer nicht auf diese Ausübung verzichten will, kann sich die Fülle des Möglichen nicht offenhalten. Freiheit ist eine Fähigkeit, die man nur ausüben kann, indem man sie an die jeweils ergriffene Möglichkeit verschenkt. Die unverwechselbare Identität eines Menschen kommt in der Abfolge solcher Akte seiner sich selbst verschenkenden Freiheit zum Ausdruck.

Ein philosophischer Mythos, den Platon am Ende seiner *Politeia* erzählt, deutet diese Paradoxie der Freiheit, indem er erzählt, daß ein »Prophet« der »Jungfrau Lachesis, der Tochter der Ananke«, also der Schicksalsgöttin, der Tochter der göttlichen Notwendigkeit, die Seelen vor ihrer (Wieder-)Geburt zu jener freien Entscheidung auffordert, aus der die neue Notwendigkeit ihres Lebensschicksals entspringt. Was wir im Akt jeder Entscheidung, die wir treffen, als paradoxes »Zugleich« erfahren (daß wir unsere Freiheit nur ausüben können, indem wir sie verschenken), wird hier in ein Nacheinander außerhalb unserer Lebenszeit auseinandergelegt: »Zuerst« tritt der Prophet der göttlichen Notwendigkeit auf; »sodann« werden die Menschen, unter dem Anruf dieses Prophetenwortes, zur freien Entscheidung befähigt; und als Folge davon geht »zuletzt« aus der Wahlhandlung der Menschen die neue Notwendigkeit ihres Lebensschicksals hervor.

FOLGERUNGEN FÜR DIE BEDEUTUNGSART PROTOLOGISCHER AUSSAGEN

Nicht alle Erzählungen von dem, was »Im Anfang« geschah, sind philosophisch erdachte Mythen. Aber das Beispiel des philosophischen Mythos von der menschlichen Wahlfähigkeit, die unter dem Anruf der göttlichen Notwen-

digkeit entsteht, mag lehren: *Die Bedeutungsart protologischer Erzählungen beruht immer wieder darauf, daß sie ein paradoxes »Zugleich«, durch das die Inhalte unserer Erfahrung bestimmt sind, in das »Nacheinander« eines vorzeitigen Geschehens auseinanderlegen.* Damit aber ist auch die zweite der oben gestellten Fragen schon beantwortet, die Frage, wie der Hörer die spezifische Bedeutungsart protologischer Aussagen erfassen und dadurch Mißverständnisse vermeiden kann. *Die Möglichkeit, die spezifische Bedeutungsart protologischer Aussagen zu erfassen, beruht darauf, daß der Hörer die Paradoxie seiner Erfahrungswelt erfaßt hat und dadurch für das Deutungsangebot, das die protologische Erzählung enthält, sensibel geworden ist.*

Dritte Frage: Kriterien der Bewährung protologischer Aussagen

Die dritte der eingangs gestellten »epistemologischen« Fragen lautete: An welchen Kriterien müssen protologische Aussagen sich bewähren, wenn die Zustimmung zu ihnen verantwortbar sein soll? Die Antwort auf diese Frage wird nun lauten müssen: *Protologische Aussagen bewähren sich in dem Maße, in welchem sie die für das menschliche Leben konstitutiven Paradoxien der Erfahrung aus ihren Möglichkeitsgründen begreiflich machen.* Sie bewähren sich beispielsweise, indem sie verständlich machen, daß und auf welche Weise die Identität aller empirischen Wirklichkeit nur als ihre Identität im Wandel möglich ist (vgl. den Mythos von Eros und Psyche). Oder sie bewähren sich, indem sie begreiflich machen, daß und auf welche Weise in der gesamten Abfolge der freien Taten und frei übernommenen Leiden eines Menschen jene Notwendigkeit in die Erscheinung tritt, die diese Taten und Leiden zum Ausdruck seiner Individualität, zu dem ihm zugemessenen und angemessenen Lebensschicksal werden läßt (vgl. Platons Mythos vom »Propheten der Lachesis«). *Und in dem Maße, in welchem der Hörer erfaßt, daß die protologischen Erzählungen sich durch eine solche Auslegung der Paradoxien menschlicher Lebenserfahrung bewähren, wird er fähig, ihnen verantwortlich zuzustimmen.*

Dabei bedeutet »Verantwortung« nicht nur, daß der Hörer theoretische Gründe findet, die seine Zustimmung zur protologischen Erzählung, oder aber seine Ablehnung, als gerechtfertigt erscheinen lassen. (Ein solcher Zustimmungsgrund kann vor allem darin bestehen, daß keine andere als gerade diese bestimmte protologische Erzählung die Paradoxien seiner Erfahrungswelt angemessen auslegt.) »Verantwortung« bedeutet vielmehr zugleich, daß der Hörer sich der Tragweite derjenigen Entscheidung bewußt ist, die er trifft, wenn er sich ein bestimmtes protologisches Deutungsangebot zueigen macht oder ihm die Aneignung verweigert. Im Erfassen dieser Tragweite einer Entscheidung besteht der erste und wichtigste Schritt zum *Verstehen* der protologischen Erzählung. Da aber ein solches Verstehen sich nicht ohne Bemühung der *Ausle-*

gung einzustellen pflegt, gehen die *epistemologischen* Probleme der Protologie, d.h. die Probleme ihrer Verstehbarkeit, schon über in die *hermeneutischen* Probleme, d.h. die Fragen nach Möglichkeiten ihrer angemessenen Auslegung.

Probleme des Auslegens

Hermeneia (Auslegung) ist im Zusammenhang der hier vorgetragenen Überlegungen nicht der Versuch, einem in sich unklaren Text zur Deutlichkeit der Aussage zu verhelfen, sondern *der Versuch, den Rezipienten zur angemessenen Antwort zu qualifizieren*. Dies aber ist nur möglich, wenn der Hörer die Alternativen erfaßt, die er durch sein Antwort-Verhalten entscheidet, denn nur so wird er zur *Verantwortung seiner Antwort* fähig gemacht. Um also Aussagen über das, was »Im Anfang« geschah, angemessen auslegen zu können, muß der Interpret Klarheit über zwei Fragen gewinnen: Auf welche Weise wird es dem Hörer möglich gemacht, diejenigen Alternativen zu erfassen, zu deren Entscheidung er durch die protologische Erzählung aufgefordert ist? Und auf welche Weise kann ihm deutlich gemacht werden, was in dieser Entscheidung auf dem Spiele steht? Diese beiden Fragen, die Frage nach der Eigenart und nach dem Bedeutungsgewicht der geforderten Entscheidung, kann man die beiden »hermeneutischen« Fragen nennen, die an protologische Aussagen zu richten sind.

Erste Frage: Die Eigenart der geforderten Entscheidung

Eine Klärung des Problemstandes

Um auf die erste der beiden »hermeneutischen« Fragen antworten zu können, ist es zunächst notwendig, deutlich zu machen: Die scheinbar nur theoretische Entscheidung, eine protologische Erzählung als wahr (und das bedeutet, ihrer spezifischen Bedeutungsart gemäß: als deutungskräftig) anzuerkennen, impliziert zugleich eine Entscheidung über wichtige Aufgaben menschlicher Praxis. Dies wird besonders deutlich durch bestimmte Arten von protologischen Erzählungen: durch solche, die vom Ende derjenigen Zeit erzählen, in der alle protologischen Erzählungen spielen, und zugleich vom Anfang derjenigen Zeit, in der alle unsere Erfahrungen ihre Stelle finden.

Schon mehrfach wurde davon gesprochen, daß die Ereignisse, von denen protologische Erzählungen berichten, nicht innerhalb unserer Erfahrungszeit datierbar sind. Das protologische »Damals« ist vom empirischen »Heute« durch einen Hiatus getrennt; was »damals« geschah, fand zu einer Zeit statt, in

der noch nichts von dem war, was wir »heute« erfahren (vgl. Gen 2,4-5, aber auch den Anfang des *Wessobrunner Gebets*). Auffallend viele Protologien der unterschiedlichsten Überlieferungsgemeinschaften sprechen ausdrücklich davon, wie »jene Zeit« zu Ende ging und »dieser Zeit« Platz gemacht hat. Am Ende »jener Zeit« geschah eine Trennung der Götter und Menschen, die bald als Abschied der Götter aus dem Lande der Menschen, bald als Vertreibung der Menschen aus dem Lande der Götter beschrieben wird.

Diese Trennung der Götter und Menschen hatte die Folge, daß die Ereignisse, von denen die Protologie berichtet, »fern« gerückt sind und »heute« nicht mehr in das Feld menschlicher Erfahrung fallen. Andererseits sind diese Ereignisse zu jeder Zeit und an jedem Orte unserer Erfahrungswelt »nahe«; denn das paradoxe »Zugleich«, das unsere Erfahrungswelt auszeichnet (z.B. das »Zugleich« von Freiheit und Notwendigkeit oder das »Zugleich« von Identität und radikaler Veränderung), ist in jedem Augenblick wie die zusammenfassende Summe all der Ereignisse, von denen in Protologien berichtet wird. Ja alle Paradoxien der Erfahrungswelt erscheinen nun als Folgen der einen, grundlegenden Paradoxie, die in dem »Zugleich« von Nähe und Ferne der protologischen Ereignisse besteht: Sie finden zu keiner Zeit und an keinem Ort dieser Erfahrungswelt statt und sind doch allen empirischen Augenblicken gleichzeitig, an allen empirischen Orten präsent.

Auch dieses paradoxe »Zugleich« von Ferne und Nähe wird in protologischen Erzählungen in ein vorzeitiges Nacheinander entfaltet: »Zuerst« bestand ungehinderte Nähe zwischen Göttern und Menschen; »sodann« trat ihre Trennung ein; »zuletzt« wurde, nach dem Bericht auffallend vieler Protologien, der Kultus eingesetzt als ein Gefüge von Zeichen, die dazu bestimmt sind, zwischen göttlicher Ferne und göttlicher Nähe zu vermitteln und so den Fortbestand der Welt möglich zu machen. Denn so wie sie »heute« ist, ertrüge die Welt die unverstellte Nähe des Göttlichen nicht; und doch könnte sie in seiner vollständigen Ferne nicht existenzfähig bleiben.

Nicht alle Erzählungen von dem, was »Im Anfang« geschah, enden mit Berichten von der Trennung zwischen Göttern und Menschen und von der Einsetzung des Kults; aber diese Art, die Protologie abzuschließen, ist nicht nur besonders verbreitet, sondern auch zum Verständnis aller anderen Protologien von grundsätzlicher Bedeutung. Zunächst nämlich wird auf diese Weise verständlich, warum es nötig und warum es möglich ist, von den »Anfängen« zu sprechen: Von den göttlichen Ursprüngen *muß* geredet werden; denn seit der geschehenen Trennung des Göttlichen vom Irdischen sind sie »ferne« gerückt und daher vom Vergessen bedroht. Und von ihnen *kann* geredet werden, weil alles, was wir als Teil unserer Erfahrungswelt wahrnehmen, Abbildgestalt des Göttlichen ist und deshalb die ereignishafte Parusie der Ursprünge vermitteln kann. Das Wort des Gedenkens, das die »Ferne« unserer Erfahrungswelt von ihren göttlichen Ursprüngen überbrückt, stiftet, im Zusammenhang mit gottes-

dienstlichen Zeichenhandlungen als wirksames Wort gesprochen, die Nähe des Ursprungs in der Verhüllungsgestalt des Zeichens.

FOLGERUNG FÜR DIE EIGENART DER GEFORDERTEN ENTSCHEIDUNG

Aus dem Gesagten wird deutlich, daß die protologische Erzählung den Hörer nicht nur über die Möglichkeitsgründe seines Erfahrungszusammenhangs informiert, sondern ihn zugleich vor eine Aufgabe stellt: *Die Aufgabe des Menschen, wie sie sich aus den protologischen Erzählungen ergibt, ist der Dienst an der Parusie der Ursprünge und damit zugleich an der Erneuerung der Welt.* Der protologischen Erzählung verantwortlich zustimmen, heißt deshalb zugleich: den Dienst an der Erneuerung der Welt aus ihren göttlichen Ursprüngen bewußt übernehmen. Diese Aufgabe wird zunächst und vor allem im Gottesdienst erfüllt, dessen Worte und Zeichenhandlungen dazu bestimmt sind, inmitten der Ereignisabläufe, die den Inhalt unserer alltäglichen Erfahrung bilden, Orte und Zeiten für die Parusie der göttlichen Ursprünge offenzuhalten. Solcher Gottesdienst ist zugleich der zentrale Dienst an der Welt, der dem Menschen aufgetragen ist, weil der Bestand der irdischen Dinge, religiös verstanden, nicht auf der Eigenmacht ihrer Fähigkeit zur Selbstbehauptung beruht, sondern auf dem empfangenen Geschenk ihrer Erneuerung. Aber dieser Dienst an der Erneuerung der Welt erschöpft sich nicht in den gottesdienstlichen Worten und Handlungen, sondern bewährt sich in jener alltäglichen Weise der Tätigkeit, die dem Inhalt der gottesdienstlichen Feier entspricht: Die Ruhe des Sabbath, durch die der Mensch sein alltägliches Arbeiten unterbricht, um Raum zu schaffen für die neue und erneuernde Gegenwart jener Ruhe, mit der Gott selbst sein Schöpfungswerk vollendet hat, bewährt sich in dem alltäglichen Sechstagewerk des Menschen, das, als Abild des göttlichen Sechstagewerks, aus einem bloßen Knechtsdienst (*abodah*) zur Sendung (*melachah*) verwandelt wird, durch das der Mensch an der Würde der göttlichen Gesandten (*mal'achim – Engel*) Anteil gewinnt (vgl. Ex 20,9).

Damit aber ist zugleich die Alternative deutlich, vor die der Hörer der protologischen Erzählung gestellt wird: *Der Hörer steht vor der Wahl, sich in den Dienst an der Parusie der Ursprünge und damit an der Erneuerung der Welt zu stellen oder sich diesem Dienst zu verweigern.* Und in dem Maße, indem er diese seine Berufung zu einer Praxis im Dienste Gottes und der Welt erkennt, gewinnt er zugleich eine spezifische Klarheit seiner theoretischen Lebensorientierung. Im Lichte der protologischen Erzählung, die er zugleich als die Erzählung von seiner Berufung begreift (»mea res agitur«), wird ihm die gesamte Erfahrungswelt transparent für jene göttlichen Ursprünge, als deren Abbilder er alle Dinge und Ereignisse zu deuten lernt.

Zweite Frage: Die Tragweite der geforderten Entscheidung

Wo die Welt aus ihren Ursprüngen erneuert wird, da gewinnt alle innerweltliche Wirklichkeit ihre Beständigkeit im Wandel. Denn die Beständigkeit der irdischen Wirklichkeiten wird nicht dadurch erreicht, daß gewisse beschreibbare Merkmale gegen Veränderung geschützt werden, sondern nur dadurch, daß in allem Wandel die identischen Ursprünge auf neue Weise gegenwärtig und wirksam werden. Wenn »Himmel und Erde vergehen wie ein Gewand«, bleibt auch nichts von dem, was unter dem Himmel und auf der Erde begegnet, vor der radikalen Krise seiner Existenz bewahrt, sondern der Fortbestand von allem ist einzig durch die immer neue Begegnung mit dem göttliche Ursprung gesichert: »Du aber bleibst und deine Jahre altern nicht« (Ps 102,27f.). Eben solche Erneuerung aus den Ursprüngen aber enthält für den Menschen und die Welt nicht nur die Chance der Erneuerung, sondern zugleich die Quelle radikaler Gefährdung. In den Dienst dieser Erneuerung treten heißt deswegen zugleich: die Chancen und Gefahren dieser Parusie der Ursprünge auf sich nehmen.

OBJEKTIVE UND SUBJEKTIVE GEFAHREN DER GEFORDERTEN ENTSCHEIDUNG

Die Begegnung mit ihrem göttlichen Ursprung, die durch den protologischen Bericht als gegenwärtig geschehend angesagt wird, stellt die Welt und das menschliche Leben noch einmal an ihren Anfang und hält sie deshalb für ihre radikale Neugestaltung offen: »Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo«. Die Chance solch radikalen Neubeginns aber schließt die Gefahr des Untergangs ein: Wie »Im Anfang« erst darüber entschieden wurde, ob die damals noch unverhüllte Gegenwart der göttlichen Ursprünge die Welt oder einen ihrer Teile entstehen lasse oder ob alles Irdische an der Übermacht göttlicher Gegenwart zugrundegehe, so ist immer dann, wenn der Ursprung neue Gegenwart gewinnt, die Entscheidung über Sein oder Nichtsein der irdischen Wirklichkeit wieder offen. Darum muß der Mensch gerade dann, wenn er in der Zeichengestalt gottesdienstlicher Handlungen die Parusie der göttlichen Ursprünge vermittelt, zugleich darum bitten, diese seine gottesdienstliche Handlung möge ihm »nicht zum Gericht und zur Verdammnis gereichen, sondern zum Schutz für Leib und Seele und zu seiner Heilung«. *Denn die Stunde der Parusie ist stets (nicht erst »am Ende der Tage«) dafür offen, Stunde des Gerichts oder der Rettung zu sein.*

Dieser objektiven Gefahr aber entspricht die Gefahr subjektiver Fehlhaltungen. Die Aufgabe des Hörers protologischer Erzählungen, durch seine Worte und Handlungen Platzhalter für die welterneuernde Parusie der göttlichen Ursprünge zu sein, kann allzuleicht zum Vorwand dafür werden, daß er sich zum Richter über die bestehende Welt aufwirft und sich die Kompetenz anmaßt,

darüber zu entscheiden, welchen Menschen und welchen Bereichen der Welt dieses Ereignis zum Gericht, welchen es zur Erneuerung ausschlage. *Wer sich daher auf das Hören der protologischen Botschaft einläßt, muß sich dessen bewußt sein, daß er der Versuchung zur Anmaßung ausgesetzt ist und, falls er dieser Versuchung verfällt, sich selber dem Gericht überliefert.*

Eine besonders charakteristische Gestalt dieser Vermessenheit ist die Magie. Diese ist nicht etwa die Vorstufe der Religion, sondern eine ihrer Verfallserscheinungen: Sie lebt aus der mißverstandenen und mißbrauchten Hoffnung auf die radikale Umgestaltung alles Bestehenden, die aus der neuen Gegenwart seiner göttlichen Ursprünge resultieren werde. Wo nämlich der Ursprung neue Gegenwart gewinnt, da ist alles möglich. Und so können Menschen meinen, ihr Dienst an der Parusie der Ursprünge ermächtige sie, nach eigenem Ermessen mit Hilfe göttlicher Kräfte alles nur Wünschbare wirklich zu machen und so ihre menschlichen Absichten durchzusetzen.

FOLGERUNG FÜR DIE TRAGWEITE DER GEFORDERTEN ENTSCHEIDUNG

Wer Erzählungen hört, die davon berichten, was »Im Anfang« geschah, der wird, so hat sich gezeigt, nicht nur über die Bedingungen informiert, die die erfahrbare Gestalt der Welt und des Lebens möglich gemacht haben; er wird vielmehr für die fortwirkende Erneuerungsmacht dieser Ursprünge in Dienst genommen. Ihm wird diese Erneuerungsmacht nicht nur mitgeteilt, sondern wirksam zugesprochen, so daß die Botschaft, die er hört, ihn beispielsweise zur Identitätsfindung im radikalen Wandel der Lebensumstände oder zur verantwortlichen Übernahme seines Lebensschicksals in seiner paradoxen Einheit von Freiheit und Notwendigkeit fähig macht. Und ihm wird diese Fähigkeit nicht nur um seiner selbst willen zugesprochen, sondern um eines Dienstes willen, der ihm übertragen wird. Was an ihm geschieht, die Erneuerung seines Lebens, soll durch ihn geschehen als Erneuerung der Welt aus der Parusie der Ursprünge. Sich diesem Dienst hinzugeben oder ihn zu verweigern, ist eine Frage von Heil und Unheil des eigenen Lebens und der Welt.

Aber selbst die Bereitschaft, sich in den Dienst an der Gottheit und ihrem Wirken an der Welt zu stellen, ist, so hat sich gezeigt, der Ursprung spezifischer Gefahren. Der Diener am Heiligen bewegt sich stets zugleich am Rande des möglichen Frevels, und was er der Welt als Heilswirksamkeit göttlicher Ursprünge vermitteln will, kann an dieser Welt auch als tödliches Gericht wirksam werden – und es kann vor allem ihm selbst, wenn er sich frevelhaft am Heiligen vergreift, zum Gerichte ausschlagen.

Nirgendwo sonst bestätigt sich so deutlich wie hier die Wahrheit des Sprichworts »Corruptio optimi pessima« – »Wenn das Beste verdirbt, entsteht das Schlimmste«. Wem daher dasjenige Wort gesagt wird, das ihm die erneuernde Parusie dessen zusagt, was »Im Anfang« geschah, und wer in seinem eigenen

Sprechen und Handeln in den Dienst dieser Parusie der Ursprünge genommen wird, der wird zu allererst vor der Gefahr, der er ausgesetzt wird, erschrecken und sprechen: »Weh mir, ich bin ein Mann unreiner Lippen«. Und in der Tat scheint es ein Anzeichen nahe bevorstehenden Verfalls einer Religion zu sein, wenn die Sprecher des Heiligen Wortes nicht mehr die Notwendigkeit einer »Reinigung der Lippen mit glühender Kohle« empfinden. *Der Ausfall von Reinigungsriten ist ein Anzeichen dafür, daß der Diener am Wort wie an der rituellen Handlung sich der Tragweite seiner Entscheidung nicht mehr bewußt ist und in die Gefahr gerät, den Dienst an Gott und damit an der Welt in eine subtile Form der Selbst-Zelebration zu verwandeln.*

Die Ambivalenz des Religiösen – und der Sündenfall, der »Im Anfang« geschah

Gerade in dem, was das Beste im menschlichen Leben ist, ist die Gefahr des Umschlags ins Schlimmste impliziert. Der Dienst an der jeweils neuen und die Welt erneuernden Gegenwart dessen, wovon protologische Erzählungen berichten, kann zum Frevel werden und für den Menschen und die Welt das Gericht zur Folge haben. Die Gefahr dieses Umschlags gehört mit zu den Paradoxien des menschlichen Lebens. Und auch diese Paradoxie ist zum Thema eigener protologischer Erzählungen geworden. Diese Erzählungen entfalten das paradoxe »Zugleich« von Berufung und Versuchung des Menschen in das Nacheinander eines Berichts von ursprunghafter Unschuld und vor aller empirischen Zeit geschehenem Sündenfall. Sie deuten dem Hörer die Ambivalenz seiner Berufung, die ihm, wenn er sie mißversteht oder mißbraucht, zum Unheil werden kann; sie deuten darüber hinaus das Unheil in der Welt als die Verderbnisgestalt der ursprünglichen Berufung selbst; und sie nehmen den Hörer dazu in Dienst, inmitten einer Welt, die im Argen liegt – so sehr, daß gerade die Religion von besonders radikaler Verderbnis bedroht ist –, die Spuren der ursprünglichen Herrlichkeit freizulegen und der Erneuerung der Welt aus diesen Ursprüngen zu dienen.

Damit aber machen die Erzählungen von dem »Im Anfang« geschehenen Sündenfall die volle Tragweite der Entscheidung erst deutlich, vor die der Hörer aller übrigen protologischen Erzählungen gestellt wird. Von seinem selbstlos ergriffenen oder eigenmächtig (magisch) mißbrauchten Dienst an der je neuen Parusie der Ursprünge hängt es ab, ob diejenige Perversion des religiösen Verhältnisses, die der Welt von ihren Anfängen an einwohnt, sich auch im Wort und im religiösen Handeln des Hörers von heute reproduziert, oder ob der Welt ein Ort ihrer radikalen Neuschaffung offengehalten wird: einer Neuschaffung, die das paradoxe »Zugleich« von Begnadung und Versuchung zugunsten eines »Ja ohne Nein« der göttlichen Gnade hinter sich lassen wird.

Erst sofern der Hörer, durch Erzählungen von dem »Im Anfang« geschehenen Sündenfall belehrt, selbstkritisch begreift, daß auch sein eigenes religiöses Sprechen und Handeln durch den Zustand »dieser Welt« qualifiziert ist, einen Zustand, in dem sich Begnadung und Versuchung auf paradoxe Weise durchdringen, wird er fähig, seinen Dienst an den *Prota* so zu tun, daß er dadurch die *Eschata*, die Aufhebung aller Paradoxien in der Neuschaffung des Himmels und der Erde, vorbereitet.

Die Todsünden des Don Giovanni

Von Eberhard Straub

Die Oper aller Opern, wie E.T.A. Hoffmann sie feierte, Mozarts *Don Giovanni*, hat sehr früh schon ihren ursprünglichen Titel eingebüßt: *Il dissoluto punito osia il Don Giovanni*, also *Der gestrafte Ausschweifende*, wie er 1788 bei der Uraufführung in Prag auf deutsch wiedergegeben wurde. Mit *Don Juan*, wie man die Oper im vergangenen Jahrhundert nannte, wird ein Typos veranschaulicht, der Zügellose und Lasterhafte, für den beispielhaft dieser junge Herr steht, dessem wüsten Treiben die gerechte und verdiente Strafe ein Ende setzt. Daß dieser Wüstling Don Giovanni heißt, ist nur von untergeordnetem Belang gemäß den Anschauungen der Zeit, die auf der Bühne nach Exempla verlangte, die eine herrliche Tugend über alle Widerstände bewährten, über Laster in allen möglichen Erscheinungsweisen triumphierten und damit deren Wirkungsmöglichkeiten einschränkten, endlich zunichte machten, mochte der Feind des Guten zeitweilig auch noch so sicher aufgetreten und erfolgreich gewesen sein. Irgendwann erweist sich eindrucksvoll die Ohnmacht des Bösen und überzeugt davon, daß es besser ist, sich gleich für die Tugend zu entscheiden, auch wenn sie zeitweise unerkannt gleichsam im härenen Gewande, von dem glänzenden Schein der Heuchelei und Lüge überstrahlt, darben muß.

Der *dissoluto punito* Mozarts und da Pontes fügt sich ganz selbstverständlich in die hergebrachten Anschauungen von der Schaubühne als moralischer Anstalt, wie sie Schiller, vertraut mit der *opera seria* und dem höfisch-aristokratischen Theater, verstanden wissen mochte. Im Personenverzeichnis, um gar keinen Zweifel an der moralisch-pädagogischen Absicht aufkommen zu lassen, charakterisiert da Ponte den Don Giovanni, den *giovane cavaliere*, als »estremamente licenzioso«, als Zügel- und Sittenlosen, der als »libertino« nach seiner Laune lebt. Nach eigenem Willen leben, davon war Goethe noch überzeugt, ist gemein. Denn: »Der Edle strebt nach Ordnung und Gesetz.« Gerade das tut Don Giovannino, wie ihn Leporello einmal nennt, nicht. Dieser Sohn aus gutem, vornehmen Hause, dieser »signorino«, der sich damit begnügt, nicht Sohn seiner Taten zu sein, vielmehr Sohn seines Vaters und seiner Ahnen, entzieht sich den Verpflichtungen seines Standes, der gemäß den sozialethischen Auffassungen der »alten Gesellschaft« sich als Stand der Tugend erweisen sollte, Überzeugungen, auf die Don Giovanni sich selber beruft gegenüber Zerlina: »La nobiltà / ha dipinta negli occhi l'onestà.« Don Giovanni, der schrecklicherweise ein schlechtes, unwürdiges Leben führt, ist ein »widernatürliches Ungeheuer«, das nicht begreift, daß die Tugend der vornehmste Adelstitel ist und das durch seine Handlungen jeden Adel, der erworben und bestätigt sein will, verwirkt hat (Molière).

Dies »Dramma giocoso« versprach dem damaligen Publikum von vorneherein keine fröhliche Unterhaltung, da nichts entsetzlicher war, als wenn eine »Standesperson« sich

nicht so verhielt, wie jedermann vorausetzen durfte. Private und öffentliche Tugenden waren noch nicht auseinandergetreten. Der soziale Rang forderte im »Großen Welttheater«, das der göttliche Spielmeister lenkte, jeden dazu auf, seiner repräsentativen Rolle gerecht zu werden, den glücklichen Gedanken Gottes, der in seinem Stand sich äußert, zu ergreifen, von ihm ergriffen zu werden, um ihn als Person unmittelbar zu veranschaulichen, ja darüber überhaupt erst zur Person zu gelangen, zu einem klar umrissenen Charakter und Typos. Der göttliche Regisseur beurteilte am Ende des Spiels jeden danach, ob er als wahrer König, Bauer, Priester oder Edelmann gelebt, seinen sozialen Rang verstanden und den sittlichen Anforderungen genügte, die sich aus ihm ergaben. Ein verfehltes Leben ist kein tragisches, weil jeder, wie auch Don Giovanni, Hinweise genug empfängt, zur Einsicht zu kommen, »umzukehren«, sich zu bessern. Nichts zwang ihn, nach eigenem Willen zu leben.

Sein Fall gehört deshalb in jenes sehr gemischte Genre des Spaniens im 18. Jahrhundert, in Übereinstimmung mit literarischen Vorbildern aus dem *siglo d'oro*, zu denen eben der *Don Juan Tenorio* des Tirso de Molina, sollte das Stück wirklich von ihm verfaßt sein, zu rechnen ist: zur *Tragédia para reir o sainete para llorar*, zur Tragödie, die sich im Schwank entwickelt oder zum Schwank, der ein sehr ernstes Thema behandelt. Die bei Aristoteles nicht vorgesehene *tragédia jocosa* kannten die klassischen Spanier, die sich nicht allzu streng an dessen Regeln hielten. Der Erfolg des *Don Juan Tenorio* als Stoff in Italien und Frankreich mag nicht zuletzt damit zusammenhängen, gerade bei Komponisten zur Zeit Mozarts, als die *opera buffa* immer populärer wurde, weil das ernste Thema wegen eines unernsten Lebens genug Möglichkeiten für komische Situationen erlaubte. Daß ein großer Herr sich nicht selbst versteht, war gewiß ein tragisches Mißverständnis, aber weil er sich nicht verstehen wollte, obschon er dazu Gelegenheit hatte, zugleich komisch. Denn damit glich er sich den normalen Sterblichen an, den Berufsnarren, den Bauern, all denen, die nicht dazu aufgefordert sind, mit heroischer Selbstüberwindung zur Wahrheit vorzustoßen, mit sich ein strahlendes Bild vollkommener Menschlichkeit aufzurichten, das hinter sich, im Staube, alle Erinnerungen an allzu begrenzte, menschliche Bedürftigkeit liegen läßt.

Dergleichen wurde vom Adel, der den Adel des Menschen verkörpern sollte, verlangt, nicht von dem gewöhnlichen Menschen, der immer mit schweren Gliedern der Materie verhaftet bleibt, aus der er gebildet, sich der Natur anvertraut, die seine Stiefmutter war und ist. Der Mensch findet erst zu seiner Vollendung, wenn er die Fesseln der Natur abstreift, sich aus dem Gefängnis der Sinne und Leidenschaften, aus dem wirren Traum des Lebens, ihn ent-täuschend, erhebt und sein fliehendes Dasein im Ewigen befestigt, seine schwache Existenz zur inneren Tugendburg erweitert, sich selbst gewinnt, indem er sich verliert an das, was jenseits seiner individuellen Bedürfnisse liegt, aus dem Allgemeinen zum Besonderen gelangt.

Im Zusammenhang solcher, durch Jahrhunderte übermittelte Anschauungen, steht Mozarts Don Giovanni, Mozarts bestrafter Bösewicht, wie man gar nicht so biedermeierlich einst sagte, als das Böse noch nicht zum sogenannten Bösen sich verharmlost hatte. Dichtung sollte, wie seit Horaz bekannt, auf unterhaltende Weise moralisch nützlich sein, die grundsätzlichen Überzeugungen einprägen, die eine öffentliche Ordnung im innersten zusammenhalten und mit Leben erfüllen. Nicht Gesellschaftskritik war der Zweck der Bühne, so eindringlich auch der jeweils Einzeln-Irrende veranschaulicht wurde, der eben durch sein Unverständnis der ihm auferlegten sozialen Funktionen tra-

gisch oder komisch die gesellschaftliche Ordnung verwirrte, vielmehr die affirmative Bestätigung der Ideen, die der Gesellschaft zu Grunde lagen und dem Einzelnen dazu verhalfen, mitten in der Gesellschaft zu sich zu finden, *zer welte*, um mit Walther von der Vogelweide zu reden, richtig zu leben. Doch sehr bald nach der Uraufführung des *dissoluto punito* brach der alten Welt graues Prachtgerüste donnernd ein. Was bislang mehr oder weniger unumstritten war, die allgemeine öffentliche Ordnung, wurde nun grundsätzlich in Frage gestellt. Es gab keine verbindliche Übereinkunft mehr, in welchem Verhältnis sich der Einzelne zu einer, wie auch immer gedachten, möglichen, neuen Gesellschaft zu halten habe. Ein »bestrafter Bösewicht«, von der Gesellschaft bestrafter, einer Gesellschaft, deren Fesseln man gerade abstreifte, mußte unter solchen Umständen eine recht zweifelhafte Figur sein, denn es konnte ja sein, daß der Bösewicht die Gesellschaft und nicht der Einzelne war, der Don Giovanni oder Don Juan, wie die Oper von nun an verkürzt hieß, das große, freie Individuum, dämonisch und inkommensurabel, gegenüber allen Widerständen auf seine ureigenste Art recht behielt oder behalte.

Natur und Leben, der freie Mensch, der in vollständiger »Selbstgerechtigkeit«, ganz frei-natürlich zur großen »Natur« wird, Leben in größter Potenz, als Fülle aller Möglichkeiten, in sich konzentriert, begeisterten die individualisierenden Klassiker wie Romantiker, die auf gleiche Weise dem Einzelnen sein Eigen-tum bewahrt wissen wollten. Außerdem lag es nahe, wenn die Natur sich in der Natürlichkeit vollendet, die Leidenschaften, die Sinne überhaupt, zu rehabilitieren. Die Emanzipation des Fleisches, die Mozarts Zeitgenosse Wilhelm Heinse schon im *Ardinghello* beschwor, erhoben die Saint-Simonisten zum Programm. Der ehedem fürchterliche Ausruf der Phädra Racines: »Hilf meiner Leidenschaft, nicht meiner Tugend«, konnte nun trotzig gegen eine »unnatürliche«, jeden sich selbst entfremdenden Gesellschaft, in einem positiven Sinne gewandt werden. Das Böse und der Böse, ohnehin immer mehr als bloßer Strukturfehler einer vorerst noch unzulänglichen Gesellschaft verstanden, wandelte sich im bürgerlich-individuellen Ästhetizismus zum nur noch »Interessanten«, zu einem aparten Charakteristikum, das neutral als Reiz genossen wird. Wie überhaupt der unverbindliche Ästhetizisimus eine Position jenseits von Gut und Böse suchte, um als ästhetische Existenz sich alle Optionen im Zeitalter des Interessanten offenzuhalten, sich keiner der unendlichen Möglichkeiten, die »das Leben« bietet, zu versagen. Unter solchen Bedingungen mußte Don Juan unweigerlich zum Mythos werden und Mozart zum Mystagogen des Don Juanismus.

Don Juan ist keine mythische Gestalt, trotz aller Bemühungen des mythenhungrigen vergangenen Jahrhunderts, ihn als solche wissenschaftlich zu »verifizieren« unter dem Eindruck der Musik Mozarts, die so ganz dem entsprach, was man sich unter dem »Erhabenen« vorstellte, das aufs allgemeinste, gleichsam in Urformen, alles besondere resümiert, schrecklich, majestätisch, ungezwungen und frei. Ohne Mozarts Musik und ihr Erlebnis im 19. Jahrhundert gäbe es diesen Mythos gar nicht. Denn Tirso de Molinas *Don Juan Tenorio*, so viele Bearbeitungen er auch im 17. und 18. Jahrhundert gefunden haben mag, meist sehr unzulänglicher Art, und schon Tirsos Drama ist ein recht rohes Gelegenheitswerk, wäre ohne den *Don Giovanni* nur eine Fußnote in einer literaturwissenschaftlichen Doktorarbeit geblieben. Dieser große Dichter überlebte im Gedächtnis der meisten nur deshalb, weil er über Umwege Lorenzo da Ponte Stichworte vermittelte.

Im übrigen spricht manches dafür, daß Tirso sich für seinen *Don Juan* den Don Juan de Tassis, Grafen von Villamediana, zum Vorbild nahm, der 1622 ermordet wurde. Don Juan de Tassis war der vollkommenste Kavalier des Hofes, »el caballero mas perfecto de cuerpo y de espiritu que se ha visto jamás.« Sein Gedächtnis lebte im Herzen aller Liebenden fort, und dieser überwältigende Charmeur, dessen Zauber sich keine Frau zu entziehen vermochte, hatte viel geliebt, freilich keine Frauen. Er war der Anführer eines sehr vornehmen Homosexuellenclubs, dessen Treiben der wahrlich nicht prüde Philipp IV. endlich als allzu herausfordernd betrachtete. Ganz abgesehen von den persönlichen Arabesken des Grafen von Villamediana – ein historisch belegbarer Mythos ist kein Mythos. Außerdem hat Tirso de Molina ein typisch-moralisierendes Drama verfaßt und keineswegs daran gedacht, den spanischen Macho und Don Juan zu mytifizieren. Schließlich widerspricht dem höfischen, zeremoniösen Spanien des *siglo d'oro* nichts so sehr wie das Verhalten Don Juans. Wie Lope einmal, die öffentliche Meinung raffend, bemerkte, nur Feiglinge kehren, salopp gesprochen, den starken Mann bei Frauen heraus: »Porque al fin es de cobardes / ser con mujeres valiente.«

Don Juan ist kein spanischer »Mythos«, er ist – wie später *Carmen* – eine europäische Erfindung des vergangenen Jahrhunderts, das, an seinem Ende steht Freud und das magische Wort Sexualität, die Erlösung aus dem Fleisch erwartete. An nichts litt dieses große Jahrhundert so sehr, wie an den offenkundigen Unversöhnlichkeiten von Natur und Geist, Vernunft und Leidenschaft, Wissenschaftlichkeit und kombinierender Phantasie, am Einzelnen und der es umgebenden Gesellschaft. *Don Juan* und *Faust* schienen im Bilde die Kräfte jeweils auf ihre Weise zu sammeln, die eben jene »Zerrissenheit« symbolsierten, die überwunden werden sollte: Don Juan, der ganz Natur ist, aber sich danach sehne, von seiner Natürlichkeit, mit der er sich dennoch die Welt unterwirft, befreit zu werden, Faust, der rechnende und denkende Rationalist, dem es nie gelinge, die Fülle des Seins zu erreichen, »Vollmensch« zu werden, also geistig-sinnlich in seliger Eintracht mit sich und den Dingen zu leben. Zwei Deutsche, Mozart und Goethe, beides Generationsgenossen, schienen einem beunruhigten Jahrhundert mit Faust und Don Juan nicht nur den Protagonisten ihrer fundamentalen Widersprüche gestalthaft zum »Leben« verholfen zu haben, Faust und Don Juan, bald brüderlich vereint, mußten die Spannungen der Moderne repräsentieren, wie man sie sich dachte, seit der »Renaissance«, in der Faust wirkte, Don Juan als Gegenprinzip schon sich bemerkbar mache.

In Cesare Borgia, dem kühlen Rechner und Frauenheld, im genialen Verbrecher und erfolgreichen Erotomanen, auch wieder ein Mythos jenes Jahrhunderts, erwies sich, erstaunlich und überwältigend, das gelungene Bündnis einander widerstrebender Tendenzen. Die Schönheit versöhnt und verschmilzt das Unvereinbare oder unvereinbar Gedachte. Nach Schönheit, in der sich das Gute und Wahre, Natur und Kunst, unmittelbar offenbart, dürstete der bürgerliche Ästhetizismus, der sich nicht mehr mit der überlieferten Anschauung zufrieden geben mochte, daß Gott und die Schönheit, und damit auch die Wahrheit, ein und das gleiche sind. Richard Wagner, ein dritter Deutscher, erfüllte die Sehnsucht Fausts und Don Juans, die Sehnsucht nach bewußter Bewußtlosigkeit, die Sehnsucht seines Jahrhunderts. Brünhilde und Siegfried, Eva und Stoltzing, Tristan und Isolde wird die Leidenschaft zur Tugend, das Geschlecht zum Mittel zum befreienden Untergang, der die erlösende Wiedergeburt zur Totalität verheißt, zur sinnlich frohen wie spontan nachdenklichen allgemeinen Mitmenschlichkeit.

Auch Wagner sah in Don Juan oder Don Giovanni den genialen Erotiker, ganz im Einverständnis mit Goethe, der in der »klassischen Walpurgisnacht«, die er gerne von Mozart, wie den ganzen Faust, »vertont« gehabt hätte, in diesem Künstler nicht einen Komponisten, sondern eine Natur, einen dämonisch inspirierten, congenialen Geist vermutend, »singen« ließ: So herrsche denn Eros, der alles begonnen. Den Sirenen, die in einer der betörendsten Phantasien, die je in deutscher Sprache ersonnen, das letzte Wort haben, läßt sich schwer widersprechen. Eros mag schon herrschen, nur ist Don Giovanni nicht sein Prophet. Weil das 19. Jahrhundert den Übeltäter nicht berücksichtigte, dessen allgemeine Bosheit nur im besonderen Umgang mit Frauen geschildert wird, geriet Don Juan zum erotischen Mythos. Einem sehr vergänglichen, da im Zeitalter der Promiskuität diese höchstens und nur vorläufig als Risiko eingeschätzt wird, solange Medikamente nicht sorglosen Lustgewinn ermöglichen.

Don Juan ist ein Anachronismus, was auch immer die Mythographen sagen mögen, denn seine ehemals schockierende Absicht, die Frauen zu genießen und sie ehrlos fallen zu lassen, empört nur in Zeiten, die einen Ehrbegriff haben, die intimste Privatheit gerade nicht veröffentlichen, sie vielmehr schützen und hegen. Doch mittlerweile, was den interpretierenden Umgang mit *Don Giovanni* nicht erleichtert, ist die Sexualität zum einzigen Mittel geworden, das aus der wissenschaftlich-bürokratischen Abstraktion zurückführt in die unmittelbare Wirklichkeit. Aber auch sie hilft wenig, wie der amerikanische Schriftsteller Walker Percy, der gründlich Kierkegaard gelesen hat, meint, weil die flottierende Begierde sich auf sich selbst beschränkt, sich selbst befriedigt in ihrer Genußbefriedigung. Sie ist nur sich selber treu, bleibt reines Begehren, das noch nicht einmal zur Verführung stark genug ist, das allein durch seine Begehrlichkeit Begierde erweckt.

Den Don Giovanni hielt Kierkegaard für den Verführer, für den der sich nicht von den Frauen verzaubern läßt, der sie verzaubert aufgrund einer mystischen Anziehungskraft, die Ramón Pérez de Ayala, »la facultad diabólica de don Juan« nennt. Nicht er liebt die Frauen, sie lieben ihn, sie verfallen ihm, lassen sich von seinem teuflischem Naturell überreden, hinreißen und überzeugen. Aber das sind alles Überlegungen, die sich mehr auf das Vorleben Don Giovannis beziehen als auf den einen Tag in seinem Leben, den letzten, den Mozart und da Ponte als Tag der Rache an ihm behandeln. Nicht den Verführer, sondern den durch sich selbst Verführten, der sich im Netz seiner eigenen Lügen und Künste verfängt, führen sie vor, die Bühne als Tribunal gebrauchend, auf der dieser ehrlose Edelmann, wie ihn Masetto einmal charakterisiert, jeden Anspruch auf Nachsicht verwirkt. Es geht dabei weniger um die Mysterien des Eros und der Sexualität, um den Don Juan als Inbegriff geschlechtlicher Macht, als um das *Mysterium iniquitatis*, das aufgeklärten Epochen, die im Bösen höchstens einen heiteren Zyniker wie Mephistopheles vermuten, nur noch ästhetisch interessant ist.

Don Giovanni, der seinen Namen immer verbarg, der Donna Anna gleich zu Beginn der Oper versichert: »chi son io tu non saprai«, empfängt alle möglichen Namen, vom Verräter, Lügner, Ehrlosen, Verbrecher, Meuchelmörder, bis hin zum Nichtswürdigen, zum *iniquo*, als *esempio orribile d'iniquitá*, als den ihn die an ihm verzweifelnde Donna Elvira erkennt, unmittelbar bevor der steinerne Gast kommt, um dies steinerne Herz, wenn er überhaupt ein Herz hat, wie Leporello sich fragt, vielleicht doch noch zu erweichen. Don Giovanni ist wie der Böse, wie Satan, Person nur im Sinne der Unperson. Man erfährt seine Wirkungen, doch er ist nicht zu greifen, weil er den Sinn sei-

nes Seins ohne und gegen Gott haben will und ihn im Nichts findet, wodurch er sich als nichtig erweist. In diesem Sinne ist das Böse das Nichtige, Eitle, Halt- und Formlose, eben das und der Dissoluto. Don Giovanni verkörpert alle Todsünden: Den hochmütigen Stolz, die Unmäßigkeit in allem – Leporello staunt ja nicht nur vor dessen erotischen Maßlosigkeit, er wundert sich nicht minder über den »barbaro appetito«, über die »bocconi da gigante«, die sein Herr verschlingt, der in Wein und Weib »sostegno e gloria d'umanitá« preist –, den arroganten Zorn, den Geiz, die Trägheit und die Unkeuschheit. Er repräsentiert als Edelmann alles Nichtige, der als »vincitore de se stesso« zur Selbstbeherrschung und Selbsterkenntnis verpflichtet war.

Gleichwohl war es schon für Tirso notwendig, das vollkommen Böse in schönster und aristokratischer Gestalt erscheinen zu lassen: Denn das verlangt die verführerische *pompa diaboli*, deren Nichtigkeit, kalte Pracht, ihre dunklen Feste in den nächtlichen Reichen des stets unbegreiflichen Herzens, in den finsteren Kammern im Abgrund der Seele feiert. Don Giovanni, gestaltlos wie er ist, zwielichtig und unbestimmt, von der Sonne Satans funkelnd verzaubert, bis die Sonne der Gerechtigkeit ihn entzaubert, findet in der Nacht sein Reich, in dem er fast souverän zu herrschen vermag. Der einzige Teil der Oper, der sich unter dem Lichte des »giusto ciel« abspielt, das große Fest am Ende des ersten Aktes, enthüllt, da die Sonne der Gerechtigkeit alles zu Tage bringt, die Nichtswürdigkeit dieses »malvaggio«, dem die übrigen, deren Ruhe er störte, verkünden, daß noch heute auf sein Haupt der strafende himmlische Blitz treffen werde. Das Fest ist mitten am Tage Gerichtstag über den, der, wie Racines Phädra, dem hellen Tag seine Klarheit raubte, die sein gerechter Tod und Untergang ihm wieder verschaffte. »Et la mort à mes yeux dérobant la clarté / rend au jour, qu'ils soullaient, toute sa pureté.«

Don Giovanni hat keine große Arie, um sich selbst darzustellen. Er ist nichts, er bewirkt nur. An seinen Wirkungen wird er erkannt. Der Pragmatismus Mozarts, sich nach seinen Sängern zu richten – der Don Giovanni der Uraufführung besaß viele physische, aber nur wenig stimmliche Qualitäten für diese Rolle –, diente in diesem Falle der dramatischen Konsequenz. Alle gerieten in den Bann des Bösen mit Ausnahme der beiden, die nie sonderliche Beachtung finden: Masetto und Don Ottavio, die liebenden Ehrenmänner, je in ihrem sozialen Milieu, die gleichsam unschuldig die Verwirrungen der Herzen beobachten und erleiden. Beide, fest verankert in einer öffentlichen Ordnung, an deren gottgedachte Spur sie nie zweifelten – der Bauer betreibt, wie sollte er anders, Lynchjustiz, der verständige Adelige ruft die Polizei, obschon er früher Don Giovanni mit der Pistole bedrohte –, spüren die Macht des Bösen an den anderen. Über sie selber hat er keine Gewalt. Sie lieben, ganz uneigennützig. Sie sind auf zwei verschiedenen Gesellschaftsebenen die Leidenschaftslosen, die durch Zerlina und Donna Anna, ihre potentiellen Ehefrauen, in Mitleidenschaft gezogen werden. Weder Donna Anna noch Zerlina erlagen Don Giovanni, aber beide wurden verletzt, weil sie ihm fast erlegen wären. Eine Bäuerin wie Zerlina konnte, nach den Anschauungen der Zeit, weil nur zur kleinen Tugend verpflichtet, sich über ihre Verführbarkeit rasch hinwegtrösten, für eine große Dame, wie es Donna Anna ist, war die mögliche Verführbarkeit, der sie sich mit letzter Kraft erwehrte, eine fürchterliche Verwundung.

Nacharistokratische Epochen hatten wenig Verständnis für Donna Anna: Nicht weil sie dem Don Giovanni nachgegeben hatte, wie ihr gerne unterstellt wird, womit sie zur Heuchlerin und Lügnerin würde, sondern weil sie ihm fast nachgegeben hätte, fühlte

sich diese Aristokratin verletzt, gedemütigt, erniedrigt durch sich selber, ihre eigene Schwachheit. Schließlich war sie von ihrem Stand her zu heroischer Tugend verpflichtet, und Mozart, der nach der Uraufführung in Prag mit der Sängerin der Donna Anna vor das Publikum trat, hat ihr wie dem Don Ottavio die herrlichsten, eben aristokratischsten, heroischen Töne geschenkt. Donna Anna, die fast entehrte, wird zum Würgeengel, Donna Elvira, die Betrogene, die Erniedrigte, die ihre Schmach und Schande auf sich nimmt, versucht den zu erlösen, den Donna Anna nur vernichten will.

Die Erlösung von dem Übel kommt von oben, nicht aus der Welt, die dem Fürsten der Welt gehört, obschon die Gnade, befreiend und unwillkürlich eingreift, für den, der kein verstockter Sünder wie Don Giovanni ist, der Gelegenheiten genug hatte, zu bereuen, umzukehren, bis zum allerletzten Moment seiner letzten Stunden, die da Ponte und Mozart schildern. Mit dem Bösen wird nicht die weltliche Gerechtigkeit fertig. Nur der wunderbare Eingriff Gottes stellt die Ordnung wieder her, in der sich bildhaft die wohlgeordnete Harmonie, Weltharmonie, widerspiegeln soll. Das Sextett am Schluß des *Dissoluto Punito osia Don Giovanni* hat schon im frühen 19. Jahrhundert verwirrt. Denn schon damals verstand man nicht mehr, daß nach dem Sieg über das Böse, und sei er geschenkt, nicht erwirkt, nicht verdient, obgleich Don Ottavio und Masetto alles taten, um irdischer Gerechtigkeit zum Erfolg zu verhelfen, sich »die Gesellschaft« in Sicherheit wiegt.

Der festliche Ausblick war einer Gesellschaft selbstverständlich, die am Einzelnen zweifelte, nicht an Normen, die jeden verpflichten. »Corriam tutti a festeggiar« singen nach dem tollen Tag die Verwirrten, nachdem sich alles entwirrt hatte, in *Le nozze di Figaro*. Nachdem zu Proserpina und Pluto der reizende Unhold geholt worden war, konnten erleichtert die Geschädigten den uralten Gesang wiederholen: »Questo é il fin di chi fa mal«, vollkommen überzeugt, daß »dem Leben« der Tod der Ungerechten und Treulosen herzlich gleichgültig bleiben darf. Der *Don Giovanni* ist eine Geschichte aus der alten Gesellschaft, des *ancien régime*, das mit der Macht des Bösen rechnete, mit der entsetzlichen Freiheit des Menschen, sich für den Bösen zu entscheiden, aber froh war, wenn der Böse und das Böse zu allseitiger Beruhigung bestraft worden war. Dann konnte, zumindest als Ausblick, das immer nur kurze Fest des Lebens beginnen, das Fest der Übereinstimmung dieser Welt mit jener anderen, zu der sie hinführen soll.

Keiner nach Mozart, wie wäre es auch möglich gewesen, hat den Triumph des Guten, das zugleich das Wahre und Schöne war, weil Gott und die Schönheit als Wahrheit noch unmittelbar verknüpft, so eindringlich geschildert. Doch in einer hypothetischen Welt unendlicher Möglichkeiten, die gerade Entschlüsse, Entscheidungen nicht verlangen, im alltäglichen Don Juanismus des Offenhaltens aller jeweiligen Präferenzen, wirken Mozarts »Schlüsse« sehr konventionell. Aber er schloß seine Dramen für eine Gesellschaft, die vielleicht den Einzelnen, aber nicht sich selber für problematisch erachtete. Das hat sich indessen umgekehrt, nicht zum Vorteil für das Verständnis alter Dramen, die das »allgemein Menschliche«, diese Fiktion des bürgerlichen Ästhetizismus, als sehr besondere Tugend oder Untugend sehr besonderer Menschlichkeit tadelten oder würdigten.

100 Jahre »Rerum Novarum«

»Rerum Novarum« und die katholische Soziallehre 1891-1991

Von Hans Maier

Am heutigen Tag* wird *Rerum novarum* hundert Jahre alt. Die Enzyklika kann sich rühmen, die bekannteste unter den Rundschreiben der Päpste in neuerer Zeit zu sein. Auch wer vom päpstlichen Lehramt wenig weiß, kennt ihren Namen, der sogar in die Schulbücher Eingang gefunden hat. Bis heute ist *Rerum novarum* der grundlegende Text der Katholischen Kirche zur sozialen Frage. Alle späteren Äußerungen zu diesem Thema nehmen auf sie Bezug. Bei der Enzyklika *Quadragesimo anno* Pius' XI. (1931) verrät das schon der Titel – im vierzigsten Jahr nach *Rerum novarum*. Aber auch Pius XII. hat 1941 des 50., Paul VI. 1966 des 75. und 1971 in *Octogesima adveniens* des achtzigsten Geburtstags der ersten Sozialenzyklika gedacht. *Mater et magistra* Johannes' XXIII. (1961) beginnt mit einer Rückschau auf *Rerum novarum*; das Rundschreiben *Pacem in terris* desselben Papstes (1963) und das Rundschreiben seines Nachfolgers Paul VI. *Populorum progressio* (1967) verstehen sich als Neuaufnahmen, Fortführungen, Variationen des mit *Rerum novarum* intonierten Themas – und nicht zuletzt schließen sich die Lehrschreiben Johannes' Paul II. *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1988) und *Centesimus annus* (1991) an diese Überlieferung an.

Kurzum: die Päpste haben sich ein volles Jahrhundert lang in die von Leo XIII. begründete Tradition gestellt, ihre Soziallehren bilden – nach eigenem Verständnis – ein Ganzes, einen sich stetig entwickelnden und differenzierenden Zusammenhang. Eine so anhaltende und dichte Zeitbegleitung des kirchlichen Lehramts ist selten. Warum war die Kirche in ihrer Soziallehre soviel glücklicher, wirksamer, erfolgreicher als in vielen anderen Appellen an die Menschen seit hundert Jahren – und dies bis in die Gegenwart hinein?

1. Leo XIII. und »Rerum novarum«

Ein Schlüssel liegt gewiß in der Person des Autors von *Rerum novarum*. Leo XIII. war eine Persönlichkeit von starker Ausstrahlung. In seinem langjährigen Wirken verbinden sich Elemente der Kontinuität im Sinn der Vorgänger mit Bemühungen um die Revision unhaltbar gewordener kirchlicher Positionen und neuen Akzenten im Gespräch von Kirche und Welt. Stärker als bei jedem Papst des 19. Jahrhunderts sind die Handlungen und Äußerungen Leos XIII. getragen von der Einsicht in die neuen Lebensbedingungen der Kirche in der nachrevolutionären Welt und vom Willen, die christliche Botschaft in ihrem universalen Gehalt bei Christen wie Nichtchristen neu zur Sprache zu bringen. So gelingt es ihm, die Kurie wieder in intensive Berührung mit dem Leben der modernen Staaten zu bringen und das Papsttum trotz seiner »Gefangenschaft im Vatikan« zu einer weltweit anerkannten moralischen Autorität zu machen.

---

* Die hier abgedruckte Rede wurde am 15. Mai des Jahres bei der Gedenkfeier in Rom gehalten.

Leo XIII. untersucht die gesellschaftlichen Probleme seiner Zeit, ohne vorschnell zu urteilen; er deckt Zusammenhänge auf, ohne die Nuancen zu verwischen; er kritisiert, ohne maßlos zu werden; er ermahnt, ohne zu drohen. Vor allem hat er die Gabe der Unterscheidung der Geister. Er weiß das Übel nicht nur zu bezeichnen, er kennt auch Wege, ihm zu steuern. Daher kreist sein Denken in den Enzykliken *Immortale Dei* (1885), *Libertas* (1888), *Sapientiae Christianae* (1890) und *Rerum novarum* (1891) um die Frage, was in den Bewegungen der Zeit, vor allem im Liberalismus, christlicher Aneignung zugänglich, was abzulehnen sei und in welcher Weise die Kirche, die sich in der modernen Gesellschaft nicht mehr auf die fraglose Anerkennung göttlichen Rechts und immer weniger auf den Schutz christlicher Fürsten stützen kann, neu im sozialen Leben verwurzelt werden könne.

Jahrhundertelang war das Problem Staat und Kirche vor allem ein Rechtsproblem gewesen, zu dessen Bewältigung das Instrument des Konkordats bereitstand. Jetzt, im demokratischen Zeitalter, wird es ein soziales Problem. Die Erneuerung der katholischen Soziallehre in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird gerade unter diesem Gesichtspunkt in ihrer Bedeutung klar: sie dient nicht nur als Norm, nach welcher der Christ unter den Bedingungen des industriellen Zeitalters ein christliches Leben führen kann, sie ist zugleich ein Versuch, der Kirche wieder einen sozialen Standort in der modernen Industriegesellschaft zu geben. Hier hatte die katholische Sozialbewegung in vielen Ländern vorgearbeitet – erinnert sei an Bischöfe wie Ketteler, Manning, Doutreloux, Mermillod, an Laien wie Buß, Vogelsang, Toniolo, La Tour du Pin, Harmel. Es war ein neuer missionarischer Aufbruch, ein Hinabsteigen in die weitverzweigten Bereiche der Gesellschaft, ein Streben nach Spezialisierung des Apostolats, ein intensives Sich-Kümmern um Einzelne wie um Gruppen.

Was war nun das Neue, das in die Zukunft Weisende an der Lehre von *Rerum novarum*? Worauf beruhte die überraschend breite Wirkung der Enzyklika? Es sind vor allem drei Aussagen, die für die damalige Zeit, die Zeit eines unbegrenzten Fortschrittsglaubens und eines noch kaum gebändigten Wirtschaftsliberalismus, neu und bedeutsam waren: 1. zur Lohngerechtigkeit, 2. zum Koalitionsrecht der Arbeiter und 3. zur Rolle des Staates im wirtschaftlichen und sozialen Leben.

Lohngerechtigkeit: Für nicht wenige Katholiken war die soziale Frage bis dahin ein Problem gewesen, das vor allem durch Mildtätigkeit zu lösen sei. Die Reichen sollten großherzig aus ihrem Überfluß spenden, die Armen dankbar diese Gaben annehmen und gehorsam sich mit ihrem Los bescheiden – diese Meinung war weitverbreitet, bis in kirchliche Führungsgremien hinein. Dementsprechend herrschten in der Pastoral Trostworte, Ermahnungen, moralische Appelle vor. Die Größe Leos XIII. liegt darin, daß er die soziale Frage als eine öffentliche, eine gemeinschaftliche Frage erkannt hat. Und so heißt das zentrale Wort der Enzyklika *Rerum novarum* nicht mehr Mildtätigkeit, sondern Gerechtigkeit. Es gehe gegen göttliches und menschliches Gesetz, so sagt *Rerum novarum*, Notleidende zu drücken und auszubeuten um des eigenen Vorteils willen. »Dem Arbeiter den ihm gebührenden Verdienst vorzuenthalten ist eine Sünde, die zum Himmel schreit« (Rn 17).

Koalitionsrecht der Arbeiter: In der Französischen Revolution waren mit den alten Zünften auch alle Vereinigungen beseitigt worden, die den Schwächeren in der Gesellschaft einen Rückhalt bieten konnten. Unter dem Druck eines monistischen Staatsbildes blieben Arbeitervereine, Gewerkschaften in vielen Ländern bis weit in die zweite Hälf-

te des 19. Jahrhunderts verboten. Auch in der Kirche war das Koalitionsrecht der Arbeiter lange Zeit umstritten: viele sahen in »gemischten Ausschüssen« von Arbeitgebern und Arbeitnehmern die bessere Alternative. Leo XIII. schloß in seiner Enzyklika diese gemischten Formen nicht aus, entschied sich jedoch – entgegen der Vorlage – auch für die Aufnahme von reinen Arbeitervereinen. Damit »war ein Monopolanspruch berufsständischer Organisationen eingeschränkt und der Weg für die Gewerkschaften frei« (Victor Conzemius). Gewicht erhielt diese Entscheidung vor allem durch die Feststellung, die Vereinigungsfreiheit dürfe vom Staat nicht in Frage gestellt werden, sie beruhe auf dem Naturrecht (Rn 38). Das war damals, im Jahr 1891, eine kleine Sensation.

Rolle des Staates: Sollte der Staat ins Wirtschaftsgeschehen eingreifen oder sich zurückhalten und die Dinge einfach treiben lassen (laissez-faire)? Auch dieser Meinungsgegensatz ging damals mitten durch die Kirche hindurch. Das war begreiflich: die Katholiken hatten den Jakobinerstaat und später den Staat des Kulturkampfs erlebt: eine solche Staatsmacht galt es in der Tat zu mindern, nicht zu mehren. Doch konnte auch die schrankenlose Ausdehnung gesellschaftlicher Kräfte dem Einzelnen, vor allem dem Schwächeren, gefährlich werden. In diesem Fall durfte man auf den Staat als Anwalt der Gerechtigkeit nicht verzichten. Leo XIII. traf eine klare Entscheidung; er stellte dem liberalen Prinzip der Nichtintervention die Gemeinwohlverantwortung des Staates gegenüber. »Gerade die Aufgabe, das gemeine Beste zu pflegen, ist ja das innerste Wesen des Staates. Je kräftiger und je einschneidender er diese wesentliche Aufgabe mit Erfolg erfüllt, desto weniger ist er genötigt, auf anderen Wegen für die Arbeiterschaft Erleichterung zu suchen« (Rn 26). Damit war klargestellt, daß zumindest der Schutz von Leben und Gesundheit, die Begrenzung der Arbeitszeit, die dauerhafte soziale Sicherung der Arbeiterschaft zu den Aufgaben des Staates gehörten. Von da an begann sich die Waage in allen zivilisierten Ländern zugunsten der Staatsintervention zu senken. Insofern war das Eintreten der katholischen Kirche für den in Entstehung begriffenen Sozialstaat – wie es die *Kreuzzeitung*, das Blatt des politischen Protestantismus in Deutschland, formulierte – »ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung«.

2. *Das Werk der Nachfolger*

Rerum novarum nach hundert Jahren: wie sieht der klassische Urtext der katholischen Soziallehre heute, im Jahr 1991, aus? In welche Richtungen haben die Nachfolger Leos XIII. seine Gedanken weiterentwickelt?

1. Zunächst hat sich der Adressatenkreis der Enzyklika im Lauf der Zeit erweitert. Er umfaßt heute alle Länder der Welt. Denn die ganze Welt bildet heute einen einzigen wirtschaftlichen, technischen, ökologischen Zusammenhang. Kein Land ist mehr eine Insel, die sich aus diesem Geflecht ausgliedern könnte. Während *Rerum novarum* sich im wesentlichen an den europäischen Staatenkreis wandte und hier wieder besonders an die Industrienationen, findet es nach hundert Jahren ein sehr viel größeres, ein weltweites Auditorium vor. Das betrifft vor allem seine zentrale Forderung nach sozialer Gerechtigkeit. Sie hat heute nicht nur Bedeutung für die Industriegesellschaft. Sie hat auch eine Nord-Süd-Dimension. Sie betrifft nicht mehr nur die Lohngerechtigkeit für die Industriearbeiter. Sie betrifft die Wirtschaftsgerechtigkeit in der Einen, technisch und ökologisch enger zusammenwachsenden Welt.

Mit Recht hat man daher gefordert – Oswald von Nell-Breuning –, *Rerum novarum* müsse heute mit den Augen der Entwicklungsländer gelesen werden. Denn die Probleme aus den Anfängen der industriellen Welt, mit denen sich die Enzyklika Leos XIII. auseinandersetzte, sind ja in der Dritten Welt unverändert aktuell. So haben schon die Enzykliken Johannes' XXIII. und Pauls VI. den Blick auf die ganze Welt gerichtet. Vollends in den Lehrschreiben Johannes' Paul II. wird das »gesellschaftliche Leben auf dieser Erde« zum Horizont der sozialen Botschaft der Kirche (*Sollicitudo rei socialis*).

2. Verändert und weiterentwickelt haben sich auch die Modalitäten der Selbsthilfe, vor allem der Selbstorganisation der Arbeiterschaft zur Verteidigung ihrer Rechte. Hier mußte sich Leo XIII., wie wir gesehen haben, angesichts der noch undeutlichen Entwicklung und angesichts der unterschiedlichen Positionen auch innerhalb der Katholischen Kirche auf die Formulierung allgemeiner Grundsätze beschränken. Das hat später im deutschen Gewerkschaftsstreit zu einer innerkirchlichen Zerreißprobe geführt. Seit *Quadragesimo anno* und vollends seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist wohl unbestritten, daß die Formen gewerkschaftlicher Organisation, die Modalitäten der Zusammenarbeit mit Nichtkatholiken und Nichtchristen im Wirtschaftsleben Fragen sind, bei denen die »Eigengesetzlichkeit der weltlichen Sachbereiche« beachtet werden muß und bei deren Entscheidung den in Wirtschaft und Gesellschaft engagierten Laien ein entscheidendes Wort zukommt.

3. Am stärksten verwandelt hat sich die Szenerie im Bereich des Staates, genauer im Verhältnis von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft. War die Intervention des Staates ins Wirtschaftsleben, motiviert durch Gemeinwohlverpflichtungen, zu Lebzeiten Leos XIII. noch ein Ratschlag, der der Zeit vorauseilte, so scheinen darüber heute die Akten längst geschlossen zu sein. Daß Wirtschaft, Marktwirtschaft, erst recht soziale Marktwirtschaft des Staates bedürfen, wird heute kaum mehr bestritten. Streit herrscht nur darüber, was der Staat im einzelnen tun soll, wieweit er in das wirtschaftlich-soziale Geschehen eingreifen darf und muß. Der frühliberale Nichtinterventionsstaat ist tot. Er lebt heute nur noch in den Träumen einiger neoklassischer Ökonomen. Ist nun an seine Stelle der Interventionsstaat oder gar der Staatssozialismus getreten? Gewiß nicht. Und die Unkenrufe der seinerzeitigen Liberalen, die den römischen Papst mit *Rerum novarum* ins Lager des Sozialismus einschwenken sahen, sind längst verstummt. Gerade der Neoliberalismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat Recht und Staat als notwendige Voraussetzungen für die Ordnung der Wirtschaft neu entdeckt. Eben hierdurch unterscheidet sich dieser Liberalismus vom älteren Liberalismus (und die soziale Marktwirtschaft von der Wirtschaft des laissez-faire).

Nun sprechen wir heute nicht mehr, wie die Zeit Leos XIII. und Bismarcks, von Intervention. Der Staat erscheint uns heute eher als der Setzer der unentbehrlichen »Randdaten« des Wirtschaftslebens; als Wettbewerbsgarant; als Monopolverhinderer; als ordnungspolitische Steuerungsinstanz. Ohne den Staat gäbe es auch – siehe Kartellrecht – keinen Wettbewerb, der diesen Namen verdient. Und natürlich bleibt dem Staat auch immer die sozialpolitische Aufgabe des Ausgleichs, des Gegensteuerns; denn nach wie vor gilt das Argument Leos XIII. in *Rerum novarum*, daß die Ärmeren und die größere Zahl der Menschen des staatlichen Schutzes dringender bedürfen als die Reicheren, die ja mit besseren Mitteln zur Selbstverteidigung und Selbsterhaltung ausgestattet sind.

4. Fast prophetisch wirken heute die Warnungen Leos XIII. vor dem Sozialismus als dem falschen Weg zur Lösung der sozialen Frage. Bemerkenswert ist vor allem die Ak-

zentuierung der Argumente, die er gegen ihn ins Feld führt. Natürlich ist die Abschaffung des Eigentums auch ganz einfach schlichtes Unrecht, sowohl gegen den einzelnen wie gegen die Familie. Aber vor allem schädigt sie die Arbeiter selbst – und dieses Argument setzt Leo XIII. an die erste Stelle:

»Vor allem liegt nämlich klar auf der Hand, daß die Absicht, welche den Arbeiter bei der Übernahme seiner Mühe leitet, keine andere als die ist, daß er mit dem Lohn zu irgendeinem persönlichen Eigentum gelange. Indem er Kräfte und Fleiß einem andern leiht, will er für seinen eigenen Bedarf das Nötige erringen; er sucht also ein wahres und eigentliches Recht nicht bloß auf die Zahlung, sondern auch auf freie Verwendung derselben ... Wenn also die Sozialisten dahin streben, den Sonderbesitz in Gemeingut umzuwandeln, so ist klar, wie sie dadurch die Lage der arbeitenden Klassen nur ungünstiger machen. Sie entziehen denselben ja mit dem Eigentumsrechte die Vollmacht, ihren erworbenen Lohn nach Gutdünken anzulegen, sie rauben ihnen eben dadurch Aussicht und Fähigkeit, ihr kleines Vermögen zu vergrößern und sich durch Fleiß zu einer besseren Stellung emporzuringen. Aber was schwerer wiegt, das von den Sozialisten empfohlene Heilmittel der Gesellschaft ist offenbar der Gerechtigkeit zuwider, denn das Recht zum Besitze privaten Eigentums hat der Mensch von der Natur erhalten« (Rn 4).

Das sind nüchterne, von wirtschaftlicher Einsicht und von Menschenkenntnis zeugende Worte. Ihre Wahrheit ist durch riesige Experimente sozialistischer Politik und Wirtschaft mit bitterem Ausgang für Millionen Betroffene nach hundert Jahren eindrucksvoll bestätigt worden. Auch Leos XIII. Beharren auf Eigentum in Arbeiterhand erscheint im Licht der Ereignisse keineswegs – wie manche Kommentatoren gemeint haben – als ein Residuum liberalen Denkens. Im Gegenteil, es war zukunftweisend; wie sollte Entproletarisierung erreicht werden, wenn nicht durch Eigentum und Selbstbestimmung?

5. *Rerum novarum* war eine Enzyklika »über die Arbeiterfrage«. Ihr Kern war das Lohnarbeitsverhältnis. Es ging darum, »die Rechte und Pflichten zu umreißen, die Besitzende und Nichtbesitzende, Kapital und Arbeit wechselseitig zusammenhalten sollen« (Rn 1). Unter den Nachfolgern Leos XIII. hat sich diese Thematik erweitert: es geht nicht mehr allein um das Verhältnis von Kapital und Arbeit, um den Ausgleich zwischen Klassen; es geht um den wirtschaftenden, den arbeitenden Menschen schlechthin, und es geht um Gerechtigkeit nicht nur in den Industrieländern, sondern in allen Teilen der Welt. So mündet der ökonomische und wirtschaftsethische Diskurs Leos XIII. und der Pius-Päpste bei Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II. in einen anthropologischen ein. Das Thema heißt jetzt: der Mensch und die Arbeit. Dieser Diskurs wird im Horizont der Einen Welt geführt – einer Welt, die zerrissen ist von Krisen und Widersprüchen, obwohl sie schon materielle und technische Formen der Einheit erkennen läßt, einer Welt, die schon einen Körper hat, aber noch nach ihrer Seele sucht.

3. Zur Bilanz

Die Enzyklika *Rerum novarum* hat zu ihrer Zeit ein starkes Echo gefunden. »Wir glaubten, die Erde bebe unter den Füßen«, läßt Georges Bernanos seinen Pfarrer von Torcy im *Tagebuch eines Landpfarrers* sagen. »Was für eine Begeisterung! Ich war zu jener

Zeit Pfarrer in Norenfontes mitten im Kohlengebiet. Der einfache Gedanke, daß die Arbeit keine dem Gesetz von Angebot und Nachfrage unterworfene Ware ist, daß man nicht in Löhnen oder Menschenleben spekulieren kann wie in Getreide, Zucker oder Kaffee, das warf die Gewissen um. Kannst du es glauben: Weil ich diese Erkenntnis von der Kanzel herab vor meinen guten Leuten aussprach, galt ich für einen Sozialisten, und die Bauern mit der zuverlässigen Gesinnung brachten es fertig, daß ich in Ungnade fiel und nach Montreuil versetzt wurde ...«

Ihre Ausstrahlung verdankte die Enzyklika gewiß auch dem Zeitpunkt, zu dem sie erschien. Die Aufnahmebereitschaft im damaligen Europa war groß. Das Erscheinen der Enzyklika fiel mit dem Anbruch des eigentlichen großindustriellen Zeitalters (Paul Jostock) zusammen. Die neunziger Jahre waren die Zeit, in der das soziale Problem ins allgemeine Bewußtsein drang. Erst jetzt hatten sich auch im kirchlichen Raum die Meinungen konsolidiert und stabilisiert – man konnte Entscheidungen treffen, nach einer Zeit der Beobachtung und Prüfung. Die Enzyklika *Rerum novarum* kam keineswegs zu spät. Sie war ein richtiges Wort zur richtigen Zeit.

Zur Wirkung trugen auch die Qualitäten des Textes bei. *Rerum novarum* ist, wie die meisten Lehrschreiben Leos XIII., knapp, direkt und sachlich formuliert. Der Stil vermeidet Bilderreichtum und Emotionalität, er ist einfach und klar. Die Sache selbst soll sprechen; sie bedarf nicht des rhetorischen Kolorits. Die Probleme sollen deutlich werden. Das geschieht am besten im sachlichen, präzisen Diskurs. Das Lehrschreiben beeindruckt bis heute durch seine Klarheit, seine verhaltene Leidenschaft, seine scharfe Zeichnung der Alternativen, der richtigen und falschen Wege zur Lösung der sozialen Frage. Es wirkt, so möchte ich hinzufügen, durch seinen ruhigen Ton und seine unaufgeregte Menschenfreundlichkeit. Vor allem kann man daraus lernen, daß es bei päpstlichen Kundgebungen darauf ankommt, nicht vieles oder gar alles zu einem Thema zu sagen, sondern das Wesentliche – dies allerdings mit großer Klarheit und Entschiedenheit.

Leo XIII. hat dieses Wesentliche gesagt. Deshalb ist *Rerum novarum* auch nach hundert Jahren nicht verblaßt. Deshalb dürfen wir im Jahr 1991 seinen hundertsten Geburtstag mit Genugtuung und Freude feiern, dankbar für ein entschiedenes Wort, das in seiner Zeit nicht ohne Wirkung blieb und Maßstäbe für die Zukunft setzte.

100 Jahre »Rerum Novarum«

Die Bedeutung der Katholischen Soziallehre für Afrika

Schlußkommuniqué eines internationalen Symposions in Enugu/Nigeria

Vom 13. bis 18. August 1990 fand in Enugu/Nigeria aus Anlaß der Hundertjahrfeier der Enzyklika »Rerum Novarum« ein internationales Symposion über die Katholische Soziallehre und ihre Bedeutung für Schwarzafrika statt. Organisiert wurde das Symposion vom Catholic Institute for Development, Justice and Peace (CIDJAP) der Diözese Enugu. Das Symposion vereinte Teilnehmer aus zahlreichen anglophonen Ländern

Schwarzafrikas sowie aus Europa. Das Schlußdokument ergänzt das Kommuniqué eines vergleichbaren Symposions für die frankophonen Länder Schwarzafrikas.[1]

1. Wir danken dem allmächtigen Gott, der uns in seiner unendlichen Güte und Vorsehung durch dieses Symposium »Catholic Social Teachings in Africa« – das erste seiner Art – geführt und uns mit seiner Gnade gesegnet hat. Diese Gnadenfülle umfaßt die immerwährende Liebe Gottes für unsere Kulturen und für unsere Kirche, wie sie die verschiedenen Besuche Seiner Heiligkeit, Papst Johannes Paul II. in den meisten Ländern Afrikas bekunden. Auf diesen Reisen hat der Heilige Vater immer wieder die Aufmerksamkeit auf die vortrefflichen Werte unserer einheimischen Kulturen gelenkt und uns ermutigt, sie im Lichte des Glauben zu studieren und sie als Erbe zu pflegen. Wir sind im Glauben gestärkt worden.
2. Wir danken auch den Verbänden, Institutionen und Personen in Afrika und Europa, die, von Gott geleitet, in Zusammenarbeit mit dem *Catholic Institute for Development, Justice and Peace* (CIDJAP) dieses Symposium gefördert und ermöglicht haben. Besondere Erwähnung verdient S.E. Dr. M.U. Eneja, Bischof der Diözese Enugu in Nigeria, der dem Symposium seinen besonderen Segen gab und den Ablauf mit regem Interesse ständig begleitete. Die Anwesenheit des Vertreters der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden (*Justitia et Pax*) in Rom, Msgr. Diamuid Martin, anderer nigerianischer Bischöfe sowie von Teilnehmern aus verschiedenen afrikanischen und europäischen Ländern (Nigeria, Kenia, Malawi, Tschad, Zaire, Sudan, Österreich, Deutschland, Spanien, Italien, Vatikan) symbolisierte unsere Einheit mit der Weltkirche und stärkte uns bei der Erforschung der dauerhaften Werte des Evangeliums, die von der Soziallehre der Kirche verkündet werden.
3. Dieses interkontinentale Symposium wurde im Gedächtnis an die epochale Enzyklika *Rerum Novarum* (Arbeitercharta) von Papst Leo XIII. durchgeführt, deren 100. Geburtstag in weniger als einem Jahr gefeiert werden wird.
4. Geleitet vom Heiligen Geist und in der Gemeinschaft des Betens, Überlegens und Forschens sind wir, Wissenschaftler, Laien und Priester, Sozialarbeiter, Unternehmer und Landwirte, Studenten und Jugendliche zusammengekommen, um über die »Freuden und Leiden« (GS 1) des afrikanischen Kontinents und der Welt nachzudenken. Unsere Diskussionen erstreckten sich auf die Gebiete: Gerechtigkeit und Frieden, die Soziallehre der Kirche, Fragen der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung, politische Konflikte, Menschenrechte, religiöse Toleranz, Befreiungstheologie, Wirtschaftsethik im Unternehmen sowie auf nationaler und internationaler Ebene, Probleme des Mißbrauchs von Kindern, die Herrschaft des Gesetzes, Notwendigkeit und Rolle einer authentischen Theologie der Entwicklung auf der Grundlage des Evangeliums und anderer Werte.
5. Die universale Suche des nach Gottes Bild und Ebenbild geschaffenen Menschen nach einer besseren Welt in Erfüllung des biblischen Auftrages, »sich die Erde untertan zu machen und sie zu erfüllen« (Gen 1,28) mit einem Leben in voller Gleichheit und Würde und Unversehrtheit, hat uns veranlaßt, den derzeitigen Zustand unseres Kontinents zu beurteilen. Die erschütternden Auswirkungen von Hunger, Armut, Krankheit, Unwissenheit, Uneinigkeit, Kriegen, Korruption, Ausbeutung im nationalen und inter-

1 Vgl. in dieser Zeitschrift 19 (1990), S. 278-282.

nationalen Bereich sowie alle anderen Formen des Bösen in unserer Gesellschaft rütteln täglich unser Gewissen wach und fordern schnelles Handeln.

6. Die Enzyklika *Rerum Novarum*, deren 100. Jahrfeier wir begehen, wurde von Papst Leo XIII. auf dem Hintergrund rücksichtsloser und herzloser Ausbeutung der Arbeiter während der industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts, ungerührter Vernachlässigung der Lage der Armen und ähnlicher Mißstände der Gesellschaft veröffentlicht. In diesem Dokument spricht der Papst die Probleme der angemessenen Sorge für die Armen, der Rechte der Arbeiter, eines ausgewogenen Verständnisses der Rolle des Eigentums, der Pflichten von Arbeitgebern und Arbeitnehmern, eine Rückkehr zur christlichen Moral und den Ruf nach einer verantwortlichen, öffentlichen Autorität an. Die Päpste nach Leo XIII., die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und in jüngster Zeit verschiedener Bischofskonferenzen sowie regionaler und nationaler *Justitia et Pax*-Kommissionen haben Umfang und Reichweite dieser Lehre für die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Probleme ihrer Zeit fortentwickelt, angepaßt und vertieft.

Somit verfügen wir in den afrikanischen Kirchen über eine große Zahl wertvoller und inhaltsreicher Sozialdokumente, die von den zeitlosen Quellen des Evangeliums praktische Antworten auf Probleme geben, denen sich die Völker Afrikas gegenübersehen.

7. Wir stellen fest, daß diese Lehre auf unserem Kontinent in den vergangenen 100 Jahren zu wenig bekannt war. Diese traurige Entdeckung hat uns zu der Forderung veranlaßt, daß diese Lehre in den Lehrplan der Katecheten-Ausbildung der Laien aufgenommen wird und in der theologischen Bildung der Priester und Ordensangehörigen Pflichtfach wird. Wir empfehlen auch dringend, daß zur Verbreitung der Soziallehre in den Ortskirchen Institute wie CIDJAP errichtet werden. Wir unterstützen den Aufruf der SECAM, in allen Diözesen Afrikas »starke Justitia-et-Pax-Diözesankommissionen in Übereinstimmung mit dem Denken der Weltkirche zu gründen. Wir empfehlen ferner, Justitia-et-Pax-Ausschüsse in allen Pfarreien und in jeder Gemeinde zu gründen, in denen es Katholiken gibt« (Communiqué Roma, Lesotho, Juni 1988, *Pan-African Justice and Peace Conference*, Nr. 21).

8. Wir appellieren an die afrikanischen Theologen, über den Inhalt dieser Lehre im Lichte der eigenen Glaubenserfahrungen und Lebensumstände nachzudenken, um ihre wertvollen Erkenntnisse zu nutzen und sie auf dem Hintergrund unserer Erfahrungen zu vertiefen und weiterzuentwickeln. Damit schaffen wir eine solide theologische Grundlage für eine wirkungsvolle und erbauliche Pastoralaktion.

9. Es ist bedauerlich, daß ein ganzes Jahrhundert nach der Veröffentlichung von *Rerum Novarum* jene unmenschlichen Arbeitsbedingungen, die der Papst so mutig verurteilte, in den meisten Ländern Afrikas immer noch als die normalen Arbeitsbedingungen fortbestehen. Die Arbeiter werden immer noch erheblich unterbezahlt, viele müssen ihren Lebensunterhalt mit Arbeit unter gefährlichen und unmenschlichen Bedingungen verdienen, legitime Streiks werden meistens mit Gewalt unterdrückt, Gewerkschaftler werden belästigt und inhaftiert, ihre Gewerkschaften manchmal aufgelöst. Wir verurteilen diese Ausschreitungen und fordern die Beachtung des Rechts der Arbeiter auf gerechte Löhne, menschliche Arbeitsbedingungen und gewerkschaftliche Tätigkeit.

10. Mit großer Sorge sehen wir das Elend und Leid, zu dem eine wachsende Mehrheit unserer Menschen zu leben verurteilt ist, besonders durch die Einführung gewisser Struktur-Anpassungsprogramme verschiedener afrikanischer Regierungen. Die wirt-

schaftlichen Reformprogramme, so sehr sie vielleicht ausländischen Wirtschaftszauberern in London und Paris, beim Internationalen Währungsfonds und der Weltbank gefallen mögen, sie sind unakzeptabel, weil sie die menschliche Person anderen von Menschen definierten Zielen der Wirtschaft unterordnen. Damit widersprechen sie einem Grundprinzip der Katholischen Soziallehre, nämlich daß alle wirtschaftlichen und sozialpolitischen Programme ihre Rechtfertigung im Dienst am Menschen finden. Mit anderen Worten: Die derzeitigen Leiden sind völlig unannehmbar, weil sie keine vergleichbare Rechtfertigung haben.

11. Es ist ein Skandal, daß das Leiden der Armen verhöhnt und ihre Gefühle verletzt werden von den Neureichen, die einen sinnlosen und übertriebenen Aufwand mit ihrem oft mit Unrecht erworbenen Wohlstand betreiben. Wir appellieren an das Gewissen unserer reichen Brüder und Schwestern, gegenüber ihren leidenden Mitmenschen Erbarmen und Mitgefühl zu zeigen, mit den Bedürftigen wirksame Solidarität zu üben, indem sie mit ihnen ihren Wohlstand und Besitz teilen.

12. Immer und unter allen Umständen, besonders in diesen schweren Zeiten, muß die Kirche eindeutig auf der Seite der unterdrückten und leidenden Massen stehen. Ihre Stimme muß mit prophetischem Mut und mit Beharrlichkeit gegen alle Fälle von Unterdrückung und Unrecht erschallen. Hier besteht ein dringendes Bedürfnis nach wirksamer Solidarität und gemeinschaftlichem Handeln zwischen den Kirchen Afrikas, damit sie mit einer Stimme gegen die schreiende und brutale Ungerechtigkeit sprechen können. Zum Beispiel: Im Sudan wurden Millionen von Menschen getötet oder mit Gewalt vertrieben; in Nigeria wurden über 300 000 Menschen aus Maroko, einem Vorort von Lagos, zwangsweise ausgewiesen. Solche Wunden bedürfen der heilenden pastoralen Aktion.

13. Die Entwicklungsproblematik, der Fortschritt der Völker (*Populorum Progressio*), ist von einer derart entscheidenden Bedeutung, daß sie die Unterstützung und die aktive Mitwirkung aller Glieder der Gesellschaft erfordert. Wir rufen deshalb bei der großen Aufgabe der Entwicklung zur Zusammenarbeit der Einzelnen, Gruppen, Gesellschaften und Institutionen mit den Regierungen auf.

14. Es ist traurig festzustellen, daß trotz der scheinbar rührigen Entwicklungsbemühungen verschiedener afrikanischer Regierungen die meisten unserer Dörfer und Städte tatsächlich Zeichen des Rückschrittes aufweisen; dies zeigt sich an den zunehmend unerschwinglicheren Preisen für Grundnahrungsmittel, Güter und Dienstleistungen und an einem allgemeinen Armenhausstaat. Die Situation ist durch die politische Instabilität der meisten afrikanischen Staaten nicht gerade besser geworden. Der Entwicklungsprozeß kann jedoch nicht auf ideale wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Institutionen warten. Er muß in der Tat von jenen eingeleitet und erhalten werden, die in der Gesellschaft Verantwortung tragen. Besonders die Unternehmer und Arbeitnehmer müssen zusammenarbeiten, um die Elemente einer lebensfähigen Wirtschaft im Interesse aller aufzubauen.

15. Die Entwicklung einer gerechten Gesellschaft erfordert eine gesunde Wirtschaft, die in erster Linie auf den menschlichen und materiellen Ressourcen des Landes aufbaut, aber besonders auf den Menschen, die Initiative ergreifen, die neue Produktionswege aufspüren. Initiative und Verantwortung sind sehr wichtige Voraussetzungen.

16. In Afrika ist die ländliche Entwicklung von größter Bedeutung, weil die Landbevölkerung den produktiven Kern unserer Wirtschaft darstellt. Nur wenn die Produktion

wächst – quantitativ, aber besonders qualitativ –, kann man Hunger und Elend bekämpfen. Die ländliche Entwicklung muß deshalb mit Nachdruck betrieben werden. Sie erfordert Initiative und Kreativität, neue Wege, um die Erfahrung des betreffenden Gebietes mit neuen Methoden zu verbinden. Hierzu empfiehlt sich das Genossenschaftswesen; die Mitglieder der Genossenschaften bedürfen dabei der Hilfe der Landwirtschaftsexperten.

17. Obgleich die große Mehrheit unserer Bevölkerung immer noch ihren Lebensunterhalt durch landwirtschaftliche Arbeit verdient, fordert die zunehmende Industrialisierung zahlreiche Facharbeiter. Deshalb ist es notwendig, junge Menschen nicht nur in der Schule auszubilden, sondern in einem »dualen System«, das theoretischen Unterricht mit der praktischen Berufsausbildung verbindet. Eine Industriegesellschaft braucht viele kleine und mittlere Unternehmen im handwerklichen Bereich und viele Facharbeiter in der Industrie. Andere innovative Tätigkeiten sind in dieser Hinsicht zu unternehmen.

18. Der öffentliche Dienst muß leistungsfähiger und wirksamer werden. Unsere Länder brauchen nicht nur Personal mit einer guten Ausbildung, sondern besonders mit Eigenschaften wie Ehrlichkeit, Fleiß, Zuverlässigkeit und Organisationsfähigkeit.

19. In der Entwicklungspolitik sollte man nicht vergessen, daß der wahre Sinn wirtschaftlicher Tätigkeit weder die Steigerung der Produktion noch die Gewinnerzielung noch die Ausübung von Macht ist, sondern Dienst am ganzen Menschen mit seinen materiellen, intellektuellen, moralischen, spirituellen und religiösen Bedürfnissen.

20. Da die Wirtschaft ein integraler Bestandteil der Gesellschaft ist, bestimmt die Struktur der Gesellschaft letztlich das Wachstum und die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft. Eine moderne soziale Marktwirtschaft setzt freie und verantwortliche Unternehmer und gleichzeitig politische Freiheit voraus. Der Bankrott der kommunistischen Gesellschaft im Osten Europas hat es in den vergangenen Monaten erneut bewiesen. Deshalb braucht eine soziale Marktwirtschaft einen Rahmen von Gesetzen, die den lauteren Wettbewerb garantieren, Korruption und Monopole verbieten und bestrafen und das Steuerrecht, das Arbeitsrecht, die Rolle der Gewerkschaften und die Aufgaben der Zentralbank definieren. Eine soziale Marktwirtschaft ist nur dort stabil, wo Ethik und Religion sich frei entfalten können.

21. Fortwährende Weiterbildung ist in allen Berufen für jeden das ganze Leben lang notwendig, um den Anforderungen einer sich ständig ändernden Welt und deren Herausforderungen gerecht zu werden.

22. Wir sind besorgt über den Niedergang der Moral im öffentlichen Leben. Wir verurteilen deshalb auf das Schärfste jede Form von Korruption, Bestechung, Nepotismus, den Kult der Mittelmäßigkeit und politische Verantwortungslosigkeit. Afrikanische Führer und Regierungsbeamte müssen mehr durch ihr Handeln als durch offizielle Erklärungen das Prinzip »Führerschaft durch Beispiel« demonstrieren. Die in vielen Ländern vorherrschende Praxis, wonach die Wahl oder Ernennung zu einem Amt als Freibrief für die Veruntreuung öffentlicher Mittel mißverstanden und mißbraucht wird, ist eine Negierung der sozialen Gerechtigkeit und ein großes Hindernis der Erziehung junger Menschen und zukünftiger Führer zu den Idealen der Rechtschaffenheit und Verantwortlichkeit im öffentlichen Leben.

23. Mit gleicher Schärfe verurteilen wir transnationale und multinationale Unternehmen und Auslandsinteressen, die mit korrupten einheimischen Führern bei der Plünde-

rung unserer nationalen Ressourcen paktieren und dadurch die schon beklagenswerten Lebensbedingungen eines großen Teiles unserer Menschen noch verschlechtern.

24. Wir sind sehr betrübt über die unglücklichen Fälle von Krieg und Gewalt in vielen afrikanischen Ländern, die zahlreiche Tote und Verwundete sowie ruinierte Wirtschaften hinterlassen und zahllosen Menschen unsagbares Leid und Elend gebracht haben. Diese Situation, die sich verschlimmert, bürdet unserem Kontinent ein nie dagewesenes Problem von sechs Millionen Flüchtlingen und zwölf Millionen Vertriebenen auf. Wir fühlen mit unseren Schwestern und Brüdern, die in die Schußlinie dieser bedauerlichen Konflikte geraten sind, und appellieren an die kriegführenden Parteien, ihre Waffen niederzulegen und Wege der Versöhnung und des Friedens zu finden.

25. In einigen unserer Länder geht heute die Gefahr eines Religionskrieges zwischen zwei missionarischen Religionen um: Islam und Christentum – eine Situation, die durch das Wiederaufkommen des islamischen Fundamentalismus verursacht wurde. Sudan z.B. befindet sich in den Fängen eines repressiven, intoleranten und brutalen Regimes, während Nigeria in jüngster Zeit an den Rand eines regelrechten Religionskrieges geraten ist. Wir rufen beide religiöse Gruppen auf, Zurückhaltung zu üben.

26. Spannungen zwischen feindlichen religiösen Gruppen stellen eine große Gefahr dar, die dringend eine Lösung fordert. Die Politiker in Regierungsverantwortung müssen klar Politik von religiösen Angelegenheiten trennen und der Versuchung widerstehen, in irgendeiner Weise eine Präferenz für eine religiöse Gruppe zu bekunden. Die Führer der beiden religiösen Gruppen selbst müssen aufrichtig und ehrlich Wege zur Verbesserung der Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern suchen.

– Christen und Moslems könnten lernen, miteinander toleranter umzugehen, wenn ihre Führer unter ihrer Gefolgschaft genaues, wahres und konstruktives Wissen über die religiösen Vorstellungen und Praktiken der Gegenseite verbreiten;

– der Forderung des formalen Dialogs zwischen den beiden Religionen könnten auch gemeinsam organisierte Symposien, Vorlesungen und Konferenzen ihrer Theologen und Gelehrten dienlich sein. Solche Begegnungen sind auch sehr nützlich für Berufsgruppen wie Ärzte, Rechtsanwälte und Wissenschaftler;

– regelmäßiger Kontakt und Gedankenaustausch zwischen den beiden Religionsgruppen sollten hergestellt, Bereiche der Zusammenarbeit und der gemeinsamen pastoralen Aktion erforscht werden.

27. Wir bedauern die unter Christen vorherrschende Tendenz, sich von der Parteipolitik zurückzuziehen, als unzweckmäßig und gefährlich. Es ist dies eine Verzerrung der Ordnung und deshalb für Christen ein ernstes Unrecht, wenn sie mit den ihnen von Gott geschenkten Talenten der Führerschaft ihren Dienst der Gesellschaft versagen. Wir rufen deshalb alle Christen auf, sich aktiv in der Politik zu engagieren; hier haben sie die größte Hebelwirkung, wahrhaft Salz der Erde zu sein.

28. Wenngleich sich die Priester auch nicht in Parteipolitik engagieren sollten, so schließt das nicht aus, daß sie sich für das Verhalten der Politiker interessieren, deren Entscheidungen sich auf das Wohl ihrer Gläubigen auswirken. Priester müssen sich an der politischen Bildung der Laien beteiligen und deren Verantwortung für eine Verbesserung der Gesellschaft durch eine weise, verständige und informierte Ausübung ihrer politischen Rechte motivieren.

29. Wir sind besorgt über die Vielzahl militärischer Coups und Gegencoups auf unserem Kontinent, die oft mit sinnlosen Tötungen und Exekutionen verbunden sind. Wir

protestieren gegen diese Abwertung des menschlichen Lebens und appellieren an das Militär, das Menschenrecht auf eine gewählte Regierung zu respektieren.

30. Angesichts der jüngsten Veränderungen in der weltpolitischen Szene fordern wir eine Basiserziehung der Bevölkerung zur Vorbereitung auf die Demokratie, Sensibilisierung für ihre Rechte und Pflichten vor dem Gesetz, für die Macht des Wahlaktes und die Bedeutung politischer Entscheidungen usw.

31. Diese wichtige politische Erziehung muß auch den notwendigen Respekt vor dem Gesetz und der verfaßten Autorität umfassen: diese bilden die Grundlage für eine solide demokratische Tradition.

32. Der Ruf nach Demokratie ist heute in vielen Ländern ein Zeichen der Hoffnung. Wenngleich auch die Veränderungen in Osteuropa nicht zu Protesten in Afrika geführt haben, so haben sie dennoch die Bestrebungen besorgter Afrikaner unterstützt. Bemühungen für ein Mehrparteiensystem können in Benin, Gabun, Elfenbeinküste, Nigeria und Zaire festgestellt werden. Es besteht ein Bedürfnis nach offenen Diskussionen über die Vor- und Nachteile von Ein- und Mehrparteiensystemen.

33. Wir sind sehr besorgt über die hohe Quote des Mißbrauchs und der Vernachlässigung von Kindern sowie Kinderarbeit in unseren Ländern. Hat doch das Kind aufgrund seiner großen Bedürfnisse und Zartheit ein Recht auf angemessene Sorge und Aufmerksamkeit. Wir verurteilen deshalb jedweden Mißbrauch von Kindern und appellieren an alle religiösen Männer und Frauen, Regierungsmitglieder und Verantwortliche in den verschiedenen Ämtern, gegen die weite Konstellation menschlicher Kräfte und Versäumnisse, die sich kinderfeindlich auswirken, Front zu machen.

34. Die 80er Jahre sind als verlorenes Jahrzehnt für Afrika wirtschaftlich abgeschrieben. Nationale Schulden, sinkende Warenpreise auf dem Weltmarkt und abnehmende Hilfe für Afrika aus dem Westen machten es selbst für die besten Regierungen unmöglich, ihre Wirtschaften zu verbessern. 1987 hatte Afrika südlich der Sahara mit 450 Millionen Menschen (mehr als die doppelte Bevölkerung als bei der Unabhängigkeit) ein GDP [Bruttosozialprodukt] von etwa 135 Milliarden Dollar; das ist ungefähr das gleiche wie das von Belgien mit einer Bevölkerung von nur zehn Millionen.

35. Es gibt jedoch einige Zeichen der Hoffnung für den wirtschaftlichen und politischen Bereich in den 90er Jahren. Diese Hoffnung wird unterstützt von den nachlassenden militärischen Spannungen zwischen West und Ost, die möglicherweise die Rüstung reduzieren und sogar mehr Auslandshilfe bringen können. Ferner zeigen die von regionalen Wirtschaftsblöcken wie ECOWAS, SADC und OAU unternommene Schritte, daß ernsthafte Gespräche über die afrikanische Wirtschaftsgemeinschaft bis zum Jahre 2000 geführt werden. Wir ermutigen diese Initiativen.

36. Die bevorstehende Sondersynode für Afrika ist eine weitere große Quelle der Hoffnung und kann der Kirche in Afrika Gnade, Erneuerung und Inspiration bringen. Wir befürchten jedoch, daß die Bischöfe wegen ihrer starken Inanspruchnahme durch pastorale Pflichten nicht genug Zeit zur Vorbereitung der Synode haben, um die Probleme der Kirche in Afrika angemessen anzusprechen. Deshalb appellieren wir an alle Gruppen (Pfarreien, Priesterräte, Orden, theologische Fakultäten usw.), die *Lineamenta* (Arbeitsdokument) zu lesen und darauf zu antworten. Wir bitten auch die afrikanischen Bischöfe, mit den verschiedenen Gruppen ihre Vorstellungen zu diskutieren, damit die Bischöfe eine klare Vorstellung davon bekommen, was die Katholiken in ihren Diözesen denken und glauben.

37. Wir rufen Institute wie CIDJAP auf, in Vorbereitung der Synode regionale und interkontinentale Symposien für Bischöfe, Theologen und Laien durchzuführen. Wir hoffen, daß die Synode eine afrikanische sein wird: in Planung, Durchführung, Aussage und Orientierung.
38. Schließlich hat dieses Symposium die Gründung einer *African Association for the Advancement of Catholic Social Teaching* (ACASOT) beschlossen, deren Zentrale das *Catholic Institute for Development Justice and Peace* (CIDJAP), Enugu/Nigeria, ist.

DER KRIEG – AUFSÄTZE ZUR SITUATION UNSERER WELT

Der Golfkrieg aus ethischer Sicht

Von Manfred Spieker

1. Einführung

Der Golfkrieg aus ethischer Sicht – das weckt Erwartungen, es solle gezeigt werden, die Anwendung militärischer Mittel gegen den Irak sei entweder ein absolutes Übel, das zu verwerfen, oder ein *bellum iustum*, eine gerechte Sache also, die vorbehaltlos zu verteidigen ist. Was ist das Spezifische einer ethischen Erörterung des Problems Golfkrieg?

Die Ethik fragt als eine Disziplin der Philosophie und auch der Theologie in wissenschaftlicher Weise nach dem sittlichen Wollen und Handeln des Menschen. Sie fragt nach allgemeingültigen Normen und Maximen der Lebensführung, nach den Bedingungen eines gelingenden Lebens. Sie fragt nach »gut« und »schlecht« und nach »gut« und »böse«. Sie will dem Menschen helfen, Moral und Ethos systematisch zu reflektieren, sein Wollen und Handeln richtig zu orientieren. Sie will also seine Lebensführung erleichtern und zum Gelingen seines Lebens beitragen. So mag sich beim Thema »Golfkrieg aus ethischer Sicht« ebenso jener Argumente erhoffen, der meint, gerade jetzt, da der Nato-Bündnisfall zum Einsatz auch deutscher Soldaten in diesem Krieg führen kann, den Wehrdienst verweigern zu sollen, wie jener, der überzeugt ist, der Krieg müsse nicht nur bis zur Befreiung Kuwaits, sondern bis zur Beseitigung Saddam Husseins weitergeführt werden.

Es geht im folgenden aber nicht um schnelle Legitimationen für bestimmte Entscheidungen, sondern darum, die Kriterien verständlich zu machen, anhand derer der Einsatz militärischer Mittel zur Erreichung bestimmter Ziele bzw. zur Verteidigung bestimmter Güter beurteilt werden kann. Niemandem soll und kann das eigene Urteil abgenommen werden, wenn es um die Anwendung dieser Kriterien auf den Golfkrieg geht.

Bei dieser ethischen Erörterung ist von zwei Voraussetzungen auszugehen: erstens von der Überzeugung, daß jeder Krieg, also auch der Golfkrieg, ein Übel ist, ein unheilschwangerer Akt der Gewalt, der Zerstörungen, Elend und Tod mit sich bringt, der

auf Grund der ihm innewohnenden Eigendynamik nicht nur militärische, sondern auch politische Risiken birgt und bei den Menschen – Zivilisten wie Soldaten – Ängste auslöst, der möglicherweise auch mehr neue Probleme schafft, als er alte beseitigt. Zweitens von der Überzeugung, daß auch der Pazifismus den Frieden nicht sichern kann, daß er eine aggressive politische oder militärische Macht nicht friedlich stimmen, ja gelegentlich das, was er verhindern will, gerade erst provozieren kann.

Ein Blick auf die Vorgeschichte des Zweiten Weltkrieges mag das Dilemma erhellen. Während viele Engländer und Franzosen, vor allem ihre politischen Führungen 1938/39 annahmen, Hitler sei nach dem Anschluß Österreichs, der Zerschlagung der Tschechoslowakei und der Annektierung des Sudetenlandes saturiert, befahl er der Wehrmacht, den Angriff auf Polen vorzubereiten. Mit ihrer Appeasement-Politik haben Chamberlain und Daladier die Nationalsozialisten nicht zum Frieden bewogen, sondern zur Expansion eingeladen.

Gewiß, historische Vergleiche haben nur begrenzten Wert. Kein Konflikt ist genau wie der andere. Vergleichbar zwischen Hitlers Überfall auf Polen und Saddam Husseins Überfall auf Kuwait wäre, daß in beiden Fällen Recht und Unrecht klar zu trennen sind, daß die Hinnahme eines Rechtsbruches kein Weg ist, den Frieden zu sichern und daß Diktatoren vom Kaliber dieser beiden Männer ihre aggressiven Ziele offen zu nennen pflegen. Aber Vergleiche hinken. Sie können politische Probleme aufhellen, aber ethische Reflexionen nicht ersetzen.

Ethische Reflexionen zum Einsatz militärischer Mittel sind so alt wie die Ethik als philosophische Disziplin. Cicero gilt gemeinhin als der, der sie systematisiert hat. Augustinus und Thomas von Aquin haben sie zur *bellum iustum*-Lehre weiterentwickelt. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde diese Lehre unter den Bedingungen nuklearer Rüstung erneut diskutiert und kritisiert, von den einen vertieft und den anderen verworfen. Auch der Golfkrieg führte in zahlreichen Tages- und Wochenzeitungen zu mehr oder weniger kompetenten Erörterungen der Lehre vom *bellum iustum*. Daß sich in der Geschichte auch Kriege finden lassen, in denen sie zur Rechtfertigung eines Angriffs mißbraucht wurde, ist noch kein Argument gegen diese Lehre, wie ja auch noch niemand die Benutzung des Begriffs »Volksdemokratie« durch Staaten mit kommunistischer Einparteiherrschaft als Argument gegen die Demokratie gelten läßt. Eine Ethik der Friedenssicherung, die sich auf diese Lehre stützt, schließt den Einsatz militärischer Mittel zur Sicherung des Friedens bzw. zur Verteidigung existentieller Güter nicht aus. Aber sie sieht sich auch nicht in der Lage, jeden Waffeneinsatz des Angegriffenen zur Abwehr einer Aggression zu rechtfertigen. Es kann Situationen geben, in denen das Unrecht beispielsweise einer Annexion hinzunehmen ist, wenn klar voraussehbar ist, daß eine Wiedergutmachung oder eine Wiederherstellung des *status quo ante* einen unverhältnismäßig hohen Preis kosten würde. Das Recht, sich mit militärischen Mitteln zu verteidigen, hat der Angegriffene vielmehr nur unter ganz bestimmten Bedingungen:

1. Die Aggression muß das Leben oder existentielle Rechte und Güter Unschuldiger bedrohen.
2. Diese Verteidigung muß durch die rechtmäßige politische Autorität angeordnet sein.
3. Alle anderen Möglichkeiten, die Aggression abzuwehren, müssen ausgeschöpft sein.
4. Der Zweck des Einsatzes militärischer Mittel muß sich auf die Abwehr der Aggression beschränken, darf sich also nicht seinerseits in eine Aggression verwandeln.
5. Mit der Möglichkeit eines Erfolgs muß gerechnet werden können.

6. Der Grundsatz von der Verhältnismäßigkeit der Mittel muß beachtet werden, d.h. das Schadensrisiko militärischer Verteidigung ist gegen das Schadensrisiko einer hingenommenen Aggression abzuwägen.
7. Das zur Hegung eines Krieges entwickelte Kriegsvölkerrecht, das *ius in bello*, muß beachtet werden, d.h. a) die Wirkung der eingesetzten Waffen muß kontrollierbar, mithin auf militärische Zwecke begrenzbar bleiben, und b) die Immunität der Nichtkombattanten muß gewahrt werden können.

Diese Kriterien lassen keinen Zweifel zu, daß es der Lehre vom *bellum iustum* in erster Linie nicht darum geht, in einem internationalen Konflikt den Einsatz militärischer Mittel zu rechtfertigen, was ihr vielerorts unterstellt wird, sondern darum, den Frieden zu sichern bzw. den Krieg zu verhindern und ihn da, wo er nicht zu verhindern ist, zu begrenzen, weshalb diese Lehre auch besser Lehre von der gerechten Verteidigung hieße. Die kritischen Fragen, denen sich diese Lehre unter den Bedingungen nuklearer, chemischer oder biologischer Waffen stellen muß, betreffen die Kriterien Erfolgswahrscheinlichkeit, Verhältnismäßigkeit der Verteidigung, Kontrollierbarkeit des Waffeneinsatzes und Schadlosigkeit der Zivilbevölkerung. Ein Einsatz dieser Waffen müsse, so wird eingewandt, in jedem Fall gegen diese Kriterien verstoßen. Deshalb sei diese Lehre nicht mehr aufrechtzuerhalten. Angenommen, diese Kriterien ließen sich bei einem Einsatz dieser Waffen wirklich nicht beachten, wofür manches spricht, kann der logische Schluß nur lauten, daß ein solcher Einsatz sittlich nicht mehr zu rechtfertigen ist. Aber deshalb ist noch nicht die *bellum iustum*-Lehre überholt. Im Gegenteil, sie wird gerade bestätigt, und der, der sie ablehnt, beruft sich nichtsdestotrotz auf ihre Kriterien.

Die sieben Kriterien der *bellum iustum*-Lehre lassen sich in drei Fragen zusammenfassen, die jeder erörtern muß, der den Einsatz militärischer Mittel zur Sicherung oder Wiedergewinnung des Friedens in Erwägunng zieht: Ist der Grund für den Waffeneinsatz gerecht? Wird ein Ziel verfolgt, das gerecht ist? Sind die Mittel, mit denen dieses Ziel verfolgt wird, angemessen? Nur wenn alle drei Fragen positiv beantwortet werden können, läßt sich das Recht zur militärischen Verteidigung in Anspruch nehmen.

2. *Der Golfkrieg*

Wenigstens telegrammartig sind die Fakten in Erinnerung zu rufen: am 2. August 1990 besetzte der vom siebenjährigen Krieg mit dem Iran geschundene und verschuldete, aber militärisch immer noch starke Irak das kleine, aber reiche Nachbarland Kuwait. Vorausgegangen waren die Forderungen der irakischen Führung an Kuwait, die Schulden des Irak zu erlassen und für die angeblich durch kuwaitische Überproduktion entstandenen Einnahmeausfälle sowie für Öldiebstahl aus dem im irakisch-kuwaitischen Grenzgebiet liegenden Ölfeld Rumailah Schadenersatz zu leisten. Am 28. August erklärte der Irak Kuwait zur 19. Provinz seines eigenen Staatsgebietes.

Der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen, das Organ der kollektiven Sicherheit, das alle Mitglieder verpflichtende Beschlüsse faßt und erstmals nach Beendigung des Ost-West-Konflikts in Aktion trat, stellte noch am 2. August unter Bezugnahme auf Kapitel VII der UN-Charta (»Maßnahmen bei Bedrohung oder Bruch des Friedens und bei Angriffshandlungen«) fest, daß die irakische Invasion einen Bruch des internationalen

Friedens und der Sicherheit darstellt. Er forderte den sofortigen und bedingungslosen Rückzug des Irak. Dieser Resolution 660 folgten im Laufe der nächsten vier Monate elf weitere, in denen zunächst ein Wirtschaftsembargo verhängt und gegen die Geiselnahme der Ausländer sowie die Irakisierung Kuwaits protestiert wurde. Mit der Resolution 665 wurde erstmals in der 45-jährigen Geschichte der Vereinten Nationen der Einsatz militärischer Mittel zur Durchsetzung von Sanktionen autorisiert. Am 29. November wurden schließlich die mit Kuwait kooperierenden Mitglieder unter der Führung der Vereinigten Staaten zur Anwendung militärischer Mittel ermächtigt, um »der Resolution 660 Geltung zu verschaffen ... und den Weltfrieden und die internationale Sicherheit wiederherzustellen«, wenn sich der Irak bis zum 15. Januar 1991 nicht zurückzieht.

Nachdem die Embargo-Politik ebenso erfolglos blieb wie zahlreiche diplomatische Bemühungen, kam es in der Nacht vom 16. auf den 17. Januar zum Einsatz der alliierten Luftwaffe und damit zur Ausweitung des Krieges. Am 24. Februar begann die Landoffensive der alliierten Streitkräfte gegen die irakischen Truppen in Kuwait und ihre Nachschubbasen im südlichen Irak. Sie zwang den Irak innerhalb von vier Tagen zur bedingungslosen Annahme aller zwölf Resolutionen des Sicherheitsrates. Die Truppen Saddam Husseins verließen plündernd, mordend und brandschatzend Kuwait. Am 28. Februar stellten die Alliierten und der Irak die Kämpfe ein. Am 3. März wurde der Waffenstillstand unterzeichnet.

3. Der Grund, die Ziele und die Mittel des Golfkrieges

Vor diesem Hintergrund ist nach dem Grund, den Zielen und den Mitteln des Golfkrieges zu fragen. War der Grund für den militärischen Einsatz der Alliierten sittlich zu rechtfertigen? Waren die Ziele legitim und die Mittel angemessen?

War der Grund für den militärischen Einsatz der Alliierten sittlich zu rechtfertigen?

Um diese Frage zu beantworten, sind die ersten drei Kriterien der *bellum iustum*-Lehre auf den Konflikt am Golf anzuwenden. Wie steht es um die Bedrohung Unschuldiger durch den Aggressor, um die Rechtmäßigkeit der Anordnung des Waffeneinsatzes und um die Ausschöpfung aller friedlichen Mittel zur Abwehr der Aggression?

1. Die Aggression muß das Leben oder existentielle Rechte und Güter Unschuldiger bedrohen.

Daß das Leben Unschuldiger vom Irak massiv und gezielt mißachtet wurde – nicht nur in Kuwait, sondern auch in Israel, das sich immer wieder ungezielten, die Zivilbevölkerung terrorisierenden Raketenangriffen ausgesetzt sah –, ist nicht kontrovers. Wie skrupellos das Regime Saddam Husseins mit dem Leben Unschuldiger umging, zeigte sein Krieg gegen den Iran ebenso wie sein Kampf gegen die Minderheiten der Kurden und der christlichen Assyrer im eigenen Volk. In beiden Fällen wurden Gaswaffen eingesetzt. Etwa 200000 Kurden wurden in 20 Jahren getötet, etwa 5000 bei jenem berüchtigten Gaswaffeneinsatz in Halabdscha im März 1988.

2. Die Anwendung militärischer Mittel muß von der rechtmäßigen Staatsgewalt angeordnet sein.

Der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen ist als völkerrechtliches Organ der kollek-

tiven Sicherheit ohne jeden Zweifel der rechtmäßigen Staatsgewalt gleichzustellen, ja sogar überzuordnen und somit zur Anordnung des Einsatzes militärischer Mittel befugt. Seine Resolution 678 war nach weit überwiegender Ansicht der Rechtswissenschaft diese Ermächtigung für die Alliierten. Hinzu kam für die Vereinigten Staaten der Beschluß des Kongresses vom 12. Januar 1991, der Präsident Bush die Anwendung militärischer Mittel ermöglichte.

3. Alle anderen Möglichkeiten, die Aggression abzuwehren, müssen ausgeschöpft worden sein.

Auf drei Ebenen wurde versucht, die Aggression mit friedlichen Mitteln abzuwehren bzw. rückgängig zu machen. Die erste Ebene war die Embargo-Politik: das Wirtschafts-, Finanz- und Militärembargo vom 6. August und das Luftverkehrsembargo vom 25. September. Die zweite Ebene war die der Diplomatie. Arabische Staatschefs wie Chadli von Algerien, König Hassan von Marokko und König Hussein von Jordanien blieben ebenso erfolglos wie die EG und die Sowjetunion, wie die Vereinigten Staaten, die am 9. Januar 1991 in Genf einen letzten Versuch unternahmen und wie schließlich Perez de Cuellar, der am 13. Januar noch einmal versuchte, den Einsatz militärischer Mittel zu verhindern. Die dritte Ebene war die der Abschreckung durch den Aufmarsch der alliierten Truppen am Golf. Auch sie brachte nicht den gewünschten und von aller Welt ersehnten Erfolg.

Die Beantwortung der Frage, ob alles getan wurde, um den Frieden zu sichern, wird gewiß immer strittig bleiben. Wer kann je sagen, er habe alles getan? Die Meinung, auf den drei Ebenen der Embargo-Politik, der Diplomatie und der Abschreckung sei alles getan worden, um den Frieden am Golf wiederherzustellen, ist jedenfalls schwer beweisbar. Noch schwerer aber ist nachzuweisen, daß nicht alles getan wurde. Überzeugende Argumente zugunsten der These, das Embargo hätte bei doppelter Dauer nicht mehr umgangen werden können und erfolgreich sein müssen, sind bisher nicht bekannt geworden. Der Meinung von Außenminister Genscher, nie zuvor seien einem Aggressor so viele Gelegenheiten zum Einlenken gegeben worden wie Saddam Hussein, kann ernsthaft nicht widersprochen werden.

War die Frage nach dem gerechten Grund somit relativ schnell und problemlos zu bejahen, erwies sich die Beantwortung der Fragen nach dem Ziel und den Mitteln als beträchtlich schwieriger.

Welche Kriegsziele verfolgten die Alliierten am Golf? Waren sie sittlich zu rechtfertigen? Bestanden Erfolgschancen?

4. Der Zweck des Einsatzes militärischer Mittel muß sich auf die Abwehr der Aggression beschränken. Er darf sich also nicht seinerseits in eine Aggression verwandeln.

Bevor der Golfkrieg mit diesem Kriterium konfrontiert wird, ist die Vorfrage zu beantworten, ob es sich beim militärischen Einsatz der Alliierten am Golf überhaupt um Verteidigung handelte. Hinsichtlich Kuwaits, Saudi-Arabiens, Bahrains, Quatars und der Vereinigten Arabischen Emirate mochte es nicht schwerfallen, diese Frage zu bejahen. Erst recht wäre es im Falle Israels leicht gefallen, mit Ja zu antworten, aber gerade die Israelis waren nicht Teil der alliierten Streitmacht. Wie aber sieht es aus beim Einsatz der Amerikaner und Briten, der Franzosen, Niederländer und Italiener, der Polen, Argentinier und Ungarn und der zahlreichen anderen Nationen, die sich an der militäri-

schen Aktion gegen den Irak beteiligten? Sprach die Mutter eines amerikanischen Marinesoldaten, die beim Auslaufen des Schiffes mit ihrem Sohn aus einem amerikanischen Hafen unter Tränen erklärte, sie sei sehr wohl dafür, daß ihr Sohn die Vereinigten Staaten verteidige, aber das könne doch nicht im mehrere Tausend Kilometer entfernten Kuwait geschehen, nicht vielen aus dem Herzen? Teilten nicht viele die Meinung von Lee Edward Browning, dem leitenden Bischof der anglikanischen Kirche in den Vereinigten Staaten, der auch Präsident Bush angehört, in Kuwait sei der Streitwert »zu gering«, um ein militärisches Eingreifen zu rechtfertigen?

Das Problem ist nicht neu. »Mourir pour Danzig?« Sterben für Danzig?, fragten viele Franzosen, als sie nach Hitlers Überfall auf Polen in den Krieg ziehen sollten, »die for Africa?« viele Engländer, als Mussolini im Oktober 1935 Abessinien überfallen hatte. Der »Streitwert« schien zumindest im zweiten Fall zu gering.

Im Golfkrieg ging es um die Befreiung Kuwaits und um die Verteidigung des Völkerrechts als einer zentralen Voraussetzung des internationalen Friedens. Die Resolution 678 des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen hielt dieses Doppelziel deutlich fest. Insofern hatte das militärische Eingreifen der Alliierten zwar eine globale Dimension, aber eindeutig defensiven Charakter. Wenn bei der Entwicklungshilfe mit Recht an die Einheit der Welt erinnert, das Bild vom gemeinsamen Raumschiff Erde beschworen und daraus die Pflicht zu solidarischer Hilfe abgeleitet wird, kann bei einer Aggression wie jener Saddam Husseins nicht einfach weggeschaut werden.

Dagegen wurde eingewandt, wo denn die Solidarität der Völkergemeinschaft bei anderen gravierenden Verletzungen des Völkerrechts blieb, so beispielsweise in Ungarn 1956, in Afghanistan 1979, im Baltikum 1991 oder eben in Abessinien 1935. Wie oft hatte die Welt nicht solche Rechtsbrüche ungeahndet gelassen und schreiende Ungerechtigkeit ignoriert? Dies war eine berechtigte Frage, aber kein Einwand gegen das militärische Eingreifen der Alliierten. Wenn ein Schüler viele notwendige Hausaufgaben nicht gemacht hat, wird man ihn für die eine, die er endlich macht, nicht tadeln wollen.

Hier wurde ein zweiter Einwand erhoben, der sich in der Parole »Kein Blut für Öl« verdichtete. Es sei ja nur um ökonomische Interessen gegangen. Auch dieser Einwand ist leicht zurückzuweisen. Zum einen sind ökonomische Interessen nicht eo ipso unsittlich. An der Freiheit des Ölhandels sind nicht nur die Industrieländer, sondern auch die Ölförderstaaten der Opec und die Entwicklungsländer der Dritten Welt interessiert. Zum anderen war dieser Einwand schlicht falsch. Es ging bei der Befreiung Kuwaits nicht nur um Öl, wie es bei der Wende in der DDR nicht nur um Bananen ging. Es ging um Freiheit und Leben, im Falle Israels um eine existentielle Bedrohung. »Blut für Öl« war im übrigen die unausgesprochene Devise von Saddam Hussein.

Gelegentlich war noch ein dritter Einwand zu hören. Das vom Sabah-Clan beherrschte Emirat sei doch kein Staat, der eine militärische Befreiungsaktion lohne. Gewiß war Kuwait keine Demokratie. Eine Liberalisierung und Demokratisierung seines politischen Systems ist eine Aufgabe, die nicht erst nach dem materiellen Wiederaufbau des Landes in Angriff genommen werden kann. Dennoch ist auch dieser Einwand zurückzuweisen. Ein Bruch des Rechts kann nicht nach dem Tugendgrad des Opfers qualifiziert werden. Saddam Husseins Verbrechen wäre nicht größer gewesen, wenn Kuwait eine Demokratie hätte genannt werden können.

Nach Vorfragen, Einwänden und Gegenargumenten endlich die Hauptfrage: Welche

Kriegsziele verfolgten die Alliierten und waren sie sittlich zu rechtfertigen? Bei der Befreiung Kuwaits gab es keine Zweifel – vorausgesetzt man verneinte nicht jedes militärische Eingreifen. Sie war ein Verteidigungsfall im klassischen Sinne. Sittlich zu rechtfertigen war sie freilich nur dann, wenn auch alle anderen Kriterien erfüllt wurden.

Wie aber steht es mit dem anderen in der Resolution 678 des Sicherheitsrates genannten Kriegsziel »Weltfrieden und Wiederherstellung der internationalen Sicherheit«? Was bedeutete dieses Ziel für Strategie und Taktik der alliierten Streitkräfte? Gewiß mehr als die Befreiung Kuwaits, aber ebenso gewiß auch weniger als die Zerschlagung des Iraks. Konnten die Zerstörung des irakischen Militärpotentials und die Eliminierung des Diktators zum Verteidungsauftrag der Alliierten und damit zu den legitimen Kriegszielen gehören? Wer das offensive, ja terroristische Potential Saddam Husseins kennt und sich seines skrupellosen Einsatzes gegen den Iran, die Kurden und die christlichen Assyrer erinnert, wird die Eliminierung der Chemiewaffen, der Abschußbasen für SCUD-Raketen und möglicher Zentren für Atomwaffen für legitim gehalten haben. Aber das konnte und kann nicht heißen, daß erst ein waffenloser Irak den Frieden in der Golfregion gewährleistet. Das Recht auf militärische Verteidigungsmittel behält der Irak auch nach einer Niederlage.

Der Wunsch nach einem Ende der Herrschaft von Saddam Hussein war und ist menschlich verständlich und vermutlich politisch notwendig. Aber er muß sich vor der Illusion hüten, das Verschwinden eines großen Tyrannen garantiere schon den Frieden. Wenn die Kriegsziele sich auf die Zerstörung des gesamten irakischen Militärpotentials oder auch nur der Republikanischen Garde und die Beseitigung des Tyrannen erstreckt hätten, hätte möglicherweise der Krieg gewonnen, der Frieden aber verloren werden können. Eine *pax americana* konnte nicht das Kriegsziel sein. Ein Diktator, der Kuwait zurückgegeben hat und seines offensiven Rüstungspotentials beraubt ist, wird das Kriegsende politisch vermutlich nicht lange überleben. Mit dem Waffenstillstand vom 3. März demonstrierten die Alliierten Zurückhaltung. Er entsprach nicht dem Ziel eines totalen Sieges, eher dem Gebot der Klugheit, die nicht den Sieg, sondern den Frieden ins Zentrum der Strategie rückt.

5. Mit der Möglichkeit eines Erfolges muß gerechnet werden können.

Dieses Kriterium hat nach dem für die Alliierten erfolgreichen Ende des Krieges nur noch historische Bedeutung. Die Eindrücke vom Kriegsgeschehen sprachen auch bis zu den ersten Tagen der Landoffensive trotz der Zensur der Frontberichterstattung für die Chancen eines Erfolgs. Kuwait konnte befreit werden, aber der Preis war hoch. Die Opfer an Zivilisten und Soldaten, die Zerstörungen in Kuwait und im Irak, die Wunden des Hasses, des Nationalismus und des Fundamentalismus lassen den Golfkrieg zu einer historischen Zäsur im 20. Jahrhundert werden. Militärexperten werden vermutlich auch noch einige Zeit über die Ungleichheit der Streitkräfte, die Zielgenauigkeit westlicher Waffen und die Unfähigkeit der irakischen Luftabwehr, aber auch die desolate Moral der Truppen spekulieren. Zum Erfolg gehört aber nicht nur die Befreiung Kuwaits, das Schweigen der Waffen und der Rückzug des Irak einerseits, der Alliierten andererseits. Zum Erfolg gehört der Friede als ein Verhältnis der Kooperation, des Vertrauens und der gesicherten Grenzen, in das alle Staaten der Golfregion, Israel und die Palästinenser einbezogen sein müssen. Erst wenn sich kein Land und kein Volk im Na-

hen Osten einem institutionalisierten Friedensprozeß, einer Art Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit im Nahen Osten (KSZNO) verschließt, kann von einem Erfolg gesprochen werden. Dieses Ziel hatten die Alliierten bei allen militärischen Entscheidungen, aber auch bei der Entscheidung über den Waffenstillstand im Auge zu behalten.

Waren die Mittel im Golfkrieg angemessen? Welche Mittel waren notwendig, um die Kriegsziele zu erreichen? Waren diese Mittel sittlich zu rechtfertigen?

6. Der Grundsatz von der Verhältnismäßigkeit der Mittel muß beachtet werden, d.h. das Schadensrisiko militärischer Verteidigung ist gegen das Schadensrisiko einer hingenommenen Aggression abzuwägen.

Die Verhältnismäßigkeit der militärischen Mittel a priori oder im Laufe der militärischen Auseinandersetzungen zu bestimmen, war schwierig und teilweise unmöglich. Auch nach dem schnellen Ende des Krieges bereitet die Anwendung dieses Kriteriums noch Schwierigkeiten. Gewiß gilt, daß das, was gerettet werden soll, im Zuge der Verteidigung nicht völlig zerstört werden darf. Es gilt auch, daß jede Kriegshandlung, die unterschiedslos auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung zielt, ungeachtet der Waffen, »ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen« ist und damit, wie auch das 2. Vatikanische Konzil in *Gaudium et Spes* erklärte, sittlich nicht gerechtfertigt werden kann. Aber waren 80 000 Angriffe der Luftwaffe noch verhältnismäßig, 100 000 dagegen nicht mehr? War der Luftkrieg verhältnismäßig, der Bodenkrieg dagegen nicht mehr? Eine ethische Erörterung des Golfkrieges kann diese Fragen allein nicht beantworten. Sie bleibt, wenn sie am Recht auf militärische Verteidigung und an den Zielen der Befreiung Kuwaits und der Eliminierung des terroristischen Bedrohungspotentials Saddam Husseins festhält, auf die Kompetenz einer militärischen Lagebeurteilung angewiesen. Gewiß gilt, je länger der Krieg dauert, je unkalkulierbarer sein Verlauf ist, desto zahlreicher sind die Opfer unter Zivilisten wie Soldaten, desto größer die Zerstörungen, desto tiefer die physischen und seelischen Wunden. Aber die Alternative zum Einsatz militärischer Mittel war nicht der Frieden, sondern die andauernde Besetzung und Plünderung Kuwaits, die Vertreibung und Ermordung seiner Bewohner, das Leben mit der Gasmaske in Israel und in Saudi-Arabien und die Mißachtung des Völkerrechts. Die Beendigung dieser Verbrechen mußte bei Respektierung der oben genannten Grenzen die Verhältnismäßigkeit der Mittel bestimmen.

7. Das zur Hegung eines Krieges entwickelte Kriegsvölkerrecht, das *ius in bello*, muß beachtet werden, d.h. zum einen, die Wirkung der eingesetzten Waffen muß kontrollierbar, mithin auf militärische Zwecke begrenzbar bleiben, zum anderen, die Immunität der Nichtkombattanten muß gewahrt werden können.

Auch dieses Kriterium bereitete erhebliche Schwierigkeiten. Ein amerikanischer Offizier erklärte zu Beginn des Luftkrieges, die Alliierten würden sich auf die Bekämpfung militärischer Ziele beschränken, aber daraus möge kein Zivilist schließen, er könne nicht zu Schaden kommen. Zahlreiche Fernsehbilder zeigten die Opfer und die Leiden der Zivilbevölkerung und die Zerstörungen in den Städten. Leiden kann nicht mit Leiden aufgerechnet werden, das Leiden der Irakis nicht mit dem der Kuwaitis oder der Israelis. Es gebot, den Krieg so schnell wie möglich zu beenden und ihn zu begrenzen, solange er noch nicht zu beenden war.

Daß die Alliierten sich an das Kriterium des *ius in bello* halten wollten, auch wenn es ihnen nicht in jeder einzelnen Aktion gelang, wurde in allen Phasen des Krieges deutlich. Saddam Hussein hat dagegen wiederholt demonstriert, daß er nicht gewillt war, sich an dieses Kriterium zu halten: im Raketenbeschuß Israels und Saudi-Arabiens, in der Ölverseuchung des Golfs, in der Behandlung der alliierten Piloten, die in irakische Gefangenschaft geraten waren, und zuletzt beim Abzug aus Kuwait. Das neutrale Internationale Komitee vom Roten Kreuz hatte mehrmals festgestellt, daß der Irak gegen das Kriegsvölkerrecht verstoßen hat. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen ist nicht auszuschließen, daß der zerbombte Bunker von Bagdad eine militärische Einrichtung war und daß sich Saddam Hussein nicht scheute, die eigene Zivilbevölkerung als Geisel zu nehmen und zum Instrument einer zynischen Kriegsführung zu machen. War der Bunker keine militärische Einrichtung, war seine Zerstörung ein Verbrechen gegen das Kriegsvölkerrecht. War er eine solche Einrichtung, dann ist damit seine Zerstörung noch nicht gerechtfertigt. Die Alliierten erklärten, sie hätten die Einrichtung nicht zerstört, hätten sie gewußt, daß sie auch als ziviler Bunker benutzt wird. Ein abschließendes Urteil wird beim gegenwärtigen Informationsstand kaum möglich sein. Mit Schreckensmeldungen wird vermutlich – wie 1945 – noch lange nach dem Ende des Krieges zu rechnen sein.

4. Schlußfolgerungen

Aus der Anwendung der Kriterien der *bellum iustum*-Lehre auf den Golfkrieg sind drei Schlußfolgerungen zu ziehen:

1. Die Frage nach der Möglichkeit einer sittlichen Rechtfertigung des militärischen Eingreifens der Alliierten läßt sich allein mit ethischen Kriterien nicht beantworten. Dazu bedarf es auch einer kompetenten Analyse der politischen, der diplomatischen und der militärischen Entwicklungen am Golf. Erst wenn eine solche kompetente Analyse und die sittliche Orientierung zusammenkommen, ist eine ethische Reflexion, mithin Rechtfertigung oder Mißbilligung des militärischen Eingreifens der Alliierten am Golf möglich. Auch auf der Basis hoher Kompetenz aber werden die Analysen der politischen und militärischen Entwicklungen nicht immer zu identischen Ergebnissen führen. Es ist ein Gebot des inneren Friedens in einer Gesellschaft, abweichende Meinungen dann nicht der Häresie zu bezichtigen oder mit neuen Feindbildern den Dialog zu verweigern.

2. Die Politik – auch jene des amerikanischen Präsidenten und der Alliierten am Golf – hat es in der Regel mit der Wahl des kleineren Übels und nicht mit der Entscheidung zwischen einem großen Übel (Krieg) und einem großen Gut (Frieden) zu tun. Die Alternative zum Luft- und Bodenkrieg der Alliierten war nicht der Friede, sondern, dies sei wiederholt, die Besetzung und Zerstörung Kuwaits, die Vertreibung und Ermordung seiner Bewohner, die Bedrohung Israels und Saudi-Arabiens mit SCUD-Raketen und die Diktatur Saddam Husseins über den Nahen Osten. In einem solchen Dilemma das kleinere Übel zu wählen, ist die Kunst der Politik und eine sittliche Entscheidung dazu.

3. Die Bewältigung eines Konflikts wie jenem am Golf mit einer komplexen Gemengelage politischer, ökonomischer, kultureller und religiöser Interessen erfordert zweierlei: zum einen die Bereitschaft und die Fähigkeit, sich der Grundwerte der eigenen demokratischen Staats- und Gesellschaftsordnung zu vergewissern, an die Bedingungen eines gerechten Friedens zu erinnern und die eigene Identität zu verteidigen, wenn sie bedroht wird, zum anderen, ständig den Dialog auch mit dem Kriegsgegner zu suchen. Dies ist ein Gebot nicht nur der Diplomatie und des Ringens um eine dauerhafte und gerechte Friedensordnung im Nahen Osten, sondern auch der Verständigung zwischen Christen und Muslimen, zu der das Neue Testament ebenso einlädt wie jene vier Suren des Korans (4,92; 8,63; 42,38; 49,9), in denen der Muslim aufgefordert wird, dem, der ihm Frieden anbietet, die Aussöhnung nicht zu verweigern.

Der Krieg – Aufsätze zur Situation unserer Welt

Vier Monate danach

Der Golfkrieg in einem übersehenen Aspekt

Von Hanna-Barbara Gerl

Der Golfkrieg hatte katholischerseits keine gute Presse. Auch anderwärts natürlich nicht, doch erübrigt sich das beinahe zu sagen. Verblüffend war jedoch, wie stark die katholische Kirche sich diesmal mit anderen, ihr sonst konträren Gruppen einig fühlte, genauer gesagt: diese sich mit ihr. So bedankte sich der Vorsitzende der italienischen PDS (der früheren kommunistischen Partei PCI) schriftlich und mündlich beim Papst für dessen Worte gegen das Eingreifen der alliierten Truppen. *Dreißig Tage*, die jetzt in Deutsch erscheinende Ausgabe von *Trenta Giorni*, brachte in der Februarnummer einen geradezu wütenden Artikel über Präsident Bush, aufgehängt an der feinsinnigen Frage, zu welchem Gott Bush eigentlich bete (Antwort: zu dem Gott der Freimaurer, den *Dreißig Tage* aber gar nicht schätzte, im Unterschied zu dem Gott Saddam Husseins, der offensichtlich verwandter empfunden wurde). Weitere »Anfragen« der katholischen Presse bewegten sich auf dem Feld, ob nicht eine neue Form von »Religionskrieg« das Gespräch mit den Muslimen belaste (ob dieses Gespräch überhaupt schon nennenswert stattfand, blieb offen; daß in Kuwait Moslems auf Moslems eindrangen, blieb ebenso uninteressant); ob nicht der »Westen« die größere Gefahr für die christlichen Werte bilde als der Orient (ein Zungenschlag, den leider auch die oberste Spitze der Kirche verwendet, und zwar bis zum gegenwärtigen Tag). War vielleicht die oft zitierte moslemische Sittenstrenge insgeheim das Wunschbild der kirchlichen Kreise? Um dem liberalen Abendland einmal noch eine angeblich geschlossen aus dem Glauben lebende Gemeinschaft vorzuhalten? (Ein Verdacht, den ich bis heute nicht aufgeben kann.) Letztlich blieb die Hauptfrage, ob es denn menschlich und christlich sei, Böses mit Bösem zu beantworten. Auch an meiner Hochschule Aktionstage (z.B. »Friedenserziehung im Mathematikunterricht« – wörtlich!), Mahnwachen, ein Abend der »Wut und Trauer«; die

sonst wenig sichtbaren Hochschulgemeinden konnten hier zu einem Profil auflaufen. Jedenfalls: Christentum war plötzlich etwas mehr »in« als sonst; in einem Gespräch mit völlig unsicheren zwanzigjährigen Studenten kam heraus, daß einige im Einsatz der Alliierten den Weltuntergang angekündigt sahen, dem abends mit einer Lichterprozession begegnet wurde. Offenbar war der Regenschirm provinzieller Behütung in einer bundesdeutschen Nische der Weltgeschichte plötzlich gerissen und die Zugluft der Realität wurde ebenso peinigend wie naiv empfunden.

Heute ist das Ganze wie ein Spuk verschwunden. Nicht nur von den Plakaten, sondern ebenso aus den Gesprächen. Schon zu Beginn des Sommersemesters, etwa einen Monat nach dem Waffenstillstand, waren weder Wut noch Trauer, auch keine Friedensgottesdienste und *actions* mehr angekündigt, vielleicht weil Mahnwachen für die Kurden nicht mehr »unser Problem« sind. Und hier liegt das Interessante: Was ist »unser Problem«? Die Antwort kann mit einiger Logik nur lauten: wir selbst. Es geht nicht um die Menschenrechte, denn sie wurden augenfällig und offen vom August 1990 an in Kuwait mit aller Brutalität gebrochen, ebenso wie nach dem Waffenstillstand die kurdische und schiitische Tragödie erst begann und bis heute nicht abgeschlossen ist. Auch die Kirche hält sich hier wesentlich mehr bedeckt. Selbst als die Diskrepanz zwischen den Worten des Patriarchen von Bagdad, die Christen im Irak seien gleichgeachtete und geschätzte Bürger, und ihrer tatsächlichen Leidensgeschichte zutage trat, erreichte kein kirchlicher Protest das Ohr der Öffentlichkeit – soll das gewünschte »Gespräch der Religionen« nicht belastet werden? Ebenso von allen Seiten mit Stillschweigen übergangen: die beständig brennenden Ölfelder, die vor vier Monaten noch als apokalyptische Endstufe angekündigt waren. Nun ist die Apokalypse eingetreten – *so what?* So leicht läßt es sich mit den angeblich finalen Katastrophen leben.

Einmal mehr bleibt ein gespaltenes Bewußtsein, besser gesagt: auf der einen Seite die Rede von Protest, Engagement, Betroffenheit, Bestürzung (um das Lieblingsvokabular auch des deutschen Parlaments aufzurufen), auf der anderen Seite aber ein Schweigen, das freilich wider Willen beredt ist. Wegen dieser Schizophrenie wird aber leider die Analyse versäumt; die »Apperzeptionsverweigerung« (Doderer) setzt sich bruchlos fort. Tatsächlich ist nämlich etwas eingetreten, was der Aufmerksamkeit der intellektuellen wie der kirchlichen Öffentlichkeit zu denken geben müßte. Und zwar positiv zu denken geben müßte. Es geht um einen geopolitischen Aspekt dieses Krieges von größter Reichweite. Im Herbst 1990, im Vorfeld also der kommenden Auseinandersetzung, sammelten sich tiefschwarze Wolken über dem russischen Horizont. Nach außen schien es, als ob Gorbatschow von den heimischen Militärs unter Druck gesetzt, fast als Gefangener ihrer schwarzen Wünsche agieren würde. Einige Tage vor dem auslaufenden Ultimatum erreichte diese Stimmung ihren Tiefpunkt mit dem sowjetischen Massaker in Wilna/Litauen. Münchner Schlagzeile: »Alle reden vom Krieg – Gorbatschow führt ihn!«

Zu diesem Zeitpunkt sagten alle Reporter, alle Zeitungen, alle Analysen mit der bemerkenswerten Ausnahme des türkischen Präsidenten Özal (der ein rasches und einseitiges Ereignis prophezeite), kurz: alle Experten der Welt einen sehr langen, ungewinnbaren und zumindest moralisch völlig verlorenen Krieg des »Westens« voraus. Offensichtlich glaubte jeder daran, auch die sowjetischen Generäle. Mein aus der Sowjetunion stammender Mann hörte regelmäßig die russischen Radioprogramme und berichtete fortlaufend, welch schreckliche und furchtgeprägte Prognosen aus Moskau kamen.

Die Stimmung war vollständig niedergedrückt; die schwachen und noch unsicheren demokratischen Kräfte Rußlands erwarteten eine unausweichliche Niederlage. Tatsächlich fürchtete man eine Konterrevolution der schwarzen Obristen und Generäle; es herrschte ein Gefühl vom Ende der Welt. Ein Radio-Kommentator: »Fragen Sie jemanden nach seiner Meinung über Saddam Hussein, und aus seiner Antwort werden Sie alles erkennen: seine Meinung über die Demokratie, die freie Wirtschaft, den Westen und sogar über die Wiedervereinigung Deutschlands.«

Und dann wehte der »Wüstensturm« – ganz gegen die Voraussagen der Fachleute wehte er alles in kürzester Zeit spurlos davon. Ebenso unmittelbar begannen sich die russischen Wolken aufzulösen. Und am Radio schlug die Stimmung vollständig um, die Melodien der Moskauer Stimmen änderten sich drastisch und angenehm. Gesendet wurden zum Beispiel einige Gespräche auf der Straße mit zufälligen Passanten, von denen einer kurz und treffend sagte: »Jetzt besetzen die Amerikaner den Irak. Aber zu welchem Katzendreck brauchen sie diesen blöden Irak? Viel besser würden sie uns besetzen!« *Vox populi*.

Als dann der Wüstensturm in die Landoffensive überging, waren die Wolken über Rußland restlos verschwunden. Und Gorbatschow ist erneut liberal, als wäre er nie etwas anderes gewesen; Jelzin ist Präsident der russischen Republik, und sogar Leningrad ist wieder St. Petersburg. Selbst die Wallfahrten der sowjetischen Generäle nach Bagdad konnten all dies nicht verhindern. So bleibt das überaus starke Gefühl – das vielleicht einmal von den Historikern nachgearbeitet wird –, daß der schnelle Verlauf dieses Krieges, ja überhaupt sein Stattfinden das schwarze Schicksal über der Sowjetunion mit aufgelöst hat. Und hier müssen wir sagen, daß dies geradewegs auch unser Schicksal meint. Es war kein Krieg für Öl. Es war ein Krieg, der an einer wenig bemerkten, gefährlichen, deswegen ausschlaggebenden Stelle eine bereits rollende Lawine abgefangen hat. Ob dies die Kirche und die Meinungsbildner mit in das Gesamtbild des Krieges einbeziehen? Oder ist die *legenda nera* immer schauerlich-schöner als die Wirklichkeit?

EINE STELLUNGNAHME ZU EINER STELLUNGNAHME – Man wird Dirk van Nes teilweise zustimmen, wenn er die von Livio Melina in dessen Aufsatz »Kirchlichkeit und Moraltheologie«[1] angebotene Etymologie des Wortes »conscientia« im Sinne eines interpersonalen Gewissens ablehnt.[2] Diese »Interpersonalität des Gewissens« war von Melina gedacht mit »Bezug auf das kirchliche Wir«, zu dem Zweck, das Verhältnis von Gewissen und Lehramt wahrheitsgemäß zu bestimmen. Die Darlegungen in der genannten Veröffentlichung sollen hier nicht besprochen werden, da es genügt, auf den von dem Kritiker beanstandeten Übersetzungsfall »conscientia/Gewissen« einzugehen und ihm hinsichtlich seines Protestes wegen der durch Melina vorgenommenen etymologischen Mißdeutung rechtzugeben.

Worin man ihm allerdings nicht beipflichten kann, muß dem sich als Altphilologe bekennenden Kritiker ebenfalls zum Ausdruck gebracht werden; er hält es nämlich für »falsch und unsinnig«, auf der Basis der »Etymologie eines Wortes theologisch oder philosophisch zu argumentieren«, da die Gefahr einer »etymologisierenden Pseudotheologie« unausbleiblich damit gegeben sei. Es erscheint in Wahrheit unverständlich, wie sowohl Philosophie als auch Theologie auf die Dienste sprachwissenschaftlicher Analysen, verbunden mit den durch sie gegebenen Ausblicken auf kulturgeschichtliche Zusammenhänge, verzichten sollten.

Gerade bei der etymologischen Gleichsetzung von »conscientia« mit »Gewissen« geraten wir an die fruchtbarsten Deutungsergebnisse, immer vorausgesetzt, daß wir uns zunächst nach dem griechischen Ursprung von besagtem Wort und Begriff umsehen. Die viel ältere Entsprechung für »conscientia« ist »syneidesis«; als solche ist das lateinische Wort eine korrekte Wiedergabe der zusammengesetzten griechischen Vokabel. Bei beiden Formen ziehen die Elemente der Zusammensetzung auf ein wissendes Selbst, in dem Sinn, daß man ein Bewußtsein oder die Kenntnis von etwas mit oder bei sich selber hat. Das war es jedenfalls, was der (mit ziemlicher Gewißheit vermutbare) Wortschöpfer – übrigens ein genialer Wortpräger, der sich auch unserem Atomzeitalter mit dem Begriff des Atoms bestens empfohlen hat – unter »syneidesis« verstanden haben wollte. Der Denker des 5. Jahrhunderts v. Chr., Demokrit von Abdera, ist mit einem einzigen Textbeleg für »syneidesis« im Wörterbuch von Hermann Diels unter den »Fragmenten der Vorsokratiker« aufgeführt (68 B fr. 297, Vol. II, S. 207). Es kommt aber außer Demokrit kein anderer Urheber für jenes Wort in Frage. Eine spezifisch moralische Sinnhaftigkeit, die wir mit dem Wort »Gewissen« zu verbinden pflegen, fehlt an der genannten Stelle nicht, wenn man sie mit Sachkenntnis interpretiert.

Notker Labeo von Sankt Gallen († 1022) hat das Wort »Gewissen« aus dem Lateinischen übersetzt und dem deutschen Sprachschatz einverleibt. Er wußte genau, worum es sich dabei handelte: unsere Vorsilbe »ge« stammt aus dem althochdeutschen »ga« – einer Silbe, die exakt der lateinischen Präposition »cum/con« entspricht: Wir haben es also mit einem Wissen zu tun, das jeder mit oder bei sich selber trägt und das die moralische Qualität unseres Tuns und Lassens anzeigt.

Man mag es für befremdlich halten, daß ausgerechnet ein Heide, der weder Gott noch ein christliches Lebensgesetz bewußt anerkannte, gerade diesen Begriff als einen moralischen Kernbegriff aufgestellt haben soll, der in der Folge sich bis auf unsere Tage vollgültig erhielt, eben deswegen, weil er, nach den heidnischen Jahrhunderten, für christliche Ethik repräsentativ wurde. Man halte sich nur vor Augen, daß etwa 500 Jahre nach Demokrit, derjenige, der sich selbst Völker- oder Heiden-

1 In dieser Zeitschrift 20 (1991), S. 62-81.
2 Ebd., S. 286.

apostel nannte (1 Tim 2,7 und Röm 11,13), nicht nur Wort und Begriff »syneidesis« öfters verwandte, sondern mehr noch, gerade diejenigen öffentlich verteidigte, die, außerhalb des Gesetzes stehend, das Gesetz erfüllen: »Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr *Gewissen* legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich ...« Man vergleiche die eindrucksvollen Belege von Röm 2,10 und Röm 13-16 mit diesbezüglichen Demokritaussagen!

Als guter Psychologe wußte Demokrit natürlich auch noch um eine nicht-moralische Hemmschwelle menschlichen Tuns: »Wenn einer den Glauben hat, daß die Götter alles beobachten, wird er weder insgeheim noch offenkundig einen Fehltritt begehen« – lautet einer der von ihm überlieferten Aussprüche (Diels 68 B unter Nummer 112). Ein diametral entgegengesetzter Grundsatz, nämlich sein eigener, besagt aber, daß man »vor sich selbst am meisten Ehrfurcht haben muß, und dies soll man als Gesetz in der Seele aufrichten: nie etwas Unschickliches zu begehen« (Diels 68 B 264). Die schlichte Variante einer der demokritischen Sinnsprüche sei ergänzend hinzugefügt: »Nicht aus Furcht, sondern aus Pflichtgefühl muß man sich vor Fehltritten in acht nehmen« (Diels 68 B 41).

Keine von den sechs ethischen Schriften Demokrits, deren Titel im Werkkatalog eines alexandrinischen Bibliothekars im ersten nachchristlichen Jahrhundert aufgelistet worden waren, sind uns erhalten geblieben. Doch dürften die wenigen oben angeführten Zitate ausreichen, um zu zeigen, daß der heidnische Moralist als eine Art Modellfall paulinischer Vorstellungen, wie sie im Römerbrief ausgesprochen wurden, durchaus annehmbar wäre.

Gred Ibscher

IN EIGENER SACHE – Trotz der überaus gespannten Situation im Lande hat bereits wenige Wochen nach ihrer Gründung die slowenische Ausgabe dieser Zeitschrift ihre Arbeit aufnehmen können. Sie erscheint unter dem Titel *COMMUNIO – Kristjanova obzorja. Mednarodna Katoliska Revija* mit einer Auflage von 3000 Exemplaren in Ljubljana. Damit liegt COMMUNIO weltweit nunmehr in dreizehn selbständigen Editionen vor.

INTERNATIONALE
KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA BARBARA GERL-FALKOVITZ, PETER HENRICI SJ
WALTER KASPER, KARL LEHMANN
REINHARD LÖW, HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE, CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:
MICHAEL FIGURA, EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:
MAXIMILIAN GREINER

INHALT

Karl Kertelge: »Selig die Trauernden ...« (Mt 5,4) 387
Michael Figura: Der Heilige Geist als Tröster 393
Tomás Spidlík SJ: Die Gabe der Tränen in der ostkirchlichen Tradition 405
Peter Henrici SJ: Tränen als Trost. Zur geistlichen Lehre des Ignatius von Loyola 420
Johan van der Vloet: Vom christlichen Sinn der Schwermut 428
Hubertus Tellenbach: Trauer – Schwermut – Melancholie. Anthropologische Phänomene in christlicher Sicht 435

KRITIK UND BERICHT

Dieter Borchmeyer: Kundrys Lachen, Weinen und Erlösung. Eine Betrachtung zu Richard Wagners »Parsifal« 445
Karl-Josef Schipperges: Religiöse Grundlagen demokratischer Prinzipien. Gleichheit, Volkssouveränität, Freiheit und ihre Verankerung in der christlichen Tradition bei Alexis de Tocqueville 452
Eberhard Straub: Vom ungerecht gerechten Krieg. Zur Geschichte einer Idee 464
Otto B. Roegele: Die Lesekultur und die Zukunft des Glaubens 472
Roland Hill: Der Romancier als Advocatus Diaboli. Das Werk des Engländers Piers Paul Read 477

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Tomás Spidlík SJ, 1919 in der Tschechoslowakei geboren, studierte Philosophie und Philologie in Brünn sowie Theologie in Maastricht und Rom; Promotion am Päpstlichen Institut für oströmische Studien über russische Spiritualität. Seit 1955 lehrt er an diesem Institut und an der Päpstlichen Universität *Gregoriana* Spirituelle Theologie der Ostkirchen. Den Beitrag auf Seite 405 übersetzte Jochen Reichel aus dem Italienischen.

Johan van der Vloet, Jahrgang 1959, studierte Theologie in Leuven, Promotion 1989. Er lehrt heute an der Päpstlichen Akademie *Medo* und am Priesterseminar Rolduc Dogmatik, Neutestamentliche Exegese und Pastoraltheologie. Der Beitrag auf Seite 428 wurde in deutscher Sprache verfaßt.

Hubertus Tellenbach, 1914 in Köln geboren, studierte Philologie und Medizin; Habilitation 1952. Seitdem lehrte er Psychologie und Neurologie in München und Heidelberg; er ist Ehrenmitglied zahlreicher internationaler Gesellschaften sowie verschiedener Medizinischer Fakultäten.

Dieter Borchmeyer, in Essen 1941 geboren, studierte Theologie und Philologie; Promotion 1970, Habilitation 1979 in München. Seit 1979 lehrt er Theaterwissenschaften in Erlangen, Würzburg, München und Heidelberg.

Karl-Josef Schipperges, Jahrgang 1925, studierte u.a. Geschichte in Bonn und Paris; Promotion 1955. Heute unterrichtet er an einem Gymnasium in Aachen und lehrt daselbst am Historischen Institut der Technischen Hochschule.

Roland Hill, 1920 in Hamburg geboren, lebt seit 1937 in London; er ist Korrespondent mehrerer deutschsprachiger Zeitungen und Zeitschriften.

»Selig die Trauernden ...« (Mt 5,4)

Von Karl Kertelge

Die »Armen im Geiste« und die »Trauernden«

Die Seligpreisung der Trauernden steht in der Liste der Seligpreisungen Mt 5, 3-12 an zweiter Stelle. Sie folgt unmittelbar der ersten, grundlegenden Seligpreisung der »Armen im Geiste«. Dieser enge Zusammenhang ist zu bedenken, wenn gefragt wird, wer hier als »Trauernde« eigentlich gemeint und angesprochen werden soll. Die »Armen« der ersten Preisung finden eine gewisse Konkretisierung durch die Näherbestimmung »Arme *im Geiste*« oder, der Bedeutung nach verständlicher, in der Wiedergabe der Einheitsübersetzung: »die arm sind vor Gott«. Eine solche »Verdeutlichung« fehlt der Seligpreisung der Trauernden. Für die Frage, wer die Trauernden sind und worüber sie trauern, ist also davon auszugehen, daß sie hinsichtlich ihres beklagenswerten Zustandes zwar von den »Armen im Geiste« unterschieden sind, aber mit ihnen zusammengehören, ja sogar die gleichen Adressaten bezeichnen können.[1]

Diese Annahme wird durch eine weitere Beobachtung gestützt. Die Seligpreisung der Trauernden ist wie die der Armen inspiriert durch einen gemeinsamen Bezugstext aus dem Alten Testament: Jes 61,1-2. Mit Jes 61,1 verkündet Jesus den Armen die Freudenbotschaft. Jesus führt sich damit selbst ein als der Gesalbte Gottes, auf dem der Geist des Herrn ruht und der gesandt ist, den Armen die frohe Botschaft zu bringen. Lk 4,18-21 bezieht das Prophetenwort noch unmittelbarer auf das erste öffentliche Auftreten Jesu. Für die Seligpreisungen in Mt 5,3f. ist es nun bemerkenswert, daß der Evangelist der Heilsverkündigung an die Armen die Trostverheißung an die Trauernden folgen läßt – entsprechend Jes 61,2: »... damit ich alle Trauernden tröste.« Der griechische Text der Seligpreisung nimmt die entsprechenden Stichworte aus der Septuagintafassung der Jesajastelle auf: παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας.

Es gehört also zur besonderen Aufgabe des von Gott gesandten Messias Jesus, die Trauernden zu trösten. So wie der Prophet bei Deutero- und Tritojesaja berufen ist, das Volk Gottes in den Entbehrungen der Verbannung in Babylon aufzurichten und zu trösten (vgl. Jes 40,1: »tröstet, tröstet mein Volk ...«)

---

1 Vgl. R. Schnackenburg, Matthäusevangelium, I (NEB). Würzburg 1985, S. 47: »Die ›Trauernden‹ sind keine andere Gruppe als die ›Armen‹.« Vgl. auch J. Dupont, Les Béatitudes III (*Etudes Bibliques*). Paris 1973, S. 545: »Les affligés constituent avec les pauvres et les affamés un seul groupe de déshérités ...« Im Kontext werde daher auch die spezifisch »religiöse« Bedeutung dieser Seligpreisung erkennbar (ebd., S. 554).

und die Mutlosen und Enttäuschten nach ihrer Heimkehr aufzurütteln (Jes 61)[2], so ist Jesus als der endzeitliche Prophet und Messias gesandt, alle, die das Heil Gottes erwarten und angesichts der »offensichtlichen« Verzögerung des Heils traurig werden, vor der Resignation zu bewahren und ihnen Mut zuzusprechen. Die *zukünftige* »Tröstung«, die ihnen verheißen ist, bleibt nicht leer, sondern wirkt sich in der *Gegenwart* der Trauernden als Ermutigung zu begründeter Hoffnung aus.

So sehr insbesondere mit dem Bezugstext Jes 61,1f. als gemeinsamen Hintergrund für die Seligpreisung der »Armen« und der »Trauernden« der enge Zusammenhang zwischen diesen beiden Adressatenangaben erkennbar wird, so wenig ist dabei zu übersehen, daß die zweite Seligpreisung – auch traditionsgeschichtlich – eine Weiterentwicklung der ersten ist. Die »Armen im Geiste« werden auf ihre grundlegende Bedürftigkeit vor Gott und ihre rechte Disposition für die Gabe Gottes angesprochen. Die »Trauernden« sind und bleiben die Bedürftigen, aber sie sind in der besonderen Gefahr, sich auf ihre Bedürftigkeit, ihren Mangelzustand zu fixieren, also die »im Geist« geschenkte Disposition für die verheißene Gabe Gottes nicht mehr zu leben. Vor dem Versinken in Hoffnungslosigkeit und Vergeblichkeit soll sie der Ausblick auf das verheißene offenbare Heil bewahren, das sich an ihnen als eschatologische »Tröstung« auswirken wird. Die Trauernden sind, geschichtlich gesehen, in besonderer Weise die Christen der »zweiten« und »dritten« Generation, denen das anfangs erfahrene Heil des Glaubens an Jesus Christus unter der Hand zu zerrinnen droht.

Als Anfrage an uns, die Hörer des Wortes heute, mag sich hieraus ergeben, ob das nur die Situation der nachlassenden Parusieerwartung im Urchristentum war oder ob diese nicht eine sich vielfältig wiederholende und besonders auch heute von vielen erfahrene Situation nachlassender Gläubigkeit und Zuversicht in Kirche und Gesellschaft bezeichnet.

Im Vergleich zu den fundamentalen Seligpreisungen in der Lukasversion, Lk 6,20-21, die auf Jesus selbst zurückgehen dürften, zeigt sich, daß die Seligpreisung der Trauernden der der »Weinenden« entspricht. Lukas hat damit die unmittelbare Entsprechung dieser Not mit den »Armen« und den »Hungernden« viel ursprünglicher festgehalten, während Matthäus in seiner Neuformulierung[3] die im Urchristentum der nachapostolischen Zeit sich ergebende Fragestellung stärker berücksichtigt hat.

---

2 Vgl. auch die von W. Grimm, Die Hoffnung der Armen. Zu den Seligpreisungen Jesu, in: *Theologische Beiträge* 11 (1980), S. 100-113, bes. S. 106f., zusammengestellten Texte.

3 Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1: Mt 1-7 (EKK 1,1). Zürich/Neukirchen 1985, S. 200, der die zweite Seligpreisung allerdings als »eindeutig vormatthäisch« erklärt.

Leben im Widerspruch

Die Seligpreisungen sind sowohl in der Version des Lukas als auch in der des Matthäus Heilsankündigungen mit gezielter Adresse. Läßt Lukas, unterstrichen durch das wiederholte νῦν, die gegenwärtige Notlage der Adressaten hervortreten, und zwar besonders in sozialer Hinsicht, so neigt Matthäus mit seinen Erweiterungen und Neuformulierungen zu einer gewissen Verallgemeinerung und Ethisierung. Auch bei ihm ist wie bei Lukas und schon in der ursprünglichen Fassung der Worte Jesu der futurisch-eschatologische Ausblick auf die noch ausstehende Verheißung gewahrt. Das verheißene Himmelreich ist das Heil des kommenden Gottes selbst. Das Futur der Heilsansage in der zweiten Preisung wie auch in den folgenden bringt den eschatologischen Vorbehalt der Heilszusage deutlich zum Ausdruck. Für die Trauernden besteht das Heil in ihrer endgültigen Tröstung, deren Gewißheit mit dem Zukunftsaspekt nicht einfach verschoben ist, sondern in der Erwartung des kommenden Gottes ihre letzte Begründung gewinnt. Diese Erwartung, von der Zusage Jesu getragen, verändert allerdings auch schon die Gegenwart. Die Trauernden sind in ihrer Trauer schon aufgenommen in das kommende Heil.

Die Inspiration des prophetischen Sendungswortes von Jes 61,1f., das die Seligpreisung der »Trauernden« in Mt 5,4 bestimmt, gibt der recht allgemeinen Adressatenangabe dieser Preisung eine bestimmte Konkretion. So beziehen die Ausleger die Grundhaltung der Trauernden vielfach auf die Erfahrung des noch nicht vollendeten Gottesreiches.[4] Unter Rückbezug auf die apokalyptische Grundstimmung der »eschatologischen Gedankenwelt« des Urchristentums erklärt Bultmann die »Trauernden« als diejenigen, »die unter dem gegenwärtigen Äon leiden, der ein Äon des Leids ist«.[5] Vergleichbar hiermit auch Balz: Der zweiten Preisung liege die Klage derer zugrunde, »die unter dieser Welt leiden und ihre Hoffnung allein auf Gott setzen können«.[6]

Mit Recht setzen die zitierten Autoren bei der alttestamentlichen Prophetie an, wonach der gegenwärtigen Trauer über das Unvollendetsein des erwarteten Heiles die endzeitliche Tröstung folgt. Sie wird aufgehoben in der Verheißung Gottes selbst. Diese Trauer wird nicht in der Weise innerer Distanzierung des überlegenen Wissenden gegenüber den Leiden (πάθη) der Welt überwunden[7],

4 So J. Gnilka, Das Matthäusevangelium, I (HThH 1,1). Freiburg 1986, S. 122, in Analogie zu der in Jes 61,2 reflektierten Trauer über die »Verlassenheit Jerusalems«; vgl. U. Luz, ebd., S. 208; A. Sand, Das Evangelium nach Matthäus (*Regensburger Neues Testament*). Regensburg 1986, S. 101.

5 So. R. Bultmann, Art. »πένθος, πενθέω«, in: ThWNT VI, S. 43.

6 H. Balz, Art. »πενθέω«, in: EWNT III, S. 163.

7 Vgl. R. Bultmann, a.a.O., S. 41: »Nach *stoischer* Lehre gehört das πένθος unter die πάθη ... Es versteht sich, daß der Weise vom πένθος frei sein muß ...; denn das πενθεῖν beruht auf einer falschen Vorstellung vom wahren Übel.« Für die Einstellung der spätalttestamentlichen Weisheit vgl. auch W. Zimmerli, Die Seligpreisungen der Bergpredigt und das Alte Testament, in:

sondern durch das Eingreifen Gottes. Ebendies bringt die Botschaft Jesu zum Ausdruck, vor allem mit der Verkündigung der nahegekommenen Gottesherrschaft (Mk 1,15). Die Leiderfahrung der Zeit wird daher nicht apathisch, unbeteiligt angenommen, um sie so vergehen zu lassen. Sie wird vielmehr durchbrochen und in Frage gestellt durch das verheißungsvolle Wort Jesu, sie wird letztlich durchkreuzt durch das Kreuz des Messias Jesus. Inmitten der gegenwärtigen Erfahrungen von nicht-erfüllter Heilserwartung eröffnet das Wort Jesu eine Perspektive der Hoffnung. Wenn Trauer die Sache derer ist, die keine Hoffnung haben – so Paulus in 1 Thess 4,13[8] –, dann wird mit dem Wort Jesu einer in bestimmten Grenzerfahrungen entstehenden Traurigkeit widersprochen. Nicht die äußeren Bedingungen der Grenzerfahrung ändern sich, wohl aber verliert die Erfahrung von Leid den Charakter der Hoffnungslosigkeit. Trauer ist nicht mehr der Ausdruck von Enttäuschung und Hoffnungslosigkeit, sie wird vielmehr paradoxerweise zum Ausdruck einer neugestifteten Hoffnung, eines Ertragens der bestehenden Unvollkommenheit, das sich der kommenden Vollendung gewiß ist.

Solche *christliche Trauer* äußert sich nach Mt 9,15 im *Fasten*. Im Streitgespräch zwischen Jesus und den Johannesjüngern steht die Fastenfrage zur Diskussion. »Warum fasten wir und die Pharisäer, deine Jünger aber fasten nicht?« Darauf antwortet Jesus bezeichnenderweise mit dem Wort vom Trauern: »Können die Hochzeitsgäste *trauern*[9], solange der Bräutigam bei ihnen ist? Doch es werden Tage kommen, wo der Bräutigam von ihnen genommen sein wird, dann werden sie *fasten*.« Das Fasten der Jünger Jesu wird hier zum Ausdruck der Entbehrung der Gegenwart des messianischen Bräutigams. Im Hintergrund steht die Parusieerwartung, die das Fasten als Zeichen der Erwartung in der Nachfolgegemeinde Jesu sinnvoll werden läßt.

Mit der Fastenpraxis gibt die Gemeinde Jesu im Anschluß an sein Wort der Verheißung ihrem Widerspruch gegen die Erfahrung von Vergeblichkeit, menschlichem Leid und Todverfallenheit einen nachhaltigen Ausdruck. Ihre Existenz in Glaube und Hoffnung wird selbst zum Ausdruck des Widerspruchs gegen die angebliche Sinn- und Heillosigkeit des menschlichen Daseins. Sie wird damit auch – wie der Messias Jesus selbst – zu einem »Zeichen, dem widersprochen wird« (Lk 2,34). Der Christ ist gefordert, diesen Widerspruch anzunehmen und auszuhalten. Wenn er daran nicht zerbricht, so ist das die

---

E. Bammel u.a. (Hrsg.), Donum Gentilicium. New Testament Studies in Honour of David Daube. Oxford 1978, S. 8-26, hier S. 19: »Wenn hier [Mt 5,4] der Trauernde glückselig genannt wird, so ist es etwas anderes als die Feststellung von Pred 7,3.5, daß Trauer besser ist als Lachen, weil sie näher an die Existenzwahrheit des Menschen heranführt. Es ist wieder die Aussage im Blick auf die bevorstehende große Wende ...«

8 Hier steht für »Trauern« (πενθεῖν) das bedeutungsgleiche Wort λυπεῖσθαι. Zur Stelle vgl. T. Holtz, Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK 13). Zürich/Neukirchen 1986, S. 187-189.

9 Hier setzt Matthäus πενθεῖν anstelle des markinischen νηστεύειν.

Wirkung jener Kraft, die die Verheißung der endgültigen Tröstung in ihm auslöst.

Das Trauern ist den Christen nicht verboten; sie können sich den traurigmachenden Verhältnissen des noch anhaltenden bösen Äons nicht entziehen. Das »libera nos a malo« aus dem Gebet des Herrn (Mt 6,13) behält seine existentielle Bedeutung für sie. Sie nehmen teil an der Klage über die Leiden, die den Menschen insgesamt nicht erspart bleiben; sie leiden besonders mit der unerlösten Schöpfung (vgl. Röm 8,19-23) an der Unvollendetheit des im Glauben schon erlangten Heiles. Aber es ist ein Trauern, das zutiefst schon gelöst ist durch die in der Hoffnung festgehaltene und gelebte Erwartung der kommenden Vollendung.

Die Tröstung der Trauernden als christliche Aufgabe

Daß die Trauernden am Ende getröstet werden, versteht sich nach dem Zusammenhang der Seligpreisungen in Mt 5 als die entscheidende, von Gottes Verheißung inmitten des gegenwärtigen Leides eröffnete Perspektive. Der Trost, den Jesu Wort in Aussicht stellt, wird in der Gegenwart schon wirksam. Er ist damit nicht eine bloße Vertröstung auf eine ungewisse Zukunft. Von Vertröstung wäre dann zu sprechen, wenn der Trost, der zur Überwindung des gegenwärtigen Leides als notwendig angesehen und erwartet wird, ins Unverbindliche verschoben würde. Eine solche Unverbindlichkeit haftet dem Verweis auf den »gerechten« Ausgleich für jetzt erlittenes Unrecht in einem unbestimmten Jenseits an. In der Hoffnungsperspektive, die Jesus den ihn nachfolgenden Jüngern eröffnet, bleibt das Leid zwar zugemutet, aber in dieser Zumutung wird eine Verheißung entdeckt, deren Wahrheit sich im Kommen Gottes und von ihm her erweisen wird. Mit anderen Worten: Die Leiderfahrung der Gegenwart hat ihre Wahrheit; sie hat die Gewißheit bei sich, daß dieses Leiden gegen allen Anschein von Sinnlosigkeit einen Sinn hat. Nur ist es nicht einfach unsere Sache, dem Leiden einen Sinn zu geben, sondern den Sinn zu erkennen, ihn zu entdecken als den, der dem Leiden von Menschen von Gott her zukommt.

Inmitten von Krankheit und Leid die Perspektive zu entdecken, die das Leiden auch annehmen und bestehen läßt, darin erweist sich christliche Existenz als Nachfolge des Gekreuzigten.[10] Jesus blieb das Leiden, das Menschen ihm zufügten, nicht erspart. Er übernimmt es in der Gewißheit, daß sich gerade darin der Wille des Vaters offenbart und erfüllt. Er wird zum Knecht Gottes, sich selbst erniedrigend und sich selbst entäußernd bis zum letzten. Daß sich

10 Vgl. D. Bonhoeffer, Nachfolge. München [10]1971, S. 89: »Die Gemeinde der Seliggepriesenen ist die Gemeinde des Gekreuzigten. Mit ihm verlor sie alles, und mit ihm fand sie alles.«

darin das rechtfertigende und rettende Handeln Gottes an seinem Knecht vollzieht, erleichtert ihm nicht schlechthin das Leiden, aber dieses Wissen läßt ihn bis zum Ende bestehen und die Vollendung seines Werkes der Verkündigung des Reiches Gottes nicht mehr von sich selbst, sondern von eben diesem Gott, den er seinen Vater nennt, erwarten.

Die Trauernden zu trösten, gehört zu den Werken der Barmherzigkeit und tätigen Nächstenliebe. Der Glaubende nimmt mit einem solchen »Liebeswerk« teil an dem tröstenden Wirken des Messias, dem daher in Teilen der altjüdischen Überlieferung entsprechend Jes 61,1f. auch der Name »Menachem«, »Tröster«, zukam.[11]

11 Vgl. W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT 21). Tübingen 1926, S. 227; ebenso E. Klostermann, Das Matthäusevangelium (HNT 4). Tübingen 1927, S. 37, und E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2). Göttingen 1973, S. 51.

Der Heilige Geist als Tröster

Von Michael Figura

Die Verbindung von Trost und Heiligem Geist

In der Auslegung der Bergpredigt schreibt Augustinus zur zweiten Seligpreisung (Mt 5,4): »Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden. Trauer bedeutet Traurigkeit über den Verlust dessen, was man liebt. Die sich aber zu Gott bekehrt haben, verlieren, was sie in dieser Welt mit Liebe umgeben haben; denn sie freuen sich nicht über die Dinge, an denen sie sich vorher erfreuten, und bis in ihnen die Liebe zu den ewigen Dingen Gestalt annimmt, werden sie durch manche Traurigkeit verwundet. Sie werden aber durch den Heiligen Geist getröstet werden, der deswegen hauptsächlich Paraklet, d.h. Tröster, genannt wird, damit sie nach dem Verlust der zeitlichen (Freude) die ewige Freude genießen.«[1] Augustinus verbindet den Trost, der in der zweiten Seligpreisung den Trauernden verheißen wird, mit dem Heiligen Geist, der Tröster in Person ist. Unter dem Parakleten, wie der Heilige Geist in den johanneischen Parakletsprüchen bezeichnet wird, versteht Augustinus hier den Tröster. Während die ursprüngliche Bedeutung von *paraklētos* mit Beistand (*advocatus*) wiedergegeben wird, dringt allmählich auch das Verständnis von Tröster (*consolator*) vor.[2]

Im Mittelalter finden sich zahlreiche Anrufungen des Heiligen Geistes als Trösters. Symeon der Neue Theologe († 1022) betet in der ersten Hymne mit folgenden Worten zum Heiligen Geist: »Komm, meiner armen Seele Tröstung. Komm, Freude, Glorie, meine ewigliche Wonne.«[3]

Im Hymnus *Veni Creator Spiritus* von einem unbekannten Verfasser aus dem 9. Jahrhundert wird der Geist als »Paraclitus« angerufen, in der Pfingstsequenz *Veni Sancte Spiritus* aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts wird er »consolator optime« genannt. Seither ist es in der Kirche geläufig, den Heiligen Geist den Tröster zu nennen und ihn unter diesem Titel anzurufen. Er ist der Tröster in der Trostlosigkeit und ganz allgemein im christlichen Leben. Der Grund liegt darin, daß jeder Mensch des Trostes bedarf. Dieser Trost kann auf verschiedene Weise beschrieben und verstanden werden. Boëthius z.B. spricht vom

---

1 *De sermone Domini in monte* I, 2,4 (CCL 35, 5,85-92).

2 Vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, III (HThK IV/3). Freiburg 1975, S. 158, Anm. 7 (mit Verweis auf M.-J. Lagrange, Évangile selon s. Jean, Paris ^{3}1927, S. 382f.).

3 Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes* (SC 156, S. 152), übers. nach K. Kirchhoff, Licht vom Licht. Hellerau 1930, S. 9.

Trost der Philosophie und nimmt damit einen alten Gedanken auf.[4] Für Paulus ist der Trost verankert in Gott und seinem Sohn Jesus Christus. Darauf weist der Beginn des 2. Korintherbriefs hin: »Gepriesen sei der Gott und Vater Jesu Christi, der Vater des Erbarmens und der Gott allen Trostes. Er tröstet uns in all unserer Not, damit auch wir die Kraft haben, alle zu trösten, die in Not sind, durch den Trost, mit dem auch wir von Gott getröstet werden. Wie uns nämlich die Leiden Christi überreich zuteil geworden sind, so wird uns durch Christus auch überreicher Trost zuteil. Sind wir aber in Not, so ist es zu unserem Trost und Heil, und werden wir getröstet, so geschieht auch das zu unserem Trost; er wird wirksam, wenn ihr geduldig die gleichen Leiden ertragt, die auch wir ertragen. Unsere Hoffnung für euch ist unerschütterlich; wir sind sicher, daß ihr mit uns nicht nur an den Leiden teilhabt, sondern auch am Trost« (2 Kor 1,3-7).

Dieser Text, der gleichsam als Grundstelle einer Theologie und Spiritualität des Trostes im Neuen Testament bezeichnet werden kann, spricht zwar nicht vom Heiligen Geist als Tröster. Gott der Vater ist der Gott allen Trostes. Durch Jesus Christus wird uns überreicher Trost zuteil. Zugleich sieht Paulus in seinen apostolischen Leiden auch die weiterführende Kraft des Trostes. Dazu bedarf es aber der Geduld. Damit ist nun indirekt der Geist als Tröster angesprochen, wie ein Blick in den Römerbrief zeigt, wo Paulus im 5. Kapitel von der Hoffnung der Glaubenden handelt: »Wir rühmen uns ... unserer Bedrängnis, denn wir wissen: Bedrängnis bewirkt Geduld, Geduld aber Bewährung, Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber läßt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist« (Röm 5,3ff.). Bedrängnis, Trost, Hoffnung und Ausgießung der Liebe Gottes durch den Heiligen Geist finden im Neuen Testament eine enge Verbindung.

Elemente einer Theologie des Trostes

Der biblische Begriff des Trostes ist durch die neuzeitliche Religionskritik unter Ideologieverdacht geraten, als wolle das Christentum auf ein ungewisses Jenseits vertrösten. Aber auch im allgemeinen Verständnis einer an Leistung und Erfolg orientierten Gesellschaft hat das Wort »Trost« häufig einen negativen Beigeschmack.

In der Heiligen Schrift dagegen besitzt der Trostgedanke grundlegende Bedeutung. Er gehört entscheidend zum Glauben an Gottes weiterführende Kraft hinzu. Trost wird den Gläubigen im Heiligen Geist als dem Parakleten geschenkt. Die Gabe des Tröstens wird zu den Charismen gezählt, die in Chri-

4 Vgl. Anicius Manlius Severinus Boëthius, *Philosophiae Consolationis libri quinque*, hrsg. von K. Büchner. Heidelberg ^{5}1977.

stus und im Heiligen Geist einzelnen Christen verliehen werden (vgl. Röm 12,8; 1 Kor 14,3).[5] Trost ereignet sich ganz allgemein in einer Begegnung, konkret in der Begegnung des tröstenden Gottes oder des tröstenden Menschen mit einem Menschen, der des Trostes bedarf. Dabei geht es nicht nur um ein Trösten mit Worten, sondern auch um konkretes Handeln. Israel wird in der babylonischen Gefangenschaft aus prophetischem Mund ein Wort des Trostes gesagt, das Zuversicht, Hoffnung und das feste Vertrauen auf Gottes Handeln für das bedrängte Volk zum Inhalt hat: »Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott. Redet Jerusalem zu Herzen und verkündet der Stadt, daß ihr Frondienst zu Ende geht, daß ihre Schuld beglichen ist« (Jes 40,1f.). Der Gesalbte Jahwes ist gesandt, um die Trauernden zu trösten (vgl. Jes 61,2).

Trost bedeutet eine innere Anteilnahme am Leiden des Nächsten, das sehr unterschiedliche Ursachen haben kann. Gott selbst nimmt sich dieser Leiden an und tröstet wie eine Mutter (vgl. Jes 66,13). Die biblische Rede vom Trost Gottes zeigt uns einen den Menschen zugewandten Gott, der Anteil nimmt am Geschick seines Volkes und allen Menschen Hoffnung und Zuversicht schenkt. Die Zuwendung Gottes zu den Menschen und zur Welt findet ihren Höhepunkt in der Menschwerdung seines Sohnes. Sie ist der »Trost (*paraklēsis*) Israels«, auf den Simeon gewartet hat (Lk 2,25), das baldige Kommen des messianischen Heils. Gottes Trost ist vor allem bezogen auf die hereinbrechende Gottesherrschaft (vgl. Mt 5,4). Deshalb besitzt der Trost eine Hoffnungsstruktur. Er hofft letztlich auf das Reich Gottes, das jetzt schon gegenwärtig ist, sich aber erst bei der Parusie Jesu Christi am Ende der Zeit universal durchsetzen wird als »das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens«.[6] Dann wird es keines weiteren Trostes mehr bedürfen, wie der Seher der Geheimen Offenbarung es in seiner Vision des neuen Himmels und der neuen Erde erfährt: »Er (Gott) wird alle Tränen von ihren Augen abwischen. Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen« (Apk 21,4).

Der Trost findet sein Betätigungsfeld und seine Notwendigkeit in dieser Zeit, die von der Erfahrung des Leidens, des Verlustes, des Mangels an Freiheit, Gerechtigkeit, Liebe, von Sünde und schließlich vom Tod geprägt ist. Trost beinhaltet die Erfahrung der Gegenwart Gottes und seiner *compassio* mit den Leiden des Menschen.[7] Gott nimmt sich des leidenden Menschen an. Diese Annahme hat ihren höchsten Ausdruck gefunden in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus.

---

5 Vgl. F. Wulf, Art. »Trost«, in: LThK ^{2}10 (1965), Sp. 376ff.; O. Fuchs, Art. »Trösten/Trost«, in: Chr. Schütz (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg 1988, Sp. 1307-1315.

6 Aus der Präfation des Christkönigssonntags.

7 Vgl. H. Riedlinger, Vom Schmerz Gottes. Freiburg 1983 (dort weitere Lit. auf S. 126, Anm. 1).

Der Trost bewirkt Geduld, Zuversicht, Freude und Frieden, auch wenn er die Situation des trostbedürftigen Menschen nicht sofort oder nicht grundlegend verändert. Darum kann man die Wirkung des Trostes vor allem in einer Intensivierung der göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe erblicken, aber auch in der Bereitschaft, Christus nachzufolgen und täglich das Kreuz auf sich zu nehmen (Lk 9,23; vgl. Mk 8,34; Mt 16,24), in der Liebe zu Gott und zum Nächsten als der Erfüllung des Hauptgebots. Zugleich kann der erfahrene Trost die Sehnsucht nach Gott stärken und zum Ausharren und zur Geduld in den Leiden dieser Zeit ermutigen. Das Verlangen nach göttlichem Trost und auch die Erfahrung der Tröstung Gottes stehen immer unter dem Vorzeichen der Bitte aus dem Herrengebet: »Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf der Erde« (Mt 6,10). Wer so um den Trost Gottes bittet, der erwartet keinen »billigen Trost«, keine Vertröstung, sondern den uns bereits jetzt zugesagten Trost Gottes, dessen unerschöpfliche Möglichkeiten wir nicht in der Hand haben, für die wir aber offen sein sollen. Gottes Liebe und Zuwendung zu uns ist größer, als unser Herz erahnen kann.

Eine Theologie des Trostes bewegt sich innerhalb der Gnadenlehre, der Soteriologie, der Pneumatologie und der Eschatologie. Hier berühren sich der Trost, den der Mensch von Gott empfängt, und der Trost, den der Mensch seinem Mitmenschen weitergeben kann. Wer sich von Gott getröstet erfährt, kann diesen Trost auch weitergeben (vgl. 2 Kor 1,4; 2 Thess 2,16f.). Auch wenn es ihm nicht bewußt ist, verweist der tröstende Mensch durch seine Anteilnahme auf den göttlichen Parakleten, der sich unserer Schwachheit annimmt (vgl. Röm 8,26). Dennoch bleibt sich auch der trostspendende Mensch bewußt, daß er bei den vielfältigen leiblichen, psychischen und sozialen Leiden dieses Lebens nur in begrenztem Maß zu helfen vermag. Endgültiger Trost bleibt dem universalen Handeln Gottes vorbehalten, besonders bei der Parusie des Menschensohnes. Bis dahin ist aber menschlicher Trost, besonders wenn er christlich motiviert ist, ein Zeichen, das Gottes Trost, der im Heiligen Geist als dem Tröster personale Züge trägt, menschenfreundlich weitergibt.

Trost und Trostlosigkeit in der geistlichen Literatur

In der geistlichen Literatur nimmt der Trost eine wichtige Stelle ein, denn er ist Erfahrung der gnadenhaften Gegenwart Gottes und seines Wirkens im Menschen. Der Trost gibt den Christen Kraft, in den Leiden dieser Zeit und in der Dunkelheit und Erprobung des Glaubens auszuharren. Vielfach ist er mit der Gnade eines Wachsens in Glaube, Hoffnung und Liebe verbunden, er schenkt ein »Kosten« der Gegenwart Gottes.

Daneben gibt es aber auch die Erfahrung der geistlichen Trostlosigkeit. Der Mensch fühlt sich von Gott verlassen, er erfährt den *Deus absconditus*, er fin-

det keinen geistlichen Geschmack mehr an Gott und seinen Geheimnissen. Die Trostlosigkeit kann selbstverschuldet sein, sie kann aber auch eine von Gott dem Menschen auferlegte Prüfung sein, die in der Nacht der Sinne und des Geistes den Menschen zu einer höheren Stufe der Gotteserfahrung führen will. Davon sprechen die Zeugnisse mancher Mystiker im Bild der dunklen Nacht als gnadenhafter Reinigung und Läuterung der Seele.[8]

Da Trost und Trostlosigkeit auch mit psychischen und physischen Faktoren im Menschen verbunden sein können, bedarf es der Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister (vgl. 1 Kor 12,10; 1 Joh 4,1.6), um natürlichen und übernatürlichen Trost sowie natürliche und übernatürliche Trostlosigkeit voneinander zu scheiden und richtig einzuordnen. In der geistlichen Literatur werden häufig Kriterien oder Regeln zur Unterscheidung der Geister angeführt. Auf zwei Lehrmeister des geistlichen Lebens soll etwas ausführlicher hingewiesen werden.

Diadochus von Photike

Diadochus, Bischof von Photike in der Gegend der heutigen griechischen Stadt Paramythia, lebte um 400-460 n.Chr. und hat hundert gnostische Kapitel über die christliche Vollkommenheit verfaßt.[9] Ein wichtiges Thema der hundert Kapitel ist die geistliche Erfahrung der Nähe und Liebe Gottes sowie des göttlichen Trostes. Da es aber wahren und falschen Trost gibt, ist die Unterscheidung der Geister unerläßlich. »Der geistige Sinn ist ein sorgfältiges Verkosten der Dinge, die man unterscheidet ... Wie ja auch unser Körper, wenn er irdische Süßigkeit verkostet, eine ganz untrügliche Gefühlserfahrung besitzt, so kann auch unser Geist, wenn er sich erhebt über die Denkarten des Fleisches, ohne Zweifel den Trost des Heiligen Geistes verkosten. Es heißt doch: ›Kostet und seht, wie gütig der Herr ist‹ (Ps 34,9)« (30; vgl. 90). Der Trost, der von Gott kommt, »will die Seelen derer, die für die Frömmigkeit ganz offen kämpfen, zur Liebe in voller innerer Ergebenheit aufrufen« (32). Den göttlichen Trost kann man mit gereinigter Seele in unaussprechlichem Verkosten spüren (vgl. 36). Die geistliche Lehre des Diadochus dreht sich um die geistliche Vollendungsmöglichkeit des Menschen. In der geistlichen Erfahrung werden innere Erlebnisse wahrgenommen: Furcht vor Gott, Trost durch Gott, Erleuchtung durch Gott und vor allem Gottes Liebe zu uns. Es gibt den wahren

---

8 Vgl. Johannes vom Kreuz, *Die dunkle Nacht*, übertr. von H.U. von Balthasar. Einsiedeln [3]1983; E. Körner, Art. »Dunkle Nacht«, in: Chr. Schütz (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, a.a.O., Sp. 245-248.

9 Diadoque de Photicé, *Œvres spirituelles* (SC 5 bis); Diadochus von Photike, Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die geistliche Vollkommenheit, eingel. u. übers. von K.S. Frank. Einsiedeln 1982. Weitere Lit. zu Diadochus bei M. Figura, Art. »Diadochus von Photike«, in: P. Dinzelbacher (Hrsg.), *Wörterbuch der Mystik*. Stuttgart 1989, S. 111f.

göttlichen und den falschen teuflischen Trost. Deshalb bedarf es heller Wachsamkeit, um die Geister zu unterscheiden.

Diadochus spricht auch davon, daß Gott seinen Trost von der Seele zurückzieht. Dabei kennt er eine doppelte Trostlosigkeit: die erzieherische Trostlosigkeit und die Trostlosigkeit, die durch die Abkehr Gottes geschieht. »Die erzieherische Trostentziehung (*paideutikē parachōrēsis*) beraubt die Seele ... keineswegs des göttlichen Lichtes. Die Gnade verbirgt ... dem Geist nur gar manchmal ihre Anwesenheit, um die Seele gleichsam durch die Bosheit des Teufels dahin zu bringen, daß sie in aller Furcht und großer Demut ihre Hilfe bei Gott sucht und nach und nach die Schlechtigkeit ihres Feindes erkennt« (86). Die Wirkungen der erzieherischen Trostlosigkeit sind »tiefe Trauer, Erniedrigung und angemessene Enttäuschung« (87). Anders steht es mit der zweiten Form von Trostlosigkeit: »Doch jene Trostentziehung, die durch die Abkehr Gottes geschieht (*hē de kata apostrophēn ginomenē parachōrēsis*), überläßt die Seele, die Gott nicht haben will, wie eine Gefangene den Dämonen« (86). Diese Trostlosigkeit »erfüllt die Seele mit Hoffnungslosigkeit, auch mit Verzweiflung, Zorn und Stolz« (87).

Erfahrung der Gnade und Unterscheidung der Geister sind tragende Elemente der geistlichen Lehre des Diadochus. Von daher gelingt es ihm auch, die doppelte Trostlosigkeit in das Wirken der göttlichen Gnade einzuordnen. »Wir ... sind nicht Kinder des Verderbens (Hebr 10,39), das sei fern! Vielmehr glauben wir, echte Kinder der Gnade Gottes zu sein, die durch kleine Trostentbehrungen und reiche Trostgewährungen von ihr genährt werden, damit wir durch ihre Güte zum vollkommenen Menschen in der Fülle des Alters gelangen können (vgl. Eph 4,13)« (86; vgl. auch 87).

Es ist nicht erstaunlich, daß die geistliche Lehre des Diadochus von Trost und Trostlosigkeit sowie seine Lehre von der Unterscheidung der Geister besonderen Anklang bei den Jesuiten des ausgehenden 16. Jahrhunderts gefunden hat. »Die Gesellschaft Jesu erklärte schließlich Diadochus von Photike zum offiziellen Handbuch der geistlichen Unterweisung in der Hand des Novizenmeisters.«[10]

Ignatius von Loyola

In seinen Regeln zur Unterscheidung der Geister behandelt Ignatius ausführlich Trost und Trostlosigkeit (Exerzitien, Nr. 316-324).[11] Sie bilden das wichtigste Thema der Regeln für die erste Exerzitienwoche. Sie sind aber zugleich

10 K.S. Frank, Einführung zu ebd., S. 41.

11 Vgl. dazu E. Przywara, Deus semper maior. Theologie der Exerzitien, I. Wien/München 1964, S. 204-213; G. Fessard, La dialectique des exercices spirituels de s. Ignace de Loyola, I (*Théologie* 35). Paris 1956, S. 233-304; A. Keller, Zur »Unterscheidung der Geister« in den Ignatianischen Exerzitien, in: *Geist und Leben* 51 (1978), 38-54.

eingeordnet in die Dynamik der Exerzitien, die den Exerzitanden vor die Wahl stellt und in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe (Nr. 230-237) ihren Höhepunkt findet. Auch für die ignatianische Beschreibung von Trost und Trostlosigkeit kann der Satz am Ende der zweiten Woche richtungweisend sein: »Denn es bedenke ein jeder, daß er in allen Dingen des Geistes soweit gefördert werden wird, als er herausspringt aus seiner Eigenliebe, seinem Eigenwillen und seinem Eigennutz« (Nr. 189). Hier liegt ein Kriterium des Ignatius für geistlichen Fortschritt vor, das auch auf Trost und Trostlosigkeit angewandt werden kann.

Ignatius beschreibt den göttlichen Trost, in dem der Mensch vom guten Geist geführt wird, so: »Ich rede von Trost, wenn in der Seele eine innere Bewegung sich verursacht, bei welcher die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt und demzufolge kein geschaffenes Ding auf dem Antlitz der Erde mehr in sich zu lieben vermag, es sei denn im Schöpfer ihrer aller ... Und endlich nenne ich Trost jede Zunahme von Hoffnung, Glaube und Liebe, und jene innere Freudigkeit, die ihn zu den himmlischen Dingen ruft und zieht und zum eigenen Heil seiner Seele, indem sie ihn besänftigt und befriedet in seinem Schöpfer und Herrn« (Nr. 316).

Trostlosigkeit hingegen bedeutet: »Verfinsterung der Seele, Verwirrung in ihr, Hinneigung zu den niedrigen und erdhaften Dingen, Unruhe verschiedener Getriebenheiten und Anfechtungen, die zum Mangel an Glauben, an Hoffnung, an Liebe bewegen, wobei sich die Seele ganz träg, lau, traurig findet und wie getrennt von ihrem Schöpfer und Herrn. Denn wie der Trost das Gegenteil der Trostlosigkeit ist, so sind auch die Gedanken, die der Trostlosigkeit entspringen, entgegengesetzt den Gedanken, die aus dem Trost entstehen« (Nr. 317).

Bei Ignatius ist die Verbindung von Trost und Heiligem Geist verhaltener als bei Diadochus. Ignatius spricht zwar beim Trost von der Führung des guten Geistes (vgl. Nr. 318), aber im Vordergrund steht »das Trösteramt, das Christus Unser Herr ausübt« (Nr. 224).

Der Heilige Geist als Tröster

Die Parakletsprüche des Johannesevangeliums

In den johanneischen Abschiedsreden taucht fünfmal die Gestalt des Parakleten auf.[12] Wenn auch das Wort *paraklētos* eine passivische Grundbedeutung

12 Vgl. dazu R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, a.a.O., S. 156-173: Der Paraklet und die Parakletsprüche; H. Schlier, Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV, hrsg. von V. Kubina u. K. Lehmann. Freiburg 1980, S. 165-178: Der Heilige Geist als Interpret nach dem Johannesevangelium; Y. Congar, Der Heilige Geist, übers. u. bearb. von A. Berz. Freiburg 1982, S. 65-69; Chr. Schütz, Einführung in die Pneumatologie. Darmstadt 1985, S. 174-177.

hat: Herbeigerufener, so übt der johanneische Paraklet doch aktive Funktionen aus: er ist der Beistand, der Fürsprecher, der Anwalt und Verteidiger. »Im Rahmen der Abschiedsreden haben die Parakletsprüche ... die primäre Funktion, die Gemeinde durch die Verheißung des Geistes bzw. durch die Erinnerung an ihren Geistbesitz zu ermutigen, zu mahnen und zu trösten.«[13]

Die fünf Parakletsprüche sind biblische Haftpunkte für die Rede vom Heiligen Geist als Tröster.

Der *erste Parakletspruch* (Joh 14,16f.) spricht vom Kommen des »anderen Beistandes«, des Geistes der Wahrheit. Er wird »anderer Beistand« genannt, weil Jesus während seines Erdenlebens der Paraklet seiner Jünger war und auch nach seinem Scheiden der himmlische Paraklet beim Vater ist (vgl. 1 Joh 2,1). Der Geist der Wahrheit als »anderer Paraklet« wird immer bei den Jüngern Jesu sein. Diese bleibende Gegenwart des Geistes ist Quelle des Trostes für die Jünger in einer Welt, die diesen Geist nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt (vgl. Joh 14,17).

Im *zweiten Parakletspruch* (Joh 14,26) werden die beiden entscheidenden Aufgaben des Parakleten genannt: das Belehren und das Erinnern an die Worte Jesu. Bei beiden Funktionen des Geistes geht es um die stets neue und vertiefte Vergegenwärtigung, Verinnerlichung und Vertiefung der Person Jesu und seiner Offenbarung.

Der *dritte Parakletspruch* (Joh 15,26f.) nennt eine weitere Aufgabe des Parakleten, des Geistes der Wahrheit: er wird Zeugnis für Jesus ablegen. Aber auch die Jünger werden Zeugnis ablegen, »weil ihr von Anfang an bei mir seid« (Joh 15,27). Hier werden die Gegenwart des Parakleten bei den Jüngern und seine Wirksamkeit in ihnen schon vorausgesetzt. In der Zeit nach dem Weggang Jesu und des Kommens des Parakleten müssen sich die Jünger in dieser Welt bewähren. Hier müssen sie Zeugnis für Jesus anderen Menschen gegenüber ablegen, und dabei geht es vor allem um das Zeugnisgeben vor Gericht (vgl. Joh 16,1-4a). Dabei sind sie aber nicht allein gelassen, sondern der Paraklet tritt für sie ein. In der Rede über die Endzeit fordert Jesus seine Jünger auf, sich keine Sorgen zu machen darüber, was sie sagen sollen, wenn sie vor Gericht gestellt werden: »Denn nicht ihr werdet dann reden, sondern der Heilige Geist« (Mk 13,11).

Im *vierten Parakletspruch* wird zunächst der Weggang Jesu als Bedingung für die Ankunft des Parakleten genannt. Der Beistand wird die ungläubige Welt überführen und aufdecken, was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist. Hier findet ein Schritt über den dritten Parakletspruch hinaus statt: Der Paraklet wird aus einem Beistand der Jünger vor menschlichen Gerichten zu einem Ankläger der sich Gott gegenüber versperrenden Welt vor Gottes Gericht. Der Trost des Geistes besteht darin, daß er den Jüngern die Glaubenserkenntnis

13 R. Schnackenburg, ebd., S. 173.

schenkt, daß mit dem Tod Jesu die Herrschaft des Bösen in dieser Welt bereits überwunden ist (vgl. Joh 14,30; 16,33; 1 Joh 5,4f.).

Schließlich wird im *fünften Parakletspruch* nach der Funktion des Parakleten der ungläubigen Welt gegenüber nun wieder sein Wirken in der Jüngergemeinde beschrieben. Der Paraklet, der wieder »Geist der Wahrheit« genannt wird, hat vorzüglich die Aufgabe, die Jünger ganz in die von Jesus geoffenbarte Wahrheit einzuführen. Er ist dabei der Wegführer (*hodēgēsei*), der die Jünger auf dem Weg Jesu hält (vgl. Joh 14,6) und ihnen dabei unter die Arme greift, um sie zu geleiten.

»Der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an« (Röm 8,26)

In der Mitte des Römerbriefs beschreibt Paulus das Leben der Christen als Leben im Geist (vgl. Röm 8,1-17). Er spricht dann von der Hoffnung auf die Erlösung der ganzen Schöpfung, vom Verlangen der gesamten Schöpfung nach der Offenbarung der Herrlichkeit. In diesem Zusammenhang erwähnt Paulus zunächst das einmütige Seufzen der gesamten Schöpfung (V 22; vgl. V 19), dann das Seufzen der Christen: »Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, daß wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden« (V 23). Schließlich erwähnt Paulus noch ein drittes Seufzen, das Seufzen des Geistes für uns: »So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können. Und Gott, der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist: Er tritt so, wie Gott es will, für die Heiligen ein« (VV 26f.). Der Geist weiß um die sich in unserem Seufzen offenbarende Schwachheit und nimmt sich ihrer an.[14] Auch hier ist er unser Beistand, der unser Unvermögen zum rechten Gebet vor Gott trägt und ihm in seinem Seufzen für uns jenen Ausdruck verleiht, den Gott versteht. Durch den Geist bekommt unser Gebet seine Richtung. So ist er der Lehrmeister des christlichen Gebetes.[15] Unserem Gebet haftet stets ein Ungenügen an, letztlich ein Nichtwissen, wie und worum wir in der rechten Weise beten sollen. Obwohl wir den Heiligen Geist empfangen haben, begreift unser Seufzen nicht, wonach es letztlich seufzt. Denn das Ziel unseres Lebens, die Offenbarung als Kinder Gottes und die Erlösung unseres Leibes (vgl. V 23), übersteigt

14 Vgl. dazu H. Schlier, Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge, III. Freiburg 1971, S. 250-270: Das, worauf alles wartet. Eine Auslegung von Römer 8,18-30; Ders., Der Römerbrief (HThK VI). Freiburg 1977, S. 256-275.

15 Vgl. D. Mollat, La Parole et l'Esprit. Exégèse spirituelle, I. Paris 1980, S. 127-136: Le Saint Esprit maître de la prière chrétienne; P. Jacquemont, Der Heilige Geist, Lehrmeister des Gebetes, in: *Concilium* (D) 18 (1982), S. 630-634.

unsere Vernunft. Hier tritt der Geist mit »wortlosem Seufzen« (*stenagmois alalētois*) für uns ein. Dieses Seufzen des Geistes, das uns letztlich verborgen bleibt, ist hörbar für Gott, der die Herzen erforscht und durchschaut (vgl. Ps 7,10; Jer 17,10).

Das wortlose Seufzen des Geistes in den Christen ist nicht die einzige Aussage, die Paulus über den Geist als Lehrmeister des Gebetes macht. Der Geist läßt uns Gott als »Abba« anrufen (vgl. Röm 8,14ff.; Gal 4,6). Ähnliche vom Geist getragene Urworte des christlichen Betens sind »Amen« (vgl. Röm 1,25; 9,5; 11,36; 15,33; 16,24.27; 2 Kor 1,20; Eph 3,21) und der Ruf »Marana tha« (1 Kor 16,22; vgl. Apk 22,20).

Der Trost des Geistes besteht entscheidend darin, daß er Beistand in unserer Schwachheit ist und uns bezeugt, was wir schon jetzt sind: Kinder und Erben Gottes und Miterben Christi (vgl. Röm 8,16).

Die Früchte und die Gaben des Heiligen Geistes

Man kann zwar die paulinischen Aussagen zur christlichen Existenz nicht auf einen einzigen Nenner bringen, aber für Paulus ist von besonderer Bedeutung, daß der Christ sich vom Geist leiten läßt und seinen Anregungen folgt: »Wenn wir aus dem Geist leben, dann wollen wir dem Geist auch folgen« (Gal 5,25; vgl. Gal 5,18; Röm 8,14).[16]

Damit ist für Paulus aber auch ein Kampf zwischen den »Werken des Fleisches« und der »Frucht des Geistes« angesprochen (vgl. Gal 5,13-26). Der Trost des Geistes besteht darin, daß er in diesem Kampf an unserer Seite steht, uns hilft bei der Überwindung der Werke des Fleisches (vgl. Gal 5,19ff.) und uns öffnet für seine Früchte. Es sind verschiedene *Früchte*, die Paulus in der einen Frucht des Geistes zusammenfaßt: »Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung« (Gal 5,22-23a).

Der Geist schenkt Freude in der Bedrängnis (vgl. 1 Thess 1,6), er verleiht Friede und Freude (vgl. Röm 14,17), er eröffnet Gemeinschaft (vgl. 2 Kor 13,13), er ist vor allem die in unsere Herzen ausgegossene Liebe Gottes in Person.

Auch die *Charismen* sind Ausdruck des Trostes des Heiligen Geistes. Sie werden vom Heiligen Geist, so wie er will, zugeteilt (vgl. 1 Kor 12,11). In ihrer unterschiedlichen Ausprägung dienen sie dem Aufbau der Gemeinde, so daß die Kirche unter dem Beistand und der Tröstung des Heiligen Geistes heranwächst. Die Apostelgeschichte berichtet, daß die Kirche in ganz Judäa, Galiläa und Samarien durch den Beistand des Heiligen Geistes wuchs (Apg 9,31).

---

16 Vgl. H. Schlier, Grundzüge einer paulinischen Theologie. Freiburg 1978, S. 178-194.

Zum Wirken des Heiligen Geistes gehört, daß er den Menschen in seiner Existenz verwandeln kann. Diese Verwandlung gehört auch zum Trost des Geistes. Wir dürfen uns ihm anvertrauen, um zu einem neuen Leben aus Glaube, Hoffnung und Liebe befreit zu werden. Der Geist teilt uns dann seine Früchte und Charismen zu, wenn wir in der Gemeinschaft mit Christus bleiben, in dem wir eine neue Schöpfung geworden sind (vgl. 2 Kor 5,17).

Neben den Früchten des Geistes und neben den Charismen gibt es die *sieben Gaben des Heiligen Geistes*.[17] Die theologische Bestimmung dieser Gaben geht auf Jes 11,1-3a zurück: »Doch aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor, ein junger Trieb aus seinen Wurzeln bringt Frucht. Der Geist des Herrn läßt sich nieder auf ihm: der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht. Er erfüllt ihn mit dem Geist der Gottesfurcht.« In der Auslegungsgeschichte der sieben Gaben des Heiligen Geistes gibt es unterschiedliche Bezeichnungen der Gaben. Die Doppelung der Gottesfurcht im Jesajatext hat dazu beigetragen, daß häufig als siebente Gabe die Frömmigkeit erwähnt wird, die ein Ausdruck der biblischen Gottesfurcht ist.

Die sieben Gaben des Heiligen Geistes werden häufig von den Charismen abgehoben. Während die Charismen Ausdruck des freien Wirkens des Geistes sind, gehören die sieben Gaben des Heiligen Geisten gewissermaßen zur Grundausstattung jedes Christen. Sie werden bereits in der Taufe geschenkt und bei der Firmung in besonderer Weise verliehen. In diesen Gaben teilt sich der Paraklet mit, der Tröster, der uns seine Gaben zum christlichen Leben schenkt.

Trost in der Zeit

Die Trauernden, die in der zweiten Seligpreisung der Bergpredigt getröstet werden, sind all jene, die unter der Last von Leid und Schuld seufzen und von Gott allein den Trost erwarten.[18] Dieser Trost wird besonders auf die hereinbrechende Gottesherrschaft bezogen. Aber auch der Heilige Geist als Paraklet ist im Neuen Testament Quelle des Trostes. Vom Trost des Geistes sprechen zahlreiche Mystiker und Lehrer des geistlichen Lebens. Doch es gibt auch die Erfahrung des Trostes des Heiligen Geistes in der weiterführenden Kraft Gottes in bedrängten Lebenslagen.[19] All das weist darauf hin, daß es bereits in die-

17 Vgl. G. Bardy u.a., Art. »Dons du Saint-Esprit«, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, III. Paris 1957, Sp. 1579-1641; W. Sandfuchs (Hrsg.), Die Gaben des Geistes. Acht Betrachtungen. Würzburg 1977; L. Bouyer, Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de Grâce. Paris 1980, S. 237f.

18 Vgl. R. Schnackenburg, Matthäusevangelium 1,1-16,20 (*Die Neue Echter Bibel*, NT 1). Würzburg 1985, S. 47; J. Gnilka, Das Matthäusevangelium, I (HThK I/1). Freiburg 1986, S. 122f.

19 Vgl. K. Rahner, Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten. Freiburg 1977.

ser Zeit neben menschlichem Trost auch einen göttlichen Tröster gibt, den Heiligen Geist, der unter diesem Namen auch immer wieder von den Christen angerufen wird. Er bleibt der Tröster in der Zeit, bis der endgültige Trost in Gottes Ewigkeit kommt (vgl. Apk 21,3ff.).

Die Gabe der Tränen in der ostkirchlichen Tradition

Von Tomáš Spidlík SJ

Das exegetische Problem

»Selig die Trauernden« (Mt 5,4). Die Antonomie der beiden Begriffe ist prägnanter als in der ersten Seligpreisung: »Selig, die arm sind vor Gott« (Mt 5,3). Liest man den Text in der literarischen Weisheitstradition, so läßt sich das Evangelium hier ohne weiteres im Sinne der menschlichen Erfahrung auslegen. Die Menschen sind selig, wenn und *weil* sie arm sind; schließlich sind sie von jenen Sorgen und Ängsten befreit, die mit den irdischen Reichtümern verbunden sind. Wie viele fromme Autoren – und unter ihnen auch Heilige – haben diese Lehre der »Bergpredigt« bereitwillig angenommen!

Maximus Confessor zufolge ist derjenige arm, »der alles Eigene von sich getan hat, der gar nichts auf Erden behalten hat als seinen Leib, der auch jedes Anhangen an diesen aufgegeben und Gott und den geistlichen Männern die Sorge für sich selber anheimgestellt hat«.[1]

Die Folge dieser Haltung ist die *phrontidōn apothesis*, die Sorglosigkeit, die Freiheit zum Gebet.[2] Gerade das Gebet wird ja durch die Sorge um die materiellen Dinge gestört.[3]

Wie allgemein bekannt, gefällt den Bibelexegeten aber meist eine andere Deutung: die Freunde Gottes sind selig, *obgleich* sie arm sind und verfolgt werden.[4] Dennoch widersprechen die Interpreten nicht der Tradition und der Erfahrung so vieler Heilger, die in den Seligpreisungen tatsächlich einen kausalen Zusammenhang erkannten: Viele fühlten sich wirklich glücklich, *weil* sie den Gütern dieser Erde entsagt und den Haß der Welt mit Ergebung auf sich genommen hatten.

Für die zweite Seligpreisung scheint ein solcher Kausalnexus jedoch ausgeschlossen, denn die einander zugeordneten Begriffe widersprechen sich offensichtlich. Die Glückseligkeit ist ein göttliche Eigenschaft[5], die Trauer dagegen rechnet man zu den acht Hauptlastern der oströmischen Tradition (von ihnen

---

1 Maximus Confessor, *Centuriae de Caritatae* II, 88 (SC 9, 120), deutsch in: H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Zweite, völlig veränderte Auflage. Einsiedeln 1961, S. 446.

2 Vgl. Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 27 (PG 88,1096).

3 Vgl. Euagrius, *Practicos* 9 (SC 171, 519).

4 Vgl. D. Buzy, Art. »Béatitudes«, in: *Dictionnaire de Spiritualité* 1 (1937), Sp. 1298ff.

5 Ebd.

leiten sich die sieben »Hauptsünden« der weströmischen Tradition ab).[6] Die Glückseligen können also nicht traurig sein.

Die einzige Möglichkeit, die beiden widersprüchlichen Ausdrücke miteinander in Einklang zu bringen, besteht anscheinend darin, sie einem zeitlichen Nacheinander zuzuordnen. In den Volkspredigten wird das irdische Leben als eine Zeit der Trübsal charakterisiert, die sich aber, insofern sie als Wille Gottes angenommen wird, nach dem Tod, im ewigen Leben, als eine Quelle der Glückseligkeit erweist. Das Beispiel der Frau, die in Kummer gebärt und nach der Geburt Trost findet (Joh 16,21), mag die Wahrhaftigkeit dieser Erklärung belegen. In diesem Sinne hält auch der Heilige Basilius zu Beginn seiner *Moralia* zu einem bußfertigen Leben an: »Die Gegenwart ist der Buße und der Vergebung der Sünden vorbehalten, das gerechte Urteil über die Belohnung wird im kommenden Zeitalter erfolgen.«[7]

Für die Interpretation dieser Bibelstelle bietet sich aber noch eine weitere, einfachere Erklärung an. Wir kennen auch die Tränen des Trostes und der Freude. Warum also sollten nicht diejenigen selig sein, die ohne Trauer weinen? Diese Deutung entspricht allerdings nicht der strukturellen Anlage der Bergpredigt, die sich vor allem aus Antinomien zusammensetzt.

Es stellt sich also folgende Frage: Kann es eine Trauer geben, die die Folge von Zerknirschung und Betrübnis und zur gleichen Zeit die Ursache von unmittelbarer Glückseligkeit ist? Was sich, vom Standpunkt der Logik aus betrachtet, auszuschließen scheint, wird von der jahrhundertealten Tradition der Ostkirche immer aufs neue bekräftigt. Sie scheut sich nicht, die zweite Seligpreisung in gleicher Weise zu deuten wie die erste. Die Freunde Gottes sind in dem Moment, da sie trauern, selig, gerade weil sie trauern und der wesentliche Grund für ihre Trauer ist die Betrübnis.

Der bußfertige Charakter des oströmischen Mönchtums

Als der Abt Poemen nach Ägypten zog, erblickte er eine Frau, die neben einem Grab saß und bitterlich weinte. Da sprach er: »Kämen auch alle Freuden dieser Welt, sie könnten ihre Seele nicht von der Trauer ablenken. In gleicher Weise muß auch der Mönch die Trauer über seine Sünden in sich tragen.«[8] Derartige Vorstellungen waren weitverbreitet.

Die *katanyxis*, die Reue, ist vorherrschend in den oströmischen Liturgien (die mönchischen Ursprungs sind). Überaus häufig kommen die Bitten um

6 Vgl. T. Spidlík, La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico. Rom 1985, S. 219.

7 Basilius Magnus, *Moralia* Kap. 1-2 (PG 31,700).

8 Palladius Helenopolitanus, *Apophthegmata Patrum* 26 (PG 65,328D).

Vergebung der Sünden vor, und das *Kyrie eleison* durchzieht die gesamte Liturgie vom Anfang bis zum Ende. Auch der »Kanon an den sanftmütigen Jesus« steht im Zeichen flehentlichen Bittens. Er beginnt mit folgender Anrufung: »Sanftmütiger Jesus Christus, nachsichtiger Jesus, heile die Wunden meiner Seele und, um des Erbarmes willen, Jesus, besänftige mein Herz, damit ich, von Dir errettet, Dich rühme, o Jesus, mein Erlöser. Sanftmütiger Gott Jesus, Jesus, Freund der Menschen, öffne mir die Pforten der Buße und empfange mich, o Jesus, jetzt, da ich, zu deinen Füßen liegend, inbrünstig um die Vergebung meiner Sünden bitte ...«[9]

Die Mönche machten sich diese Seligpreisung in besonderer Weise zu eigen, führten sie doch ein Leben fortwährender Buße. Ein großer Verteidiger des mönchischen Lebens aus dem Osten, Eustathius, Metropolit von Saloniki (er starb Ende des 12. Jahrhunderts), hat uns ein mehr oder weniger vollständiges Verzeichnis der verschiedenen, von den Mönchen praktizierten Bußübungen hinterlassen.[10] Demzufolge gab es: die Entblößten (*gymnitai, gymnoi*), die auf Kleider verzichteten und die Pflege des eigenen Körpers vernachläßigten; jene, die ihre Haare nicht pflegten, um sich gegen die Gefahr der Verweichlichung zu wappnen; jene, die auf der nackten Erde schliefen und die, »wenngleich sie auch auf dem Boden lagen, der Höhe entgegenstrebten« (*chamaieunai*); die Barfüßigen (*gymnopodes*); die mit Schlamm Bedeckten (*rypontes*); jene, die sich nicht wuschen (*aniptoi*) oder die sich nicht die Füße reinigten (*aniptpodes*); die Schweigsamen; jene, die in den Höhlen wohnten (*spelaiot*); jene, die Ketten trugen (*sideroforoi, sideroumenoi*); jene, die in Baumstümpfen (*dendritai*) oder in armseligen Häusern auf kleinen Pfeilern ihr Leben zubrachten (*kiones*); die Lebendigbegrabenen (*en askesei tethameno*), die zum Teil mit Erde bedeckt waren (*chostoi*) oder sich in kleinen Zellen einschließen ließen (*enklestoi*) und nicht zuletzt jene, die auf Säulen lebten (*stylitai*). Am Ende fügt Eustathius hinzu: »Und sie entsagten der Welt auf tausenderlei Weise.«[11]

Wenn es bereits Schwierigkeiten bereitet, uns für diese Atmosphäre der Trauer zu begeistern, um wieviel fremdartiger müssen uns jene von Johannes Climacus nahegelegten Anstrengungen erscheinen, die die Trauer forcieren sollen und die daher zunächst recht künstlich wirken: »Wenn du ... keine Bußtrauer haben kannst, so traure deswegen, daß du nicht kannst. Wenn du nun trauerst, so traure darüber, daß du aus dem Stande der seligen Ruhe durch deine Sünden in den Stand des Ungemachs und Elends dich selbst gestürzt hast. Unser guter und gerechter Richter beurteilt allerdings, wie in allen Dingen, so auch in den Tränen die Kraft der Natur. Ich sah wenige Tropfen Trä-

9 *Preghiere dell'Oriente bizantino*, hrsg. von Sr. Maria Donadeo. Brescia 1975, S. 207.

10 Eustathius Thessalonicensis, *Ad styltam quemdam Thessalonicensem* 48 (PG 136,241).

11 Ebd., 798.

nen wie Blut mühsam vergießen, wieder sah ich Bäche von Tränen ohne Mühe fließen, und ich habe die ersteren höher geachtet als die letzteren, und halte dafür, daß auch Gott so urteile.«[12]

Es bedarf also der Mühe, um zu trauern, insbesondere bei den hartherzigen, unsensiblen Gemütern. Wie aber kann man sich zu Gefühlen zwingen, die man nicht unmittelbar empfindet? Die Autoren bieten verschiedene, mitunter drastische Mittel an.

An erster Stelle steht das Gebet. Bevorzugt werden die Bußgebete. Zu ihnen gehört auch das berühmte »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, hab Erbarmen mit mir Sünder«.[13] Die modernen Interpreten betrachten den ersten Teil dieser Bitte als wesentlich. Sie glauben, die Essenz des Gebetes liege in der Anrufung Jesu Christi.[14] I. Hausherr vertritt dagegen mit Entschiedenheit eine zweite Hypothese, derzufolge die Bitte um Erbarmen von seiten des schuldbeladenen Sünders im Mittelpunkt steht. Bedenkt man, daß das ›Gebet zu Jesus‹ im Umfeld des Mönchtums entstanden ist, so darf man davon ausgehen, daß es dessen bußfertigen Geist zum Ausdruck bringt.[15]

Nun wird der Mensch aber nicht allein durch Gedanken und Vorstellungen in den Zustand der Trauer versetzt. Es sind nicht zuletzt die äußeren Mißgeschicke, die Leiden und die Schmerzen, die ihn weinen lassen. Er müßte so stark im Geiste sein, daß es ihm gelänge, diese Anfechtungen geringzuschätzen. Wenn er aber nicht über diese Kraft verfügt? Die Mönche geben einen guten Rat: man solle die »fleischliche« Trauer in »geistige« Trauer verwandeln. Es genügt, sich die letzte und eigentliche Ursache aller Leiden, die Sünde, vor Augen zu führen, und man weint weniger über das unmittelbare Übel als über dessen Ursprung. Wer anfangs noch über Hunger und Kälte oder über ein Erdbeben geweint haben mag, wird so schließlich über die eigene Sünde trauern. Vor diesem Hintergrund versteht man auch die merkwürdige Bitte eines Mönches in der Wüste von Kellia: »Herr, lasse einen Blitzschlag auf mich niedergehen, denn wenn es mir gut geht, bin ich ungehorsam gegen dich.«[16]

Die moderne Psychologie betont die wohltuende Wirkung der Heiterkeit. Auch die antiken Philosophen schätzten sie und gaben ihr den Namen *eutrapelia*. Thomas von Aquin rechnet sie gar zu den Tugenden.[17] Der Heilige Basilius folgt dagegen dem Heiligen Paulus (Eph 5,4), wenn er in seinen *Mönchsregeln*

---

12 Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 7 (PG 88,805D-808A), deutsch in: *Die Leiter zum Paradiese*. Aus dem griechischen Urtexte des heiligen Johannes Climakus, übersetzt von F. von Sales. Landshut 1834, S. 194.

13 Vgl. T. Spidlík, La spiritualité de l'Orient chrétienne. II. La prière (OCA 230). Rom 1988.

14 Ebd., S. 337.

15 Vgl. I. Hausherr, Noms du Christ et voies d'oraison (OCA 157). Rom 1960, S. 187ff.

16 Paolo Evergetino, *Synagoge*, III,2. Konstantinopel 1861, S. 14.

17 Vgl. Henricus Stephanus, *Thesaurus linguae graecae*, 3. Paris 1835, Sp. 2476f.

anrät, sich ihrer vollkommen zu enthalten. Die monastische Literatur verbietet in gleichsam kategorischer Weise das Lachen.[18] Erlaubt wird allein ein sanftes und schwaches Lächeln als Zeichen einer besänftigten Seele.[19]

Gefängnisatmosphäre! mag der Zeitgenosse bei der Lektüre dieser Ermahnungen ausrufen. Tatsächlich bedient sich Johannes Climacus dieses Ausdruckes, um die Bußübungen in einem Kloster zu beschreiben, die ihm als beispielhaft gelten. Im Kloster von Tanobo, so erzählt er, gab es einen abgesonderten Raum, »Kerker genannt«, in den sich die »Schuldigen, die aber schon unschuldig waren«, flüchteten. In diesem Raum der Büßer übten sich die Reumütigen in allen Arten der Buße und benetzten, von dem Gedanken an ihre Schuld ergriffen, »den Boden mit Tränen«.[20]

Die zweifache Trauer

Angesichts solcher Beschreibungen und Unterweisungen macht sich Ratlosigkeit breit. Handelt es sich hier nicht um eine Verfälschung der evangelischen Botschaft? Haben nicht vielleicht doch jene Kritiker Recht, die, wie Nietzsche, das Christentum bezichtigen, die heitere Kontemplation und die Lebensfreude der griechischen Antike zerstört zu haben?

Um Klarheit über diese Frage gewinnen zu können, müssen zunächst einige wichtige Unterscheidungen getroffen werden. Der Schlüsselbegriff in diesem Zusammenhang ist die Trauer. Wir wollen sie an dieser Stelle nicht psychologisch untersuchen, sondern uns mit einer Definition bzw. einer einfachen Beschreibung begnügen, die uns Gregor von Nyssa in seinen Homilien *De beatitudinibus* hinterlassen hat. Die Erfahrung zeige, so der Nyssener, daß der Mensch traurig wird, wenn er eine Sache verliert, die ihm teuer ist.[21] Wir verlieren jeden Tag viele Dinge, die wir als die unsrigen betrachten: materielle Güter, die Gesundheit, die Verwandten, die Freunde ... Die der Welt zugewandten Menschen trauern um diese Verluste. Die Mönche müssen dagegen gerade in diesen Situationen ihre heilige *apatheia* unter Beweis stellen.

Das elfte Kapitel des siebten Buches der *Verba seniorum* trägt den Titel: *Contra spiritum tristitiae qui desparationem facit.*[22] In ihm werden die verschiedenen Verluste aufgeführt, die das alltägliche Leben begleiten, die den Streiter Gottes aber nicht erschüttern sollen. Am meisten erzürnt den Menschen jener Verlust, der ihm durch die Arglist anderer, etwa von Dieben, zugefügt wird.

---

18 Vgl. Basilius Magnus, *Regulae brevius tractatae* 31 (PG 31,1104).

19 Vgl. Ders., *Regulae fusius tractatae* (PG 31,961).

20 Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 5 (PG 88,764f.).

21 Vgl. Gregor von Nyssa, *De beatitudinibus* 3 (PG 44,1224A).

22 *Vitae Patrum, Verba seniorum* (PL 73,1033).

Der Abt Eupreprius begegnete diesem Verlust hingegen mit Heiterkeit. Er lief hinter den Übeltätern her, um ihnen den Stock zurückzugeben, den sie vergessen hatten. »Wer die materiellen Güter liebt«, so fügte er erklärend hinzu, »liebt die Ursache seines eigenen Verderbens. Wenn wir also etwas verlieren, so müssen wir dies mit Freude und Dankbarkeit hinnehmen, gleich als ob es sich um eine Befreiung handele.«[23]

Die Trauer über den Tod von Eltern und Verwandten ist ein Zeichen familiärer Zuneigung und Liebe. Die Mönche zeigten auch in diesen Fällen ihre *apatheia*, wie etwa jener Bruder, der auf die Nachricht vom Tode seines Vaters erwiderte: »Höre auf zu lästern, mein Vater ist unsterblich!«[24] Johannes Chrysostomus sucht die Gleichgültigkeit seiner Lehrmeister, der antiochischen Asketen, mit der Botschaft des Evangeliums sowie mit stoischen Aphorismen zu rechtfertigen. Die Toten werden nicht beweint, weil sie lebendig sind. Folgerichtig betrachten die Stoiker den Tod als eine indifferente Sache.[25]

Mehr als alles andere betrübt uns der Verlust des inneren Friedens, wenn widerstreitende Gedanken unser Herz verwirren und uns in einen Zustand der Angst und der Verzweiflung versetzen. Solche Gedanken sind zahllos und unüberschaubar. Dennoch versucht Euagrios die häufigsten in seinem *Antirrheticos* zusammenzufassen: Die Versuchungen, die Kräfte der Dämonen erfüllen uns mit Schrecken; wir verspüren Verdruß angesichts jener bösen Gedanken, die unsere Aufmerksamkeit während des Gebets in Anspruch nehmen; wir zweifeln daran, ob die Sünden der Vergangenheit wirklich vergeben worden sind; wir fühlen uns von Gott verlassen ... Einige dieser Gedanken nähern sich uns unter dem Schein der Gerechtigkeit und der Bescheidenheit. Euagrios aber rät, sie ohne Rücksicht zurückzuweisen, da sie Trauer und Trübsal verursachen.[26]

Es gibt auch Menschen, die ohne Motiv, ohne konkreten Gedanken weinen. Johannes Climacus bemerkt in diesem Zusammenhang ironisch: »Gedankenlose Tränen [sind] nur den Tieren, keineswegs aber den Menschen zu eigen.«[27]

Darf man also niemals weinen? Der moderne Zeitgenosse schämt sich häufig seiner Tränen, während der antike Mensch sie nicht verbarg. Auch Jesus weinte (Joh 11,33). Und die Heiligen betrachteten die Tränen im Gebet als ein wertvolles Geschenk. Johannes Climacus trifft allerdings eine wichtige Unterscheidung: Selig ist »nicht der, welcher trauert, wann er will, ... sondern nur der, welcher trauert, worin und wann Gott will, und nicht nur worin und wann

---

23 Palladius Helenopolitanus, *Apophthegmata Patrum* 2, Sp. 1718.

24 Euagrios, *Practicos*, S. 701.

25 Joannes Chrysostomus, *Homiliae XV in Epistolam ad Philippenses* hom. 3,3 (PG 62,202f.).

26 Vgl. I. Hausherr, Penthos. La doctrine de componction dans l'Orient Chrétien (OCA 132). Rom 1944, S. 11.

27 Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 7, Sp. 805B. Deutsch in: a.a.O., S. 193.

Gott will, sondern auch wie Gott will.«[28] Nicht alle Trauer wird also verurteilt, es wird lediglich zwischen der »weltzugewandten« und der »gottgemäßen« Trauer unterschieden. Um die Differenz zwischen diesen beiden Formen der Trauer besonders hervorzuheben, griffen die Geistlichen auf zwei verschiedene Begriffe im griechischen Wortschatz zurück: Die *lype* gilt als eines der fundamentalen Laster, der *penthos* dagegen ist eine typisch monastische Tugend. Etymologisch betrachtet geht der Ausdruck *penthos* auf dieselbe Wurzel zurück wie *pathos* und kann daher jedwede Form der Trübsal bedeuten. Im Lateinischen wird er mit *luctus*, *moeror*, *dolor* oder *afflictio* übersetzt. In der spezifischen Bedeutung, von der wir hier sprechen, erscheint der Begriff allein in der christlich-monastischen Literatur[29], zusammen mit dem Terminus *katanyxis*, *compunctio*, was soviel bedeutet wie ›zu Tränen gerührt bzw. betrübt sein‹.[30]

Versuchen wir nun den Unterschied zwischen den zwei Arten der Trauer zu bestimmen. Beide sind Gemütsregungen. Die Wüstenväter, die Meister in der *diakrisis*, der Unterscheidung der Geister, waren, bewerteten die verschiedenen Gefühle nach ihrem Nutzen oder Schaden für das geistige Leben.

Die grundlegende Regel dieser Unterscheidung ist praktischer Natur und folgt der Devise: *quidquid inquietat est a diabolo.*[31] Auch die Wüstenväter bemerkten also, daß es Trübsal gibt, die das Herz in Verwirrung stürzt, und Trauer, die der Seele Frieden zu schenken vermag. Erstere gilt es zu meiden, der anderen aber sollte freier Zugang zu unserem Innern gewährt werden.

Wie aber kann man die beiden erkennen und voneinander trennen? Euagrios formuliert die Regeln für die Unterscheidung der Geister auf der Grundlage »objektiver« Kriterien, d.h. den Ausgangspunkt der Diakrisis bildet jeweils der Gegenstand, der die Gemütsregung hervorruft. Er gelangt so zu den »acht unbestimmten Gedanken«, den acht »Geistern der Bosheit«, zu denen er auch die Trübsal rechnet.[32] Als »Vereitelung der Freude«[33] verstanden, gilt sie ihm als ein überaus gefährliches Laster. »Die Traurigkeit ...«, schreibt Johannes Chrysostomus, »ist wie ein giftiger Wurm, der nicht nur den Leib, sondern auch die Seele angreift.« Er vergleicht sie daher mit einem unermüdlichen »Henkersknecht, der nicht etwa die Rippen zerschlägt, sondern sogar die Kräfte der Seele mißhandelt«.[34]

---

28 Ebd., Sp. 808C (S. 195).

29 Vgl. I. Hausherr, Penthos, a.a.O., S. 9ff.

30 Vgl. ebd., S. 14ff.

31 Vgl. T. Spidlík, La spiritualità, a.a.O.,S. 216.

32 Euagrios, *Practicos* 6, S. 506ff.; vgl. auch T. Spidlík, La spiritualità, ebd., S. 219.

33 Euagrios, *Practicos* 19, S. 547.

34 Joannes Chrysostomus, *Epist. ad Olimp.* 10,2 (SC 13 bis, S. 246ff.), deutsch in: *Die siebzehn Briefe an Olympias*, in: Ausgewählte Schriften des heiligen Chrysostomus. Nach dem Urtexte übersetzt. Kempten 1879, Bd. 3, S. 512.

Von der abträglichen Trauer sprechen auch viele russische Autoren, die sie in ihren verschiedenen Aspekten zu erläutern suchen. Im lateinischen Katalog der »sieben Laster« wird sie durch eine ganz bestimmte Form der Trübsal ersetzt: durch jenen Verdruß, der sich angesichts des Wohles anderer einstellt – die Mißgunst. Für den Kirchenmann des Ostens umfaßt sie alle bereits angesprochenen, unbegründeten Formen der Trauer.

Damit stellt sich eine letzte Frage: Welche Trauer ist berechtigt? Sie muß sich auf den Verlust einer Sache beziehen, die wahrhaft wertvoll, ja ewig ist. Für die Christen ist dies allein die Güte Gottes. Ihr Verlust wurzelt in der Sünde. Allein die Sünde also ist der Gegenstand der tränenreichen Trauer. Der heilige Ephräm wendet sich dieser Frage mit großer oratorischer Kunstfertigkeit zu: »Die Seele ist durch die Sünde gestorben. Nun bedarf es des Schmerzes, des Weinens, der Tränen, der Trauer, der Seufzer, der Klagen. Sie ist durch den Frevel verlorengegangen und niedergetreten worden. Schreie, weine, seufze, um sie zu Gott zurückzuführen. Wenn der Tod einer Mutter das Kind entrissen hat, um es ins Grab zu schleudern, klagt sie, weil ihre Liebe dahingegangen ist. Umso mehr muß die Seele leiden, wenn die Sünde sie von Gott entfernt hat ...«[35]

Metanoia und Penthos

Die Bibel und die christlichen Autoren nennen zahlreiche Beispiele aufrichtiger Trauer über die begangenen Sünden, und mit den wohlbekannten Worten »Tuet Buße ...!« fordern sie dazu auf, diesen Beispielen zu folgen. Die Buße ist für jeden unerläßlich. Der heilige Menas betont in seiner *Geistlichen Wiese*: »Jedes Alter bedarf der Buße, die Jungen wie die Alten, wollen sie am ewigen Leben in Ruhm und Herrlichkeit teilhaben: die Jungen, indem sie sich unter das Joch beugen, sobald sich die Leidenschaft in ihnen regt, die Alten, insofern sie die schlechten Neigungen abschütteln müssen, an die sie sich über lange Zeit gewöhnt haben.«[36]

Die Buße geht mit der Verdammung der eigenen Person einher, mit dem Verzicht auf die Vergnügungen der Leidenschaft. Die Reue ist unauflöslich mit gewissen Gefühlen der Trauer verbunden; diese verfliegen jedoch angesichts der Wirkung, die sie hervorrufen: die Vergebung der Sünden. »Die Seele ist durch die Sünde gestorben«, bemerkt der heilige Ephräm, »die Tränen, die auf einen Körper fallen, können einen Leichnam nicht wieder zum Leben erwekken, wenn sie aber auf eine Seele fallen, so wecken sie diese wieder auf, und

35 Ephräm, *Sermones exegetici, In Is. 26,10*, in: Ders., *Werke*. Rom 1740, Bd. 2, S. 346.

36 In: SC 12, S. 213.

erfüllen sie mit neuem Leben.«[37] Die Buße der Einwohner von Ninive hat viele Prediger inspiriert. Ephräm wird von Begeisterung erfaßt, wenn er von ihnen spricht.[38]

Die Mönche der Wüste zeigten sich sehr zuversichtlich hinsichtlich der Wirkung der Buße. Der Abt Poemen versicherte einem Bruder: »Wenn der Mensch in der Stunde der Verirrung zu sich selber spricht: Ich habe gesündigt!, so wird die Sünde sogleich ein Ende haben.«[39] Mit einem Diptychon hat man die Lehre des heiligen Basilius verglichen. Auf der einen Seite könne man lesen: Alle Sünde wiegen außerordentlich schwer; auf der anderen aber stehe geschrieben: Alle Sünden werden von Gott vergeben, wenn wir uns nur um eine angemessene Buße bemühen.[40]

Die *metanoia* ist also eine leichte Trauer, die von schwerer Trübsal und Verzweiflung befreit. Johannes Crisostomus widmet sich diesem Thema mit großem Eifer, da die Verzweiflung des Sünders in der Tat ein erschreckendes Übel ist. »Nur nicht verzweifeln!« sind die letzten Worte seiner Botschaft *Ad Theodorum lapsum.*[41] In seinen Homilien versucht er zu beweisen, wie mühelos es ist, um Vergebung zu bitten: »Hast du gesündigt? Sage zu Gott: Ich habe gesündigt. Was ist das für eine Mühe ...?«[42] An der Möglichkeit der Vergebung unserer Sünden zu zweifeln, ist eine Form des Atheismus. Einem Mann, der eine große Sünde gebeichtet hatte und aus freiem Willen drei Jahre Buße tun wollte, entgegnete der Vater Poemen, eine solche Zeitspanne sei übertrieben. Mit derselben Antwort bedachte er auch den Vorschlag des Sünders, ein Jahr oder zumindest vierzig Tage büßen zu wollen. Er versicherte seinen Zuhörern, drei Tage genügten für einen, der mit seinem ganzen Herzen Buße tue.[43]

Die damit verbundene praktische Frage läßt sich wie folgt formulieren: Wie lange muß die Buße andauern, um glaubwürdig zu sein? Man denke nur an die langen Bußübungen, wie sie von den kanonischen Büchern der Antike vorgesehen waren, gesetzliche Vorschriften also, die einem pädagogischen und sozialen Ziel untergeordnet waren. Im Gegensatz dazu waren die Wüstenväter nicht übertrieben streng.

Und wenn sich die Verfehlungen wiederholen und das Gewissen uns vorwirft, wir ließen es an einem festen Vorsatz fehlen? Auch in diesem Fall, so erläutert Vater Poemen, sollen wir neue Kräfte schöpfen und Gott dafür danken,

---

37 Ephräm, *Sermones exegetici*, a.a.O., Bd. 2, S. 346ff.

38 Ebd., Bd. 5, S. 359-386: »Surge, vade in Ninive.«

39 Palladius Helenopolitanus, *Apophthegmata Patrum* 99, Sp. 345C.

40 Vgl. D. Amand, L'ascèse monastique de saint Basile. Maredsous 1949, S. 173.

41 Joannes Chrysostomus, *Ad Theodorum lapsum* (PG 47,308; SC 117, S. 218).

42 Joannes Chrysostomus, *Homiliae IX de Poenitentia* 2,1 (PG 49,285).

43 Vgl. Palladius Helenopolitanus, *Apophtegmata Patrum* 12, Sp. 325B.

daß wir in der Lage sind, dem Sündigen ein Ende zu setzen.[44] In der Tat können wir nichts anderes tun, als immer wieder bekennen: »Ich habe gesündigt.« Allein damit sollen wir niemals aufhören, schreibt der Vater Mose.[45]

Diese Beispiele verdeutlichen, daß es sich bei der inneren *metanoia* um eine kurzfristige Trauer handelt, die zeitlich begrenzt ist. Und dennoch, bei den Asketen trocknet die Vergebung nicht die Quelle der Tränen aus. Chrysostomus veranschaulicht, wie der umgehende Sündenerlaß und die andauernde Reue miteinander in Einklang stehen: »Es ist aber unsere Pflicht«, so schreibt er, »wenn wir von den Sünden gereinigt sind, dieselben vor Augen zu haben.«[46]

Dieser zweite Aspekt begründet die Praxis des *penthos*, der Reue. Sie geht über die Buße, die *metanoia* hinaus. Johannes Climacus behandelt beide Phänomene in zwei verschiedenen Kapiteln seiner *Leiter zum Paradiese*.[47] Wie läßt sich der Unterschied zwischen ihnen ermitteln?

Um aufrichtige Buße zu üben, muß man greifbare, genau umrissene Sünden im Sinn haben. Nachdem sie jedoch vergeben worden sind, sollte man sie nicht mehr eine nach der anderen in die Erinnerung zurückrufen. Markus Eremita zufolge schaden »die alten Sünden, die speziell bedacht werden ... dem Hoffnungsvollen«.[48] Diejenigen, die sich im *penthos* üben, erinnern daher oftmals in allgemeiner und unbestimmter Weise an die »Sünde der Welt«.

Es gibt aber noch einen weiteren Unterschied. Die Buße ist persönlicher Natur: jeder Mensch korrigiert sein eigenes Leben und distanziert sich von den eigenen Sünden. Im *penthos* hingegen trauert man um die Sünden aller Menschen, in Gegenwart und Vergangenheit.

Die Ernsthaftigkeit der *metanoia* schließlich mißt sich an der Willensstärke des Sünders, sich zu ändern; der emotionale Aspekt, die Tränen, sind zweitrangig. Im Gegensatz dazu betont der *penthos* gerade die Tränen. Ohne emotionale Beteiligung ist er unvorstellbar; man würde ihn als kalt und unergiebig erachten.

---

44 Vgl. ebd. 99, Sp. 325B.

45 Vgl. ebd. 18, Sp. 289A.

46 Joannes Chrysostomus, *Homiliae IX de Poenitentia* 7,4, Sp. 328.

47 Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 5, Sp. 764-781: Von der Buße; 7, Sp. 801ff.: Von der Reue.

48 Markus Eremita, *De his qui putant ex operibus iustificari* (PG 65,952BC), deutsch in: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von O. Hesse. Stuttgart 1985, S. 186.

Die Wirkung des Penthos

Wir haben bereits auf die Wirkung der *metanoia*, die Vergebung der Sünden, hingewiesen. Es ist die frohe Botschaft von der Ankunft des Reiches Gottes. Wenn der *penthos* nun die *metanoia* verlängert, so muß auch seine Wirkung in irgendeiner Weise umfassender sein. Wir erlauben uns in diesem Zusammenhang, den *penthos* mit einer ungewöhnlichen Wendung zu charakterisieren: er eröffnet eine mehr kontemplative Dimension. Die Vergebung der Sünden wird nicht allein konstatiert, sondern in ihrer eigentlichen Wurzel, der Liebe Gottes, erlebt.

Die Sünde wird durch die *metanoia* erlassen, eine erstaunliche Offenbarung. Diejenigen aber, die sich im *penthos* üben, dringen in größere Tiefen vor: sie schauen *Gott, der vergibt*, der *den Sünder liebt*. Von der »objektiven« Betrachtung gelangen wir so zur Schau der Personen, zur Schau von *Gott* und *Mensch* in ihren wechselseitigen Beziehungen.

Das erste Stadium findet seinen Ausdruck in dem Gebet »Mögen meine Sünden vergeben werden; läutere mich, Herr ...« Das zweite Stadium ist in dem »Gebet zu Jesus« zusammengefaßt: »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, hab Erbarmen mit mir armem Sünder!«

In der *metanoia* erfährt der Mensch, daß alle Sünden erlassen werden können. Im *penthos* schaut er den Vater, der uns durch Christus bereits alle unsere Sünden vergeben hat. Wenn man sich ihrer erinnert, sei es in detaillierter, sei es in eher unbestimmter Form, bittet man nicht länger um ihre Vergebung, die ja schon sicher ist, sondern man vergießt Tränen des Trostes und der Freude angesichts der Entdeckung einer solchen göttlichen Liebe.

Die von den Autoren beschriebenen direkten Wirkungen des *penthos* können uns vor diesem Hintergrund nicht überraschen. Denjenigen die in dem Moment weinen, da sie sich der bereits vergebenen Sünden entsinnen, wird ein wahrhafter Frieden zuteil werden. Die Trauer ist dann gleichbedeutend mit dem Trost, *charopoion penthos*; sie ist die Trauer, die Freude hervorbringt.[49]

Die Sünde stürzt den Menschen in Verwirrung. Und selbst wenn sie vergeben ist, hinterläßt sie im Menschen ihre Spuren, die »Narben«.[50] Sie machen sich in Form von ungeordneten Leidenschaften und Neigungen bemerkbar, die das harmonische Zusammenspiel der menschlichen Fähigkeiten stören, indem sie Spannungen erzeugen. Der heilige Athanasius beschreibt in seiner *Vita S. Antonii* die schweren Kämpfe, die Antonius in der Wüste auszufechten hatte, um sich zu läutern. Während der ganzen Zeit seufzte und weinte er über sich selbst[51], so daß das Gesicht des Heiligen von »erstaunlicher Anmut war ..., er

49 Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 7, Sp. 801C.

50 Origenes, *In Mt. Comment.* series 30 (GCS 11, S. 56).

51 Vgl. Athanasius Alexandrinus, *Vita S. Antonii* 45 (PG 26,901C).

geriet niemals in Verwirrung, so sanftmütig war seine Seele«.[52] Ammona, ein Schüler des Antonius, faßt in einer Maxime die Lehre seines Meisters über die heilsame Tugend der Reue zusammen: »Der penthos nimmt unbeirrbar alle Makel hinweg.«[53] »Ein von Tränen benetztes Gesicht«, so fügt der heilige Ephräm hinzu, »ist von unvergänglicher Schönheit.«[54]

Selig sind also die, die trauern, gerade weil sie trauern. Und ihre Tränen begründen die Glückseligkeit.

Gregor von Narek

Die zahllosen Dokumente über den *penthos* in der oströmischen Spiritualität sind hinreichend bekannt. Wir sollten hier jedoch an ein außerordentlich beredtes Beispiel erinnern, an einen Verehrer des *penthos*, den man als Klassiker auf diesem Gebiete bezeichnen könnte. Gemeint ist der armenische Dichter Gregor von Narek[55], der »armenische Pindar«. Sein *Buch der Gebete*, das auch *Heilige Elegien*[56] oder einfach *Narek* genannt wird, galt als heilig. Das Thema des Buches läßt sich mit wenigen Worten umreißen: »Die Mystik der heiligen Trauer«. Wir wollen es im folgenden jedoch eingehender betrachten und unser Augenmerk dabei vor allem auf jene rekurrenten Motive richten, die es erlauben, dem Gedankengang des Autors Schritt für Schritt zu folgen.

1. *Das Bewußtsein, ein Sünder zu sein.* Die Neigung, über den Nächsten zu richten, und der Jähzorn sind nach Euagrios jene Angewohnheiten, die das Leben des Gebets fortwährend stören.[57] Die Weisheit beginnt demnach »mit der Selbstverdammung«.[58] In dieser Tradition stehend, schreibt Gregor:

»Jetzo bin ich der erste der Verruchten,
ich, das Haupt der Sünder,
ich, der Anführer der Ungerechten,
ich, der Vorderste der Schuldigen,
ich, das Vorbild der Frevler ...«[59]

---

52 Ebd., Sp. 940.

53 Ammona, *Instr.* 4,14 (PO XI, S. 476).

54 Ephräm, *Sermo asceticus* I, Werke, Bd. I, S. 60.

55 *Dictionnaire de Spiritualité* 6 (1967), Sp. 927-932.

56 Franz. Übersetzung in: SC 78.

57 Vgl. Euagrios, *Practicos* 26, S. 561.

58 Nilo, *Capita paraenetica* 1 (PG 79,1249), vgl. auch I. Hausherr, Philautie (OCA 137). Rom 1952, S. 175, Anm. 7.

59 Gregor von Narek, *Buch der Gebete* 65 (SC 78, S, 343).

2. Die individuelle *Sünde* des Menschen zieht *gesellschaftliche und kosmische Folgen* nach sich. Wer sich gegen Gott versündigt, verdunkelt den Himmel für alle anderen, denn der Herr ist das Licht für unseren Geist. Wenn »die Wohltaten des Herren Gegenstand der Verachtung geworden sind, ist Belial zufrieden«.[60]

3. Auf die Frage, worin denn die eigentliche *Bosheit der Sünde* bestehe, gibt Gregor eine »personalistisch« bestimmte Antwort. Seine Aufmersamkeit gilt nicht so sehr der Tatsache, daß ein Gesetz, ein Gebot übertreten wird. Das eigentliche Übel liegt für ihn vielmehr darin begründet, daß wir uns der großartigen Liebe Gottes gegenüber verschließen, indem wir auf sein Angebot der Güte mit »nein« antworten.

»Ich habe gegen Deine große Güte gesündigt,
ich, schwacher Mensch habe gesündigt.
Ich habe gegen die Quelle des Lichts gesündigt,
ich, der ich Finsternis bin, habe gesündigt.
Ich habe gesündigt gegen die unermeßlichen Wohltaten
Deiner Gnade, wahrlich ich habe gesündigt.
Ich habe gesündigt gegen die Barmherzigkeit
Deiner himmlischen Liebe. Sehet, ich habe gesündigt!
Ich habe gegen Dich gesündigt, der Du mich erschaffen hast
aus dem Nichts! Gewiß, ich habe gesündigt!
Ich habe gesündigt gegen die Liebkosungen deiner
erhabenen Zärtlichkeit, ich habe unendlich gesündigt.«[61]

4. *Die tiefgreifendste Folge der Sünde* ist der *Abgrund*, der sich mit der tragischen Abkehr zwischen *Mensch und Gott* auftut. Gregor betont immer wieder die Gegensätze zwischen beiden Seiten: Gott ist das Licht, wir sind der Schatten; Gott ist die Liebe, wir sind der Eigensinn; Gott ist die Kraft, wir hingegen die Schwachheit.[62]

5. Wir versuchen in dieser Welt auf alle denkbaren Weisen, diese Abkehr von Gott zu kaschieren. Sie wird jedoch am Tage des *Jüngsten Gerichts* für jeden sichtbar zum Vorschein kommen. Über ihn nachzudenken, ist der beste Weg, um die Sünde in ihrem Wesen zu erkennen.

An jenem Tage »werden unsere heimlichen Taten aller Welt vor Augen geführt, unsere verborgensten Leidenschaften enthüllt und die Lebensführung eines jeden von uns wird auf seinen Körper gezeichnet sein«.[63]

---

60 Ebd. 4, S. 74.

61 Ebd. 27, S. 164.

62 Ebd., S. 167.

63 Ebd. 79, S. 425.

6. Auf diesen schwarzen Grund der Bosheit und der Sünde trägt Gregor mit Begeisterung den Glanz der evangelischen Offenbarung auf: *Alle Sünden können vergeben werden*, sei ihr Gewicht auch so groß wie das der »Zedern des Libanon«, mögen sie auch so gewaltig sein wie der »Berg Ararat in seiner ganzen Größe« oder die unbändigen Ströme der Sintflut. Ihre Vergebung ist ein leichtes. Angesichts der göttlichen Barmherzigkeit verflüchtigen sie sich wie die Schatten vor der aufgehenden Sonne.[64]
7. Der Sieg über die Sünde wird am Tage des Jüngsten Gerichts in seinem ganzen Glanze aufscheinen. Vergebens werden wir unsere Feinde anklagen, »die unsichtbaren Widersacher, die Scharen der verborgenen Krieger«, die Teufel und bösen Gedanken.[65]

Vor ihnen wird uns allein der gute Hirte beschützen, sucht er doch das verirrte Schaf, das ihn anfleht: »Aber du barmherziger Wohltäter, der du keinen Groll hegst und allen das Leben schenkst, du hast keine Erinnerung an die Sünden des Übeltäters in dir bewahrt, du hast ihm keine Vorwürfe gemacht. Du hast ihn nicht mit Füßen getreten, sondern dich ihm mit Erbarmen genähert und ihm die kostbarsten Dienste gewährt.«[66]
8. So geschieht schließlich etwas Unglaubliches. Die Erkenntnis der eigenen *Sünde wird zu einer Theophanie*, zu einer Offenbarung des Erlösers. Nach seiner Befreiung stimmt der Sünder ein Lied an, das an den Gesang der Juden erinnert, die aus Ägypten auszogen:

»O ewiger Gott, Wohltäter, Allmächtiger,
Du hast das Licht und das Dunkel erschaffen,
das Leben im Tod und das Licht in der Finsternis.
Du bist die Hoffnung derer, die deiner harren,
großherzig gegen die Zweifler ...«[67]

»Christus Gott, mächtiger Name,
Offenbarung der Majestät,
Bildnis unergründlicher Erhabenheit,
Unendliche Kraft,
Urbild des erlösenden Lichtes,
Beschützer des himmlischen Friedens,
Tor zum Reich des ewigen Friedens,
Weg der Ruhe,

64 Ebd. 9, S. 91ff.
65 Ebd. 7, S. 85.
66 Ebd. 14, S. 109.
67 Ebd. 94, S. 521.

Zufluchtsstätte der neuen Glückseligkeit,
in der es keine Trauer mehr gibt,
Allmächtiger und oberster Herr aller Lebewesen,
Verkündigung der Gnade,
Stimme der frohen Botschaft,
Wort der Freude,
Quelle der Unsterblichkeit,
O göttlicher Sohn des einzigen Gottes! ...
Dein ist die Erlösung,
Dein die Vergebung,
Dein ist die Herrlichkeit in allen Dingen.
Amen.«[68]

68 Ebd. 57, S. 307f.

Tränen als Trost

Zur geistlichen Lehre des Ignatius von Loyola

Von Peter Henrici SJ

Ignatius von Loyola (1491-1556) steht nicht nur chronologisch am Beginn der Neuzeit; seine geistliche Lehre hat die Neuzeit entscheidend mitgeprägt. Ein grundlegender Zug dieser Spiritualität, der sie so modern macht, ist die Verschmelzung von geistlichem und psychologischem Erleben. Das Wirken des Gottesgeistes ist für Ignatius zwar nicht in sich selbst, aber in seinen seelischen Auswirkungen psychologisch faßbar, so daß eine echte Erfahrung der göttlichen Führung und des göttlichen Willens möglich wird. Auf dieser Einsicht beruhen die *Exerzitien*: in ihnen soll durch geeignete »geistliche Übungen« unter Anleitung von einem, »der die Übungen gibt«, persönlich erfahren werden, »in welchem Leben oder Stand Seine Göttliche Majestät sich unser zu bedienen wünscht«.[1] Angelpunkt dieser geistlichen Erfahrungslehre ist die Unterscheidung von Tröstung und Trostlosigkeit.

Trost gegen Mißtrost

»Ich nenne es Trost«, definiert Ignatius, »wenn in der Seele eine innere Bewegung verursacht wird, durch welche die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt, und wenn sie infolgedessen kein geschaffenes Ding auf dem Antlitz der Erde mehr in sich zu lieben vermag, es sei denn im Schöpfer ihrer aller.«[2] Zwei Dimensionen sind damit angesprochen: Es geht um eine erfahrbare und erfahrene seelische Regung, hier um spürbare Liebe, und diese hat, zweitens, direkt oder indirekt, Bezug auf Gott. Ignatius bewegt sich, vielleicht ohne es zu wissen, in der augustinischen Tradition, welche die Gnade (*gratia* bedeutet ebenso Huld als Anmut!) als Freude am Guten und Göttlichen und als Angezogensein von Gott versteht.[3] Ob diese psychologisierende Sicht die Bedeutung der biblischen »Tröstung« verkürzt, braucht uns

---

1 *Exerzitien*, Nr. 135. Wir zitieren die Übersetzung von A. Haas, *Die geistlichen Übungen*. Freiburg 1966.

2 Ebd., Nr. 316.

3 Der *locus classicus* für diese Auffassung ist der Johannesvers: »Niemand kommt zu mir, wenn nicht der Vater ihn anzieht« (Joh 6,44; vgl. Augustinus, *Tractatus in Ioannem* 16,2-5).

hier nicht zu interessieren; jedenfalls legt sie ein geistliches Grundgeschehen in einer auch für den heutigen Menschen verständlichen Weise aus.

Jedes menschliche Erfahren hat jedoch den Kontrast zu seinem Grundgesetz. Wie wir Farben und Formen nur auf einem jeweils kontrastierenden Hintergrund wahrnehmen können, so ist es auch mit den seelischen Stimmungen oder »Witterungen« (Alban Stolz), um die es hier geht. Sie werden erst durch das kontrastierende Sich-Ablösen von »Trost« und »Mißtrost« recht wahrgenommen. Dabei ist die *desolación*, die Ignatius der *consolación* entgegensetzt, schon rein sprachlich mehr als bloße »Trostlosigkeit« oder Fehlen von Trost (wie man meist übersetzt); es ist ein Zustand positiver Verwirrung und Handlungsunfähigkeit: »Ich nenne Trostlosigkeit alles, was [zum Trost] in Gegensatz steht, wie Verfinsterung in der Seele, Verwirrung in ihr, Hinneigung zu niederen und erdhaften Dingen, Unruhe durch verschiedene Umtriebe und Versuchungen, die zum Unglauben, ohne Hoffnung, ohne Liebe hintreiben, wobei sich die Seele ganz träge, lau, traurig findet und wie getrennt von ihrem Schöpfer und Herrn.«[4] Hier tritt zu den zwei Dimensionen der seelischen Gestimmtheit und ihres Objekts (das hier »niedrige und erdhafte Dinge« und Fernsein von Gott ist) noch eine dritte Dimension hinzu, die Auswirkungen dieser Gestimmtheit: »Denn wie der Trost das Gegenteil der Trostlosigkeit ist, so sind auch die Gedanken, die aus dem Trost entspringen, den Gedanken entgegengesetzt, die aus der Trostlosigkeit entstehen«[5] – und »Gedanken« sind für Ignatius stets Handlungsentwürfe und Handlungsmöglichkeiten.

Der Kontrast zwischen Trost und Mißtrost läßt nicht nur die Eigenart der beiden Stimmungen deutlicher hervortreten; er macht auch deutlich, daß wir uns – bei aller Anstrengung – nicht selbst in die Stimmung des Trostes versetzen können: der Trost stammt aus einer Quelle, die sich unserem Vermögen entzieht. Ignatius gibt »drei Hauptgründe« an, warum wir uns trostlos finden: Nachlässigkeit bei den geistlichen Übungen; eine göttliche Erprobung, »wie weit wir in seinem Dienst und Lobpreis vorausschreiten ohne eine so grosse Belohnung an Tröstungen und besonderen Gnaden«; und schließlich der wichtigste: »daß wir innerlich verspüren, es sei nicht unsere Sache, große Hingabe, intensive Liebe, Tränen oder irgend eine andere geistliche Tröstung zu erlangen oder zu bewahren, sondern daß es ganz und gar eine Gabe und Gnade Gottes unseres Herrn ist«.[6] So ergibt sich ein doppeltes Paradox: einerseits daß die Tröstung ganz und gar Geschenk Gottes ist und dennoch sozusagen den »Normalzustand« des geistlichen Lebens darstellt; andererseits daß dieses »Geschenk« offenbar dennoch unsere eigene Anstrengung erfordert. Jedenfalls ermuntert Ignatius den in Trostlosigkeit Befindlichen mit dem Hinweis, »er

4 *Exerzitien*, Nr. 317.

5 Ebd.

6 Ebd., Nr. 322.

möge bedenken, daß er bald wieder getröstet sein wird, wenn er allen Fleiß gegen eine solche Trostlosigkeit einsetzt«.[7]

Von Gott geschenkt und dennoch »normal«, von Gott geschenkt und dennoch unseren Einsatz erfordernd: dieses doppelte Paradox des erfahrbaren Trostes macht ihn zum Abbild der unerfahrbaren Gnade. Am deutlichsten aber wird der reine Gnadencharakter der Tröstung, wenn sie »ohne vorausgehende Ursache« erfolgt, »das heißt ohne vorausgehendes Gespür oder vorausgehende Erkenntnis irgend eines Gegenstandes, durch den eine solche Tröstung vermittels der Akte [des] Verstandes und Willens herbeigeführt würde«.[8] Wo dies nicht der Fall ist, muß geistliche Unterscheidung einsetzen – nicht um das Selbsterwirkte vom göttlich Geschenkten zu scheiden (was unmöglich ist), sondern um den geistlichen Sinn und sozusagen die Absicht Gottes in dieser Tröstung zu erkennen (oder auch die Illusion, die in ihr liegt), indem man sie in den Gesamtzusammenhang des eigenen geistlichen Erfahrens hineinstellt.

Ignatius hat diese Erfahrungstheologie nicht theoretisch erarbeitet; sie ist Frucht seiner eigenen geistlichen Erfahrung. Seine Bekehrung vollzog sich auf dem Krankenlager in Loyola, während der Bußzeit in Manresa und auf seiner Pilgerfahrt nach Jerusalem und zurück sozusagen in Zeitlupentempo – und eben deswegen konnte er sie im Exerzitienbuch zu einer allgemeinen geistlichen Methodologie umarbeiten. Seine erste und grundlegende Erfahrung war die der verschiedenen Seelenstimmungen, die den kriegsverwundeten Offizier beim Träumen über Ritterromane und beim Nachdenken über Heiligenleben überkamen. »Wenn er sich mit weltlichen Gedanken beschäftigte, hatte er zwar großen Gefallen daran; wenn er aber dann, müde geworden, davon abließ, fand er sich wie ausgetrocknet und mißgestimmt. Wenn er jedoch daran dachte, barfuß nach Jerusalem zu gehen und nur noch wilde Kräuter zu essen und alle andern Kasteiungen auf sich zu nehmen, die, wie er las, die Heiligen auf sich genommen hattten, da erfüllte ihn nicht bloß Trost, solange er sich in solchen Gedanken erging, sondern er blieb zufrieden und froh, auch nachdem er von ihnen abgelassen hatte. Allerdings gab er darauf nicht acht, und er hielt nicht inne, um diesen Unterschied richtig einzuschätzen, bis ihm schließlich eines Tages die Augen darüber ein wenig aufgingen. So fing er endlich an, diese Verschiedenheit als merkwürdig zu empfinden und darüber nachzugrübeln. Aus seiner Erfahrung ergab sich ihm, daß er nach den einen Gedanken trübsinnig und nach den andern froh gestimmt blieb; und allmählich kam er dazu, darin die Verschiedenheit der Geister zu erkennen, die dabei tätig waren, nämlich einmal der Geist des Teufels und das andere Mal der Geist Gottes. Dies war die erste Überlegung, die er über die Dinge Gottes anstellte.«[9]

---

7 Ebd., Nr. 321.

8 Ebd., Nr. 330.

9 Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, übers. von B. Schneider. Freiburg 1956, Nr. 8.

Tränen als Trost

Wie Ignatius Trost und Mißtrost und deren geistliche Bedeutung aus seiner Bekehrungserfahrung kennenlernte, so beruhte es nochmals auf seiner Erfahrung, wenn Tränen für ihn eine besonders wichtige Form der Tröstung darstellten. Seine eingangs zitierte Definition des Trostes fährt nämlich fort: »Desgleichen [nenne ich es Trost], wenn einer Tränen vergießt, die ihn zur Liebe seines Herrn bewegen, sei es aus Schmerz über seine Sünden oder über das Leiden Christi unseres Herrn oder über andere unmittelbar auf Seinen Dienst und Lobpreis hingeordnete Dinge.«[10] Daß Ignatius die Gabe der Tränen in außerordentlichem Maß besaß und sie sehr hoch einschätzte, zeigt das (sicher nicht zufällig) erhaltene Fragment seines geistlichen Tagebuchs.[11] Tag für Tag notiert er da sorgfältig seine Tränen während der Gebetszeiten und während der Meßfeier auf; ja, auf weite Strecken, vom 14. März 1544 bis zum 27. Februar 1545, besteht das Tagebuch überhaupt nur in einer genauen Buchführung über die Gebetstränen. Doch auch im ersten Teil, der längere Beschreibungen enthält, vermerkt Ignatius für die Zeit vom 2. Februar bis zum 12. März 165 Mal Tränen – das heißt ungefähr viermal pro Tag.[12] Diese Buchführung konnte nur den Sinn haben, daß die Tränen von tieferen, mystischen Gebetserfahrungen begleitet waren, deren äußerlich festzuhaltendes Signal sie waren. So verstehen wir auch, warum Ignatius beim Ausbleiben der Tränen untröstlich war und sich nur schwer damit abfinden konnte.

Und doch bleibt das Phänomen geistlicher Tränen uns Heutigen fremd. Meist zieht man es vor, die Tränengabe verlegen zu verschweigen, oder man erwähnt sie bestensfalls am Rande als eine etwas ungewöhnliche Möglichkeit, die man jedenfalls nicht erstreben soll – ganz im Gegensatz zu den ausdrücklichen Anleitungen im Exerzitienbuch: »Bitten, um das, was ich begehre; das ist hier stets wachsender und intensiver Schmerz und Tränen über meine Sünden.«[13] Und wiederum bei der Leidensbetrachtung: »Und hier mit aller Kraft einsetzen und mich anstrengen zu leiden, zu trauern und zu weinen.«[14]

Drei Überlegungen können uns dieses ungewohnte (und doch nicht gar so seltene) Phänomen näherbringen: eine geistliche, eine psychologische und eine theologische. Wie jede echte geistliche Tröstung müssen sich auch die Tränen auf »unmittelbar auf [Gottes] Dienst und Lobpreis hingeordnete Dinge« beziehen. Nicht die Stärke der Emotion bestimmt ihre Echtheit, sondern ihr Bezugspunkt. Tränen über irdisch traurige Dinge – auch über die gar so schlech-

10 *Exerzitien*, Nr. 316.

11 Ignatius von Loyola, *Das geistliche Tagebuch*, hrsg. von A. Haas und P. Knauer. Freiburg 1961.

12 Vgl. J. de Guibert, La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Rom 1953, S. 42-49.

13 *Exerzitien*, Nr. 56.

14 Ebd., Nr. 195.

te Welt – und vor allem Tränen über sich selbst, über sein eigenes Unglück, oder Tränen der Rührung über die eigene Frömmigkeit usf. sind keine geistlichen Tränen. Immer muß Gott, so oder so, vor den weinenden Augen stehen. So gesehen, werden echte geistliche Tränen eher selten sein.

Psychologisch gesehen können sie jedoch nicht als ein außerordentliches oder gar ausschließlich übernatürliches Phänomen bezeichnet werden. Das Weinen ist für den Menschen so kennzeichnend und so natürlich wie das Lachen. In beiden Fällen findet eine Seelenstimmung, ja selbst eine geistige Einsicht ihren körperlichen Ausdruck. Weil Seele und Leib nicht zwei sind, sondern eine lebendige Einheit bilden, kann der Mensch lachen und weinen. Ja, das Weinen liegt ihm noch näher als das Lachen – man denke nur an das Kleinkind. Wer als erwachsener Mensch nicht weinen kann, zeigt eben damit, daß ihm etwas an Menschlichkeit fehlt, daß seine Gefühle nicht so tief gehen, daß sie nicht ganzheitlich genug sind, um auch als Tränen an die Oberfläche zu treten – genauso wie wir umgekehrt ein gewisses weinerliches Wesen kaum ganz ernst nehmen können. Dabei stimmt es nachdenklich, welche Ausdrucksweite die Tränen haben: Es gibt Tränen der Trauer, Tränen der Enttäuschung, Tränen der Ergriffenheit und Tränen der Rührung, Tränen des Schmerzes und Tränen der Freude. Man möchte fast meinen, jede Emotion könne zu Tränen führen, wenn sie den Menschen ganzheitlich genug ergreift.

Das führt uns, theologisch gesehen, zum Paradox der Tränen. Gemeinhin werden sie als Zeichen der Trauer und des Schmerzes verstanden, und als solches sollen sie in den *Exerzitien* auch erbetet werden. Und doch sind eben diese Trauer und dieser Schmerz »Trost« – nicht nur im Sinne des spirituellen Kunstworts, sondern als echte Tröstung: Beruhigung und Freude für die Seele. Das Paradox wird verständlich, wenn wir bedenken, daß es auch eine »Trauer im Sinne Gottes« (2 Kor 7,9-11) geben kann und muß und daß diese Trauer, eben weil sie Gott näherbringt, Trost bedeutet. So ist wohl auch die Seligpreisung der Trauernden, gleich wie die anderen in der Fassung des Matthäus, nicht so sehr als ein »jetzt – später« zu lesen, sondern als geistliches Zugleich: in ihrem Trauern werden sie getröstet.

Das läßt uns nun, zum Exerzitienbuch zurückkehrend, verstehen, weshalb in zwei Momenten der Bekehrung der spezifische »Trost«, das psychologisch Erfahrbare des Gnadenwirkens, in Trauer und Schmerz besteht: bei der Betrachtung meiner Sünden und bei der Betrachtung des Leidens Christi, das eine Folge dieser Sünden ist. »Weint nicht über mich, weint über euch und eure Kinder« (Luk 23,28). In Schmerz und Trauer mache ich mir die Sichtweise Gottes über meine Sünden zu eigen, und die ausbrechenden Tränen zeigen, wie tief mich diese Gottessicht ergreift. Als Ausdruck meiner Seele sind sie wertvoller als alle Blutstropfen, die ich meinem Leib durch Kasteiungen entlocken könnte. An den allzu bußfreudigen Herzog Franz von Borja schreibt Ignatius: »Jedenfalls ist es besser, anstatt ein bißchen Blut zu erhaschen, auf

mehr unmittelbare Weise den Herrn von allen zu suchen, beispielsweise eine Eingebung oder ein Vergießen von Tränen, erstens vielleicht über die eigenen oder fremden Sünden, oder zweitens über die Geheimnisse Christi; oder drittens auch bei der Liebe zu den göttlichen Personen; und diese Tränen sind von um so größerem Wert und um so kostbarer, je höher der Gegenstand der Erwägung und Überlegung ist.«[15]

Noch einmal sehen wir, wie der entscheidende Wertmaßstab für eine Tröstung ihr Bezugspunkt ist. Mit bescheidener Entschiedenheit führt Ignatius seinen Korrespondenten über dessen aszetisches Ideal hinaus in die Mitte seiner eigenen Mystik. Ignatius ist nicht nur die Gabe der Tränen überreichlich zuteil geworden; sie konzentrierte sich auch mehr und mehr auf den höchstmöglichen »Gegenstand«, die Liebe zu den göttlichen Personen.

Mehr als Tränen

Als Ignatius seinen Brief an Borja schrieb, hatte er, nach dem Ausweis des Tagebuchs, bereits einen mystischen Lernprozeß durchgemacht. Seine Tränen bezogen sich zwar schon lange auf den Dienst und die Ehrfurcht Seiner Göttlichen Majestät, und sie strömten reichlich, wenn er in seinem Beten von den einzelnen Personen zum Wesen Gottes fand. Anfang März 1544 aber beginnt eine geheimnisvolle »Umkehr« seines geistlichen Weges, die Ignatius zunächst verwirrt, indem er die Personen selbst vom göttlichen Wesen aus schaut. Damit ändert sich auch seine Einstellung zur Tränengabe; er empfängt die Gabe ergriffener Ehrerbietung (*acatamiento*) vor Gott – auch diese wieder eine Verschmelzung von Psychologischem und Geistlichem –, und er erkennt, daß sie wertvoller ist als die Gabe der Tränen: »In allen diesen Zeiten, vor, während und nach der Messe, war ein Gedanke in mir, der mich innen in der Seele durchdrang: mit wie großer Ehrfurcht und Ehrerbietung ich, wenn ich zur Messe gehe, den Namen Gottes unseres Herrn usw. aussprechen und nicht Tränen, sondern diese Ehrerbietung und Ehrfurcht suchen müßte; ja ich übte mich immer wieder in dieser Ehrerbietung, vor der Messe, im Zimmer und in der Kapelle und während der Messe. Sooft mir Tränen kamen, wies ich sie sogleich zurück, um nur auf Ehrerbietung zu achten. Es stand mir diese Ehrerbietung vor Augen, aber es schien nicht, daß ich es sei oder etwas von mir. Sie ließ mich immer noch zunehmen an Andacht und an Tränen, ja ich gewann die Überzeugung, daß dies der Weg ist, den mir der Herr zeigen wollte, als ich in den vergangenen Tagen geglaubt hatte, er wolle mir irgendetwas zeigen.«[16]

---

15 Brief vom 20. September 1548, in: *Das geistliche Tagebuch*, a.a.O., S. 234.

16 Ebd., S. 202f.

Zwei Wochen später festigt sich diese Überzeugung von der Überwertigkeit der inneren Andacht gegenüber den (mehr spürbaren) Tränen: »Vor und während der Messe nicht mit Tränen, aber auch nicht ohne Anzeichen davon. Im gewohnten Gebet fand ich außergewöhnliche, ja sehr außergewöhnliche Gnade. Während des größeren Teils der Messe viel sanfte Andacht. Es schien mir größere Vollkommenheit zu sein, wenn man wie die Engel innere Andacht und Liebe auch ohne Tränen findet.«[17]

So gewinnt Ignatius schließlich auch der Tränengabe gegenüber jene Indifferenz, die für ihn »Prinzip und Fundament« des geistlichen Lebens ist[18]: »In den Zeiten, in denen die Erkenntnis oder die Heimsuchungen am größten waren, schien mir, ich müßte genauso zufrieden sein, wenn ich nicht mit Tränen heimgesucht werde, und es für das beste halten, wie Gott unser Herr es macht oder es ihm gefällt, mich heimzusuchen oder nicht heimzusuchen. Zuweilen aber, wenn ich nicht in dieser Weise heimgesucht wurde, schien mir das von so großer Vollkommenheit zu sein, daß ich das Vertrauen aufgab oder Furcht bekam, eine solche Gnade doch nicht erlangen zu können.«[19]

Aus dem Zeugnis seiner Vertrauten wissen wir jedoch, daß Ignatius gegen Ende seines Lebens diese Gnade fest erlangt hatte, und zwar auf dem ihm eigenen Weg des Gehorsams – des scheinbar ganz ungeistlichen Gehorsams gegenüber seinem Arzt. Er erzählt seinem Sekretär Polanco, »er habe sich früher für ungetröstet gehalten, wenn er nicht dreimal während der heiligen Messe weinen konnte. Der Arzt habe ihn dann angewiesen, nicht zu weinen, und er habe sich aus Gehorsam gefügt. Und da er sich aus Gehorsam gefügt habe, wie er bei solchen Dingen gewöhnt war, empfinde er heute ohne Weinen viel mehr Trost, als er vorher gehabt habe«.[20]

Ob es diese Erzählung war, die Polanco im Auftrag des Ignatius einen sehr zurückhaltenden Brief über die Tränengabe schreiben ließ? Es ging darum, einen niederländischen Mitbruder zu trösten, der über Gefühlstrockenheit und Hartherzigkeit klagte: »Ein Herz wie das Ihrige, das Seeleneifer und Verlangen nach der Ehre Gottes hat, kann man nicht hart nennen. Sie haben ja im höheren Teil der Seele Mitleid mit dem Elend der Menschen und wollen in wahrer Hilfsbereitschaft alles tun, was in Ihren Kräften steht. Da brauchen Sie nicht noch Tränen oder zarte Rührung obendrein. Einige haben es, weil ihr Naturell es mit sich bringt; bei solchen strömt die höhere Wallung leicht in den niederen Teil der Seele über; Gott der Herr findet es bei ihnen nützlich, daß ihnen schnell die Tränen kommen; aber deshalb haben sie nicht eine größere Liebe

17 Ebd., S. 208.

18 Vgl. *Exerzitien*, Nr. 23.

19 *Das geistliche Tagebuch*, a.a.O., S. 210.

20 Ebd., S. 235f., nach *Fontes Narrativi* I (*Monumenta Historica SJ* 66), S. 638f.

und sind nicht tatkräftiger als die andern, die auf die gefühlsmäßige Ergriffenheit verzichten müssen, dabei aber keine geringere Hingabe in dem höheren Teil der Seele haben, d.h. einen starken und tatkräftigen Willen zum Dienste Gottes und zur Hilfe des Nächsten – nicht weniger als jene, die von Tränen überfließen –, und der Willensakt ist doch die eigentliche Betätigung der Liebe. Ich kann Ihnen sogar verraten, wenn es in meiner Macht stünde, einigen die Tränengabe zu verleihen, ich würde es nicht tun, weil sie damit keinen Zuwachs an Liebe, wohl aber Nachteil für Kopf und Gesundheit hätten und folgerichtig in diesem oder jenem Liebeswerk gehindert würden. Lassen Sie sich's also nicht verleiden, wenn Ihnen die Tränen der Andacht fehlen!«[21]

Damit ist den Tränen ihr rechter Platz zugewiesen. Sie sind zwar eine besonders ausdrückliche Form der geistlichen Tröstung, und Ignatius hat sie aus eigenem Erleben besonders geschätzt. Aber sie sind bei weitem nicht die höchste und nicht die allgemeinste Form des Trostes, und nicht die wichtigste gnadenhafte Gestimmtheit. Diese ist vielmehr eine Alltagsgnade – äußerlich unscheinbar, aber um so tiefer. Die eingangs zitierte Definition des Trostes führt nach den Tränen noch eine dritte, die wichtigste Form des Trostes an. »Schließlich nenne ich Trost jeglichen Zuwachs an Hoffnung, Glaube und Liebe und jede innere Freude, die zu den himmlischen Dingen und zum eigenen Seelenheil aufruft und hinzieht, indem sie der Seele Ruhe und Frieden in ihrem Schöpfer und Herrn spendet.«[22] Oder, wie Ignatius schon 1536 an Schwester Teresa Rejadella schrieb: Der innere Trost »vertreibt alle Verwirrung aus der Seele und zieht sie mit sanfter Gewalt zur Liebe Gottes hin, indem er sie erleuchtet und gleichsam in die himmlischen Geheimnisse hineinschauen läßt. In dieser süßen Stimmung sind alle Mühen ein Vergnügen, alle Beschwerden eine Labung. Wer in dieser heiligen Glut und Tröstung wandelt, für den gibt es keine noch so große Beschwerde, die ihm nicht gar süß vorkäme.«[23] Mehr als die Tränen ist für Ignatius dies der wahre Trost: Freude in den Mühen im Dienst des Herrn.

---

21 Brief vom 22. November 1553 an Nikolaus Gondan, in: Ignatius von Loyola, *Geistliche Briefe*, hrsg. von O. Karrer und H. Rahner. Einsiedeln 1942, S. 225.

22 *Exerzitien*, Nr. 316.

23 Brief vom 18. Juni 1536, in: *Geistliche Briefe*, a.a.O., S. 75.

Vom christlichen Sinn der Schwermut

Von Johan van der Vloet

»Tag und Nacht rinnt fort, unbegreifbar flüchtig. Kein Werk, keine Menschengestalt, keine Verbundenheit dauert. Alles wandelt sich und zerfällt. Wir mühen uns um den Sinn unseres Daseins und fassen ihn nicht. Wir sehen, was sein sollte, und vollbringen es nicht. Schicksale, Notwendigkeiten und wieder Zufälle, die sinnlosesten oft, nehmen uns Werk, Besitz, Liebe weg. Leiden kommt über uns, Not drückt uns. Wenn wir uns selbst anblicken und Selbsttäuschung uns nicht schützt, erschrecken wir und ertragen es nicht. Wir halten es mit all dem Armseligen, Häßlichen, Bösen, das da sein Wesen treibt, nicht aus, blicken von dem entstellten Bilde, worin wir uns selbst erkennen sollen, weg, werfen uns auf irgend etwas anderes, einen Besitz, einen Wert, eine Reform, eine Weltverbesserung, und fühlen doch zugleich, daß wir uns täuschen. Ist das nicht etwas unmögliches, dieses von Widersprüchen zerrissene, von Leiden zerstörte, dem Tode verfallene, seines eigenen Sinnes unmächtige Menschenwesen?«

Wer hat nicht einmal dieses Gewicht der Existenz erfahren? Obwohl der Christ den Sinn des Bestehens in Gott findet, von Glaube, Hoffnung und Liebe lebt, bleibt ihm nicht das quälende Bewußtsein des Tragischen seiner Existenz erspart. Manche Leute leiden darunter so schrecklich, daß man von einer Krankheit sprechen muß. Menschen leiden am Sein selbst. Es handelt sich um den unbegreiflichen Schmerz, den Dante »la grande tristezza« nennt und der aus der Existenz selbst hervorgeht, augenscheinlich ohne ersichtliche Ursache. Seitdem hat er viele Namen: *Schwermut, mélancholie, spleen* ... Bei schwermütigen Menschen wechselt diese Stimmung des Seelenschmerzes mit Momenten großer Schaffenskraft und Freude ab. Die Schwermut hat eine eigenartige Struktur: sie hat den Menschen in ihrer Macht und scheint auf keinerlei Weise mit dem äußerlichen Gang des Lebens oder mit der Disposition des Menschen in Verbindung zu stehen. Der schwermütige Mensch ist von innen aus nicht völlig frei, seine eigene Position und Disposition zu bestimmen. Die Schwermut ist deshalb nicht der Depression gleichzusetzen. Letztere hängt mit bestimmten Persönlichkeitsstrukturen zusammen. Der schwermütige Mensch dagegen steht in einer tieferen Beziehung zum Leben. Er fühlt die Dinge stärker und heftiger, seine Freude ist kräftiger, sein Schmerz schlimmer. Er ist sensibler für Gestalt und Geschehen und empfindet den Sinn der Dinge auf eine tiefere Weise. Zugleich bekommt alles manchmal ein erschreckend drükkendes Gewicht. Momente der Kreativität sind außerordentlich produktiv, ist

aber einmal das Werk vollbracht, gibt es nur die Enttäuschung, unter dem gesetzten Maß geblieben zu sein.

Hat diese Schwermut, die auf den ersten Blick wie eine tragische Form von Besessenheit erscheint, eine christliche Dimension? Ist das »Weinen« des Schwermütigen auch »selig«? Eine klare Antwort auf diese Fragen gibt es nicht, und zweifelsohne ist das Problem nicht durch eine »optimistischere« Lebenseinstellung aus der Welt zu schaffen. Die Schwermut ist eine Qual, die sehr ernstgenommen sein will. – Die Antwort auf die Frage, ob und wie dieser Schmerz auf eine »selige« Weise ertragen werden kann, findet sich vielleicht am ehesten im Zeugnis schwermütiger Christen.

Augustinus

Augustinus erzählt im vierten Buch seiner *Confessiones*, wie er entdeckte, daß das tiefste Verlangen des Menschen das Sehnen nach Gott ist. »›Menschenkinder, wie lange ist noch schwer euer Herz?‹ Wollt ihr nach dem Abstieg des Lebens zu euch nicht aufsteigen und leben?«[1] Wenig später aber drückt er auch die Erfahrung aus, die viele suchende Menschen machen: wenn er sieht, wie groß das Mysterium Gottes ist und was das für die endliche Welt bedeuten muß, stimmt ihn das Herabsteigen zum Irdischen, die Konfrontation mit der gewohnten widerspenstigen Wirklichkeit müde: der suchende Mensch fühlt sich zurückgeworfen, und – wie Augustinus – trägt er »nur ein liebendes Andenken, gleichsam wie den erregenden Duft einer Speise, die zu genießen ich noch nicht fähig war«.[2] Hier stößt man ins Zentrum einer möglichen christlichen Bestimmung der Schwermut: zum tiefsten ist sie geboren aus der erfahrbaren Polarität eines höchst Möglichen einerseits und der Sündighaftigkeit der Welt andererseits. Sie verweist zugleich auf die nächste Nähe Gottes und die größtmögliche Distanz des Transzendenten. Das erklärt die Unruhe des Menschen auf Erden, die ewige Unruhe, erweckt vom Eros, diesem Drang zum Höchsten, zum Unvergänglichen, zur Vollkommenheit. Augustins berühmtester Satz: »Irrequietum cor nostrum donec requiescat in te«, beschreibt eben diese Fremdheit des Gläubigen in der Welt, die von den Schwermütigen auf besondere Weise erfahren wird.

---

1 Augustinus, *Confessiones* IV, 12,19, deutsch: Augustinus, *Die Bekenntnisse*, hrsg. von H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1985, S. 100.

2 Ebd., VII, 17,23, deutsch ebd., S. 117.

ROMANO GUARDINI

Das Grundwasser der Schwermut

»Die Grundwasser der Schwermut stiegen in mir so hoch, daß ich zu versinken glaubte, und der Gedanke, mit dem Leben Schluß zu machen, mir sehr nahe war.«[3] Diese Worte stammen aus dem Tagebuch Romano Guardinis. Sie beziehen sich auf die tiefste Krise, die dieser Theologe je durchmachen mußte. Die Suche nach Sinn und Ziel seines Lebens kannte keinen geradlinigen Lauf. Nach einigen gescheiterten Versuchen (Guardini bemühte sich damals, zunächst Chemie und später Staatswissenschaften zu studieren) fand er endlich seine Berufung; er wollte Priester werden und studierte Theologie in Freiburg. Doch auch diese Wahl vergönnte ihm die ersehnte Ruhe nicht. Seine Unruhe steigerte sich bis zu jenem Maße, das uns sein Tagebuch bezeugt. Guardini, der so viele Menschen erreichte, weil er eine starke Glaubenssicherheit ausstrahlte, litt an der Qual der Schwermut, die ihm, so sagte er selbst, das Erbe seiner Mutter war. Er nannte seinen schwermütigen Charakter den Motor seiner Kreativität und erstaunlichen Produktivität. Und sie erklärt, warum er so sicher die innere Situation unserer Kultur erfassen konnte.[4] Der schwermütige Mensch ist sensibler als andere, und er vermag die Welt, in der er lebt, seismographisch genau auszuloten. Bereits 1928 hatte Guardini in seinem Werk *Vom Sinn der Schwermut* indirekt von dieser ihm innewohnenden »dunklen Macht« gesprochen. Eigentlich handelt das Bändchen von Sören Kierkegaard, aber man darf annehmen, daß Guardini mitunter über sich selbst spricht. Nach einigen Zitaten, die die Natur der Schwermut Kierkegaards belegen, eröffnet Guardini seine Darlegung mit dem merkwürdigen Satz: »Die Schwermut ist etwas zu Schmerzliches, und sie reicht zu tief in die Wurzeln unseres menschlichen Daseins hinab, als daß wir sie den Psychiatern überlassen dürften.«[5] Das soll wohl heißen, daß die Anthropologie der Schwermut nicht verstanden werden kann ohne die Theologie. Tatsächlich ist in diesem Konzept die Antwort auf unsere Frage nach dem christlichen Sinn der Schwermut schon gegeben: nur in einer Theologie der Schwermut kann sie ihren Sinn finden. Guardinis Beschreibungen der Schwermut sind so charakteristisch und feinsinnig, daß sie zweifellos aus seiner persönlichen, unmittelbaren Erfahrung stammen: die Schwermut als ein vernichtender und dunkler Drang, der alle Freude am Sein zerstört und Mut und Kraft lähmt, so daß alles Geschehen einen bedrohenden Gehalt bekommt ... Der Schwermütige wünscht sich die Dinge, wie sie sein sollten, er sucht Erfüllung in ihnen, aber stößt auf eine Mauer von Endlichkeit

3 R. Guardini, *Bericht über mein Leben*. Düsseldorf 1984, S. 77.

4 Vgl. Ders., Briefe vom Comer See (1927) und *Das Ende der Neuzeit* (1950).

5 Ders., *Vom Sinn der Schwermut*. Zürich 1949, S. 7.

und Unvollkommenheit; das enttäuscht ihm, er fühlt sich leer. Der daraus resultierende Schmerz erfaßt jeden Lebensnerv. Es ist ein Schmerz, der hilflos macht. Das Selbstvertrauen wird untergraben, man wird überempfindlich und zieht sich in der Einsamkeit zurück. So hat die Schwermut etwas besonderes erschreckendes: sie kehrt das Leben gegen sich selbst, sie lähmt die Kräfte des Überlebens, verunsichert und entwurzelt. Der Gedanke, so meint Guardini, an einen Dämon läßt sich nicht unterdrücken.

Eine Theologie der Schwermut?

Allerdings sieht Guardini nicht nur die Schattenseite der Schwermut. Sie hat auch eine andere Seite, die sich freilich nur aus dem Glauben heraus verstehen läßt. Wahre Größe kommt ja nur durch einen Druck zustande, der aus allen Dingen ihre Wichtigkeit und ihren Vollsinn hervortreten läßt, also aus einer »konstitutionellen Traurigkeit«. Dieser Druck – so schmerzlich er oft auch ist – kann fruchtbar werden, denn nachdem er gewichen ist, vermag der geläuterte Mensch seine eigene Existenz sehr viel klarer zu durchschauen. Diese Seite ist das Gegengewicht für den Schmerz der Schwermut und konstituiert die schöpferischen und freudigen Perioden des Schwermütigen. Die Schwermut ist ihrem Wesen nach die Konsequenz der Sehnsucht nach der unerreichbaren Unendlichkeit und deswegen Schmerz an der Endlichkeit. Mit Nietzsche und Heidegger hat Guardini erkannt, daß die Endlichkeit die unabwendbare Situation des Menschen ist, aber in Gegensatz zu diesen Denkern schließt er damit die Unendlichkeit nicht aus. Die Schwermut wird bei ihm theologisch gedeutet: sie ist Sehnsucht nach der unendliche Liebe, die Gott ist. Sie ist ein »Wand an Wand leben« mit Gott. Die Bürde der Schwermut ist das schmerzliche Bewußtsein einer unaufhebbaren Grenze zwischen Endlichkeit und tatsächlicher Unerreichbarkeit des ersehnten Zieles: des absoluten, unendlichen Gottes. Wie Augustin spricht Guardini von einer Unruhe: »Die Schwermut ist die Beunruhigung des Menschen durch die Nachbarschaft des Ewigen. Beseligung und Bedrohung zugleich.«[6] Diese Spannung ist nur auszuhalten in Anbetung und Gehorsam vor Gott. So sollte der schwermütige Mensch nicht dem Zerstörungsdrang nachgeben, sondern mutig, beharrlich und vor allem geduldig sein. Die eigentliche Auflösung der Schwermut erscheint erst im Glauben. In diesem Sinne bringt nur das Kreuz die auf- und erlösende Antwort auf die Erprobungen der Schwermut.

Guardini glaubt dieses Haltung beim heiligen Paulus finden zu können. Für ihn ist Paulus der angefochtene Mensch. Die letzten zwei Kapitel aus dem zweiten Brief an die Korinther wirken sozusagen, »als ob sich das Buch Job

6 Ebd., S. 52.

mit der Geschichte von Herakles ... verbunden hätte«.[7] Mit seinem ganzen Wesen sucht er nach dem Absoluten und meint es in der Torah gefunden zu haben. Aber dieses Gesetz ist Bürde, weil er es nicht erfüllen kann. Er versucht diesem Konflikt mit Gewalt zu entkommen und wird zum Christenverfolger, bleibt aber von einer unerträglichen inneren Not gequält. Die Ruhe und das Erfüllt-Sein des Stefanus schockieren ihn. Die böse Schwermut des Paulus »war mit seiner Hinmordung einverstanden« (Apg 7,60). Aber dann erscheint ihm auf dem Weg nach Damaskus das Licht Christi. Durch diese Begegnung wird die Existenz des Paulus ganz anders.« Er hat eingesehen, daß sein Drang nach dem Absoluten und dem Ewigen seine Erfüllung findet in Christus. Er verlangt deswegen leidenschaftlich nach diesem Christus, so sehr, daß er sagen kann, daß »nicht ich lebe, sondern Christus in mir«. Und Paulus muß dafür den Preis bezahlen: »Ich selber will ihm zeigen, wieviel er leiden muß für meinen Namen« (Apg 9,16). Paulus muß ununterbrochen gegen die Unvollkommenheit des Menschen und die Mittelmäßigkeit der Welt kämpfen. Von hier aus sind seine bisweilen bissigen Bemerkungen an Galater und Korinther zu verstehen. Paulus Sehnen nach dem Durchbruch des Ewigen in die Welt ist so stark, daß ihm der Gedanke, das Evangelium werde nicht bewahrt werden, unerträglich wird. Also wird bei Paulus die Schwermut transformiert durch die Gnade Christi. Sie bleibt schwerer Schmerz, wird aber produktiv. Sie steht im Dienst eines höheren Ideals: der Verkündigung des Evangeliums und eines Lebens in Christus.

Deswegen nennt Guardini die Schwermut den Preis, der zu zahlen ist: der Preis für Kreativität und Einfühlungsvermögen, für eine durchlebte Spiritualität und eine intensive Empfindlichkeit für all das, was sich in seiner Kultur abspielt, für die Empathie am Leiden des anderen und für die Freude, die er kannte. Natürlich sieht auch er den brennend-scharfen Kontrast zwischen der Unvollkommenheit der Welt und der Absolutheit des Ewigen, das in Christus in die Welt einbricht. Auch er erwartet leidenschaftlich die Wiederkunft des Herrn. Auf diesem Hintergrund läßt sich leicht verstehen, warum er die Gedichte Hölderlins und Rilkes, die Figuren Dostojewskis und Thomas Manns nachempfinden kann, gedanklich aber verwerfen muß: sie wollen die Ewigkeit in das Endliche hinabziehen und dadurch zerstören. Darum auch klingen ihm der Tragizismus eines Kierkegaard und die Gedanken Nietzsches vertraut in den Ohren, obwohl er die Konsequenzen solchen Denkens ausschließt. Ihn quält die Gleichgültigkeit des Menschen vor dem endgültigen in Christus gegenwärtigen Heil. Typisch für dieses Ärgernis ist ein Zitat aus *Die letzten Dinge*: »Es macht ganz ratlos, wenn man bei irgend einer Gelegenheit plötzlich sieht, was der neuzeitliche Mensch ernst und was er lässig nimmt. Manchmal scheint es, als wögen die Dinge ihm umso leichter, je mehr sie sich

7 Ders., *Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments*. Würzburg 1940, S. 29.

dem Kern seines Daseins nähern.«[8] Diese Spannung zwischen der prinzipiellen Verwerfung eines Eingeständnisses der destruktiven Kraft der Schwermut einerseits und dem wirklich gefühlten Schmerz, der ihn oft zu pessimistischer Weltsicht verleitet, andererseits ist ein immer wieder gegenwärtiges Charakteristikum im Werke Guardinis. Einen treffenden Beleg hierfür findet man in einem Fragment seines Tagebuches: »Heute in San Lorenzo wurde mir ganz deutlich, daß ich in der Gestalt der jetzt werdenden Welt nicht leben kann. Ich verstehe sie theoretisch; daß ihre Zeit da ist und daß sie ungeheuer sein wird. Ich suche aus meinem Beruf heraus für die Jugend Brücken zu schlagen, damit das Neue irgendwie richtig gemacht und Altes hinübergetragen werden kann, aber ich selbst gehöre nicht hinein. Von einer alter Hausecke weht es mich vertraut an, und die größten neuen Dinge lassen mich kalt. Aber es ist ein beständiger Schmerz – die Worte sind nicht übertrieben – zu sehen, wie ein ungeheurer Apparat all das zerstört, was ich liebe, von innen und von außen her, in den Dingen und im Fühlen des Menschen, Und diese wissen gar nicht, was sie zerstören. Sie finden sich und ihre Art selbstverständlich – ihre Massenhaftigkeit und ihren Lärm, die schreckliche Auskaltung ihres Gefühls, das mörderische Zurschaustellen der Seele.«

Guardini schwebte immer zwischen Angst und Hoffnung. Sein Glaube ist deutlich eine angefochtener Glaube, der die Frucht von Leiden und »Ringen mit antwortlosen Fragen« ist, wie Rudolf Schneider in einem Brief an ihn schreibt. Aus diesem Ringen erstehen aber Gedanken, die von existentieller Kraft durchwaltet, von Tiefgang und Klarheit gekennzeichnet sind. Gerade dies macht die Anziehungskraft Guardinis aus.

Der Christ und die Schwermut

Schwermut ist für den Menschen, der sie durchlebt, quälende Bürde, die die dunkle Seite der Existenz hervorkehrt. Sie taucht den Menschen ein in ein Bewußtsein um die Tragik des Seins. Aber sie ist zugleich mehr als ein zur Beschreibung bestimmter psychologischer Zustand; wäre sie darauf reduziert, sie wäre aussichtlos. Um die schwermütige Existenz nicht in Sinnlosigkeit sinken zu lassen, muß sie gedeutet werden. Nur von einer theologischen Anthropologie her kann sie richtig verstanden werden. Wesentlich ist sie – verbunden mit dem Sündenfall – die schmerzliche Erinnerung an das verlorene Paradies, an den unumkehrbaren Verlust der unendlichen Möglichkeiten. Der Schwermütige ahnt, daß die Existenz, wie sie gegenwärtig erscheint, nicht selbstverständlich ist. Es geht also um eine gebrochene Existenz, unvollkommen und verschlossen. Es hätte anders sein können, wenn der Mensch seine Beziehung

8 Ders., *Die letzten Dinge*. Würzburg ^{5}1965, S. 24.

zu Gott ausgebaut hätte, wie Er es wollte. So äußert der Schwermütige stärker die Sehnsucht nach Gott. Durch die Erlösung in Jesus Christus wird diese Sehnsucht zum Drang nach dem, was kommen soll. Mit dem Apokalyptiker seufzt der Schwermütige: Maranata, Komm Herr Jesu, Komm bald. Diese Welt wird in ihrer Beschränktheit, Alltäglichkeit und Kleinmütigkeit vom Schwermütigen wie ein Kreuz empfunden. Er fühlt das Feuer der Erlösung in sich und erkennt zugleich, wie die Welt Gott ausschließt. So gibt der Schwermütige lebendiges Zeugnis für den Adel des Menschen und seine Bestimmung zu Höherem. Schwermut wird zum Zeichen der ewigen Unruhe, die uns innewohnt; und sie bleibt quälender Schmerz. Sie droht der Macht des Bösen anheimzufallen, der sich ihrer bedienen will zur Zerstörung des Menschen. Allein wenn es dem Schwermütigen gelingt, die Spannung zwischen der Beschränktheit der Wirklichkeit und der Sehnsucht nach Vollkommenheit auszuhalten, sie in Verbindung zu bringen mit Gott, kann sie getragen werden wie ein Kummer um des Himmelsreiches willen. Gerade dann können ihre Tränen ein Zeichen zukünftiger Seligkeit sein, weil sie Tränen aus Verlangen nach Gott sind.

Vielleicht kann der schwermütige Mensch seine größte Zuversicht in Christus finden: wie muß Er gelitten haben unter der Abweisung der Menschen, Er, die von eben dieser Menschheit ersehnte Herrlichkeit! Auch Guardini spricht in diesem Sinne: »Die Haltung der Grenze, die eben damit die der Wirklichkeit ist. Sie ist Wahrhaftigkeit, Tapferkeit und Geduld. Geduld vor allem. Die eigentliche Lösung freilich kommt erst aus dem Glauben; aus der Liebe Gottes. Erst das Mysterium von Gethsemane – und hinter ihm das dunkle Mysterium der Sünde, mit allem, was sie gebracht habt – erst das gibt die eigentliche Antwort: Daß der Herr ›traurig gewesen ist bis zum Tode‹; und daß er alle Last der Schwere hindurchgetragen hat in dem Willen des Vaters. Erst im Kreuze Christi liegt die Lösung für die Not der Schwermut ... Hier kommt auch die Antwort auf jenes in der Schwermut, für das es ›Lösung‹ auf Erden überhaupt nicht gibt.«[9]

9 Ders., *Vom Sinn der Schwermut*, a.a.O., S. 60f.

Trauer – Schwermut – Melancholie

Anthropologische Phänomene in christlicher Sicht

Von Hubertus Tellenbach

Die Trauer und die Trauernden

Der Mensch in der Trauer ist von eindrucksvoller Unmittelbarkeit. Wir sehen ihn vom Gram gebeugt, mit leidender Miene; wir hören ihn weinen, stöhnen, seufzen, klagen. Wie ihm das Herz schwer ist, so senkt die Schwere all sein Denken, Fühlen, Gestimmtsein ins ontische Unten. Die Trauer drängt abwärts, schattenwärts. Wenn die Nacht alle Ausschau nach dem Lebendigen verschattet, kommt die Trauer am meisten zu sich selbst. Dann strömen die Tränen. Die Trauer verdunkelt, umdüstert das Dasein. Das Gemüt verliert seine Durchsichtigkeit an die Trübsal. Aller Mut geht unter in der Verzweiflung. Das Leiden der Trauer kerbt die Spuren einer schmerzlichen Verarmung ins Leben. Das Äquilibrium der Befindlichkeit geht verloren. Der Traurige hat vergessen, was »Glück« ist. Glanz und Farbigkeit des Daseins sind geschwunden – Abmattung bestimmt das Kolorit.

Am Anfang sucht die Trauer keinen Trost. »Rahel will sich nicht trösten lassen« (Jer 31,15). Es stehen die Bilder der Trauer vor der Seele und wollen nicht weichen. Die Trauer wirkt erschöpfend. Die Appetenz ist gering – Hunger will sich nicht melden. Der Mensch magert ab. Welk wird der Leib, das Antlitz bleich und falb. »Er zehrte aus mein Fleisch und meine Haut« (Klgl 3,4). Die Vitalgefühle sind zumeist erloschen. Die Triebwelt sucht nicht nach Zielen. Leise ist der Schlummer – und nicht erquickend. In der Trauer ist der weibliche Leib oftmals nicht menstruiert.

Die Räumlichkeit des Daseins verändert sich. Alle große Dichtung[1] weiß es: die Trauer schließt ein. »Er hat mich ummauert, ich kann nicht entrinnen« (Klgl 3,7). Das ganze Dasein stagniert, weil die Zukunft verhangen ist. Alles Antizipierende der Zeitlichkeit ist erloschen. Der Traurige weiß nicht, wie es weitergehen soll. »Mit Quadern hat er mir den Weg verriegelt« (Klgl 3,9). Die *Sinne* sind gedämpft. Die Welt ist nicht mehr hell und leuchtend. Wenn sie sich dem Traurigen wieder zu öffnen beginnt, taucht sie in die Stimmung der Trauer ein. Das schlichte Lied weiß darum, in der Trauer um verlorene Liebe. »Die Wege nach Zion trauern, niemand pilgert zum Fest« (Klgl 1,4). »Trauern ließ er [der Herr] Wall und Mauer« (Klgl 2,8). Die Klangwelt tönt dumpf und

1 Im Reich der Dichtung tönt uns die Trauer vor allem aus den Klageliedern des Alten Testaments.

bang. Das Fühlen vermittelt keine Nähe mehr. Das Schmecken der Trauer ist bitter. »Er speiste mich mit bitterer Kost und tränkte mich mit Wermut« (Klgl 3,15). Die frische Trauer mag laut sein, klagen, flehen, ja schreien – eine länger anhaltende ist oftmals leise, ja stumm. Die Psychiatrie kennt Vertrauerungen, die in Dauer und Intensität inkongruent sind zum Anlaß (sog. »depressive Reaktionen«).

Die verhaltene leise Trauer versammelt sich im *Kummer*. Die lange Bekümmerung ist ein langsames dem-Leben-Absterben. Man fällt der Vereinsamung anheim. Im langen Kummer kann die Trauer zuweilen aus der ständigen *praesentatio* des Bewußtseins schwinden. Dann kann der Psychiater eine pathologische Deviation antreffen, in welcher dem zehrenden Kummer von der Leiblichkeit her eine Überernährung entgegenwirkt und zum »Kummerspeck« führt. Auch das ist für die Psychiatrie – die transkulturelle – von Interesse, daß im Orient die Trauer sich im Kultischen einen Ausdruck gibt, von alters her ritualisiert wird. »Ich lege allen ein Trauergewand um und schere die Köpfe kahl« (Am 8,10). Der Orient kann die Trauer gleichsam delegieren an die Klagen der »Klageweiber«.

Das Humanum, welches das sinkende Dasein der Trauer aufzurichten trachtet, heißen wir *Trost*. Er durchbricht das Verharren in der Bekümmerung, wenn sein Wort andere Seiten des Menschseins aufwecken kann und im Gemüt den sinkenden Mut wieder hebt[2]:

Keins wie dein festes wort
Sucht so bestimmt den trost
In dem was wir erlost
Des wahren friedens hort.

Keins wie dein fromm gemüt
Bespricht so leicht den gram
Der eines abends nahm
Was uns im tag geglüht.

Die Trauer *verlangt* nach dem Trost. Wie oft die Wendung in den Klageliedern: »Ich habe keinen Tröster«, oder: »Fern sind alle Tröster, mich zu erquicken« (Klgl 1,16). Es ist der Blick in die Zukunft, welchen der Tröstende dem Vertrauerten aufscheinen läßt. Er weckt in ihm die Hoffnung wieder auf, die von der Trauer war konsumiert worden. *Deshalb ist der Trost das Rettende, und die Hoffnung der Trauer wahrer Kontrapunkt.* Wenn die Seele in der Trauer zusammengeschnürt ist, so sagt der Psalmist: »Du hast mir Raum ge-

2 St. George, *Traurige Tänze*, in: Ders., *Das Jahr der Seele*. Berlin 1928.

schaffen«, oder: »Mein Herz machst Du weit.«[3] Durch das Sympathetische des Tröstenden wird das Dasein langsam heller; das Eingetrübte weicht der Klarheit. Es entfaltet sich ihm die Geduld, die ihn zu harren lehrt.

Daß die Trauer nicht jenes Trostes harrt, der ihr im Binnen der Welt gespendet werden kann, daß sie vielmehr über die Welt hinausgreift nach einem Glück, in dem sie an ihr Ende kommt: das kann man aus der *Litanei* erfahren, die Stefan George gedichtet hat[4]:

Tief ist die trauer
die mich umdüstert
Ein tret ich wieder
Herr! in dein haus ...

Hier sucht eine fromme Trauer das Aufgenommen-Sein von Gott, um Lösung bittend von vergeblichem Hoffen, Sehnen, Ringen, und um neue Leuchtung im Glauben-Können. Jenseits dieser einmaligen Bewegung, die keine *Permanenz* überirdischer Tröstung gewärtigt: ganz anders die Seinsweise der »Trauernden«, von der die Bergpredigt spricht.

In Abhebung von dem in seiner augenblicklichen Zuständlichkeit gesehenen Phänomen der Trauer zeigt die Sicht auf die Trauernden ein *Geschehen*. Sie zeigt in den umgreifenden Dimensionen göttlichen und oberen Menschseins daseinsformende Mächte, die ein Leben lang am Werk sein können, die sich aber durchaus nicht durch die Stimmung der Trauer bekunden müssen, indessen sie doch der Physiognomie die Runen eines bewegten geistig-seelischen Binnen einkerben.

Das zählt zum galilei-haft Neuen in Freuds[5] analytischer Psychologie, daß er die Trauer dynamisch sieht: als *Trauerarbeit*. Zwar schattet er den Trauernden ab gegen die Sphäre des Trostes; denn ihn fasziniert allein das Prozessuale der »schweren Trauer«, die Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person ist. Seine kühle Sprache analysiert daran die »Trauerarbeit« des Binnen, das sich in Analogie zur Physik im *psychischen Apparat* bewegt, versuchend, die libidinösen Verknüpfungen von dem nicht mehr bestehenden geliebten Objekt abzuziehen. Warum diese Ablösung der Libido ein Sträuben gegen einen so schmerzhaften Vorgang bewirkt: das versteht der psychische Apparat nicht, weil sein Verständnis der Liebesfähigkeit notwendig extrem ungeschichtlich ist. Nachdem er diese Ablösung mit der Zeit hat bewirken können, behält seine Realitätsprüfung die Oberhand. Das Ich wird wieder frei und »unge-

3 Vgl. auch Ps 119,32 und die Ausdrücke für die Räumlichkeit von »trösten«.

4 St. George, *Litanei*, in: Ders., *Der siebente Ring*. Berlin 1931.

5 S. Freud, *Trauer und Melancholie*, in: Ders., Gesammelte Werke, X: *Werke aus den Jahren 1913/1917*. Frankfurt/Main 1967.

hemmt«. Damit ist die Trauerarbeit vollendet. An ihr ist das Unbewußte nicht beteiligt – in der Melancholie dagegen liegt ein dem Bewußtsein *entzogener* Objektverlust vor. Somit ist Trauerarbeit ein innerer *Vorgang*, eine Aktivität des Subjekts in einem auf Beendigung abzielenden Prozeß.

Die *Trauernden* der Bergpredigt sind durch eine durchgängige Sinnentnahme aus *Welt und Überwelt* bestimmt und formen ihr »in-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein«[6] nach den Weisen ihrer religiösen Erfahrung. Sie sind alles andere als »Schlechtweggekommene« im Sinne Nietzsches, die nichts besäßen als eine illusionäre Anwartschaft auf jenseitige Vorrangigkeit. Der Sinngehalt des Trauerns erweitert sich, wenn man ihn durch Luthers Übersetzung mit »die da Leid tragen« in seine volle existentielle Bedeutung hebt. Der *Geschehenscharakter* des Trauerns und Leid-Tragens wird deutlich, wenn Kierkegaard sagt: »Das religiöse Handeln ist am Leiden kenntlich.« Dieses Leiden »ist das höchste Handeln im Innern«.[7] Die innere Existenz wird darin umgebildet. Das weckt die Vorstellung, Gott könne durch dieses leidende Handeln der inneren Existenz affiziert, durch das Trauern auf den Trost hin bewegt werden. Demgemäß kann dieser Trost nicht als ein Beschwichtigen oder Wegnehmen verstanden werden. Trost ist die Bewegung, die *durch das Leiden aufrichten* will, so daß der Leidende in seinem Leiden fröhlich sein kann. Der Trost soll die Gewißheit verleihen, daß der Leidende durch das Leiden *verherrlicht* wird. Er soll die Gewißheit geben, daß das Leiden den Sieg gebiert: *die Effulguration der Seligkeit.* Das Trauern ist ein Dauern. »Die Wirklichkeit des Leidens ist seine fortwährende Dauer« (Kierkegaard) – just in der Perspektive, in der das ganze Leben Christi als Leiden angesehen werden kann. Der Trauernde würde die Glorie seines existentiellen Ranges verleugnen, sofern er aus dem Leiden herausdrängt. Aus der gleichen Tiefe der Anschauung rührt Nietzsches Wort: »Es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Menschen leiden können.«[8] Aus einer anderen Weltzeit, doch diesem Geiste verwandt, stammt Jesajas Wort: »Gott wohnt in einem zerschlagenen Herzen« (Jes 57,15). Das zeigt die wesentliche Bedeutung des leidenden Trauerns für das Gottesverhältnis. So wendet sich denn der Spruch aus der Bergpredigt an die Trauernden als an jene, die – mühselig und beladen – mit existentieller Notwendigkeit in der Bedrängnis der Trauer leben; nicht aber an jene, die heute trauern und morgen aus der Trübsal des Trauerns fliehen möchten. Christi Rede ist nicht für einen augenblicklichen Zustand gedacht, vielmehr für jene, die das Trauern als Habitualverfassung existieren, d.h. für die *anima naturaliter christiana*. Diese ist

6 L. Binswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. München 1962, S. 504f.

7 S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, II. Teil. ges. Werke, 16. Abtlg.* Düsseldorf/Köln 1958, S. 140ff.

8 F. Nietzsche, *Was ist vornehm?*, in: *Jenseits von Gut und Böse*. Werke in 3 Bde. München 1976, Bd. 2.

dessen inne, daß die schwerste der Lasten das Bewußtsein der Schuld ist und daß die Aufhebung der in der Sünde geschehenden Sonderung von Gott eine leichte, nachzitternde Last ist, die mit Freuden getragen wird. Auf solche Rückstrahlungen aus der Sphäre des Religiösen kann eine anthropologische Psychiatrie nicht verzichten, wenn sie nicht an der Wirklichkeit vorbeisehen will, daß der Mensch auf das Über-die-Welt-hinaus-sein angelegt ist – und daß der Sauerteig der Christlichkeit das Dasein europäischen Menschentums durchdringt. Auch gilt, daß diese Struktur des »Über-hinaus« zu psychopathologischen Fehlverarbeitungen im Sinne »Existentieller Neurosen«[9] führen kann. Selbst Nietzsches Fluch auf das Christentum kann die intellektuelle Rechtschaffenheit nicht entmächtigen, mit der er die Tiefen christlicher Sinngehalte auslotet – insbesondere hinsichtlich der Bedeutung des Leidens für alle menschliche Größe. Der Leidende »holt eine Bestimmung von *Freiheit* aus dem heraus, was als *Notwendigkeit* bestimmt ist«.[10] Dieser Kontext steht im inneren Zusammenhang der Bergpredigt. Er nimmt deren Verheißung des Tröstenden in der Totalität ihrer befreienden Wirklichkeit, die dem entspricht, daß der Trauernde das ihm bestimmte Leiden *frei übernimmt und gestaltet.* Auch hier ist die Nähe zu Nietzsches Entscheidung für den *amor fati* evident.

So sieht sich der Geist im Angesicht der Verheißung der Bergpredigt einer ungeheuren Waage gegenüber, deren eine Schale mit der Seinsweise der Zeitlichkeit, deren andere Schale mit der Seinsweise der Ewigkeit belastet ist. Er sieht diese Waage um das Gleichgewicht vibrieren, das darin besteht, daß die Zeitlichkeit umwillen des Ewigen da ist, im Ewigen die Saat der Zeitlichkeit aufgeht. Wer in seiner Trauer von der Welt getröstet zu werden vermag, zählt nicht zu denen, welche die Tröstung der Bergpredigt gewärtigen. Deren Gewicht ist so ungeheuer, daß ihr Trost im Heiligen Geist als dem Tröster, dem »Parakleten«, vergottet worden ist. So unterschied später Paulus (2 Kor 7,9-10) in der ihn kennzeichnenden Radikalität der Alternativen eine »gottgewollte Traurigkeit«, die eine »Sinnesänderung zum Heil« verursache von einer »weltlichen Traurigkeit«, die zum Tode führe. Schon Jeremia (31,13) wußte um die Koinzidenz von zeitlichem Trauern und ewigem Trösten, wenn er seinem Volk verhieß: »So spricht der Herr: Ich verwandle ihre Trauer in Jubel, tröste und erfreue sie nach ihrem Kummer.« Und wie bewegend, von dem dichterischen Johannes (16,20) Christi Vergleich mit der Gebärerin zu vernehmen: ihrer Not *vor* – ihrer Freude *nach* der Geburt. Und wer ließe sich nicht von Brahms' *Deutschem Requiem* erschüttern, wenn er den Psalmen-Ton hört: »Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten. Sie gehen hin und weinen und tragen edlen Samen, und kommen mit Freuden und bringen ihre Garben« (Ps 126,5-6).

---

9 V.E. von Gebsattel, Zur Sinnstruktur der ärztlichen Handlung, in: Ders., Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Berlin 1954.

10 S. Kierkegaard, *Eine Gelegenheitsrede (II/B), 18. Abtlg.*, a.a.O.

Schwermut

Das Wissen um die Schwermut ist so alt wie das Abendland. Im XXX. der *Aristotelisch-Theophrastischen Problemata* liegen seine Ursprünge, in denen das Wesen der Schwermut schon umfassend gesehen und gesagt worden ist.[11] Seine Begründer gaben ihr den Namen »Melancholia«, der bis heute als literarischer Topos gültig blieb.[12] Erst seit zwei Jahrhunderten erscheint »Melancholie« auch als Begriff für psychotische Depressivität[13], während die aristotelische Melancholia vor allem seit Kierkegaard »Schwermut« genannt wird.[14] Das *Problema* fragt: »Warum sind alle außergewöhnlichen Männer (*perittoi*) in Philosophie oder Politik oder Dichtung oder in den Künsten offenbar *melancholikoí*?« Daß der *Perittós*, der geniale Typus Mensch, in Schwermut fällt, kann aus ganz unterschiedlichen Konstellationen heraus erfolgen: »durch das Bezwungensein vom Schicksal im Sinne des Tragischen (der König Ödipus); durch das Sich-Versagen des genialen Impulses, der ohne erkennbaren Grund ein Versiegen der schöpferischen Kraft herbeiführt; durch ein Sich-Verweigern der *Hyperbolé*, die der genialen Bereitschaft aufgegeben ist (der Dichter Heinrich von Kleist); durch das Nicht-Zureichen oder Versiegen der vitalen Kraft, die das hohe Ziel sieht, aber den Weg dorthin nicht mehr leisten kann (der Dichter Franz Grillparzer); durch Erfüllung des Auftrags der *Exallagé*, der so ungeheure Kräfte verzehrt, daß das Nichts sich meldet als ›Stockung des Geistes‹ und den Abgrund der Schwermut aufreißt (der Philosoph Sören Kierkegaard)«.[15] W. Szilasi erkennt in der Seinsweise der Schwermut den »Auftrag, gegen die Mächte der Finsternis und gegen die Trägheit des eigenen Herzens zu kämpfen – wobei ein jedes Bestehen des Auftrags nur größere Hellsicht für noch Unbestandenes zurückläßt, neue Verzweiflung am Wert des Zurückgelegten als Rache des Geheimnisses für seine Erhellung. Ein solcher Auftrag ist seinem Wesen nach unerfüllbar, weil unabschließbar«; und so ist Schwermut »schwer tragen an der Kraft, die an der Nichtbewältigung der Aufgabe ihre Wunden holt, schwer tragen am Versinken in der Allheit, die das Menschsein doch auf sich selbst zurück verweist.«[16] R. Guardini hat die Schwermut das »vielleicht schmerzlichste menschliche Phänomen« genannt, »die Not der Ge-

---

11 Vgl. die Übersetzung der *Problemata* für die Gesamtausgabe der Werke des Aristoteles, Bd. XIX, im Akademieverlag, Berlin, durch H. Flashar.

12 Vgl. J. Glatzel, Melancholie – literarischer Topos und psychiatrischer Krankheitsbegriff, in: *Daseinsanalyse* 5 (1988), S. 27-40.

13 Vgl. M. Schmidt-Degenhard, Phänomenologische Begriffsbestimmung der Melancholie, in: C. Mundt/P. Fiedler/H. Lang/A. Kraus (Hrsg.), Depressionskonzepte heute. Berlin u.a. 1991.

14 Vgl. H. Tellenbach, Phänomenologie der Schwermut, in: *Zeitschrift für klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie* 31 (1983), S. 100-113.

15 Ders., Melancholie. Berlin u.a. ^{4}1983, S. 220, S. 11f.

16 W. Szilasi, Macht und Ohnmacht des Geistes (V. 5b). Freiburg 1946.

burt des Ewigen im Menschen«.[17] Von den das Wesen der Schwermut in nachgerade ungeheurer Weise bekundenden autobiographischen Schriften Kierkegaards ausgehend, hat Guardini eine Deutung der Schwermut gegeben, die über die schmerzlichen Erfahrungen des nordländischen *homo religiosus* hinaus dem *Sinn der Schwermut* nachgeht. Daß in diese Sinnerschließung ein langer innerer Umgang mit dieser Anfälligkeit der *Perittoí* eingegangen ist, verraten Spuren spezifischer Facetten schwermutvollen Erlebens bei Goethe (*Werther*), Nietzsche, Kleist, Michelangelo, Kohelet – wie überhaupt Guardinis Sensorium für dieses Sujet des Außerordentlichen nicht ohne eigene Nähe zu jenem Bodensatz an Schwermut verständlich ist, der jedem Typus höherer Geistigkeit eigen ist. Wenn Guardini am Ende sagt: »Erst im Kreuz Christi liegt die Lösung für die Not der Schwermut«, so bedauert der Leser, daß Guardini im Schlußwort gesteht, davon nicht mehr handeln zu können – ebensowenig von christlichen Antworten auf die Fragen der Schwermut, die er in den Briefen des Apostels Paulus angedeutet sah.

Was mir in Untersuchungen von Werkschöpfungen genialer Schwermütiger eindeutig schien, war »*ein mächtiges Transzendieren auf die höchsten Wirklichkeiten eines Daseins – im Sinne des Ent-Deckens von Wahrheit*«[18] (*Aletheia* im Sinne Heideggers).[19] Gleichwohl mischt sich in diesen schöpferischen Höhenflug immer wieder die Schwermut. In den unvermeidlichen Ermattungen kommt das Gefühl des Zurückbleibens hinter dem zwingend hohen Selbstanspruch als »Stockung im Leben des Geistes« immer wieder zum Durchbruch. Deshalb spricht Kierkegaard in einem ursprünglichen, *nicht-klinischen* Sinne von einer »Krankheit des Geistes«. »Was dem Gestaltungswillen aufgegeben ist, steht, wenn das Dasein unter das Verdikt der Schwermut tritt, unübersteiglich vor ihm.«[20] Schwermut ist ein seelischer Druck, den »alle Spannkraft der Seele, alle Tatkraft der Freiheit nicht heben kann«.[21] Dieser Druck hat etwas Dämonisches. »Alles Bilden des Geistes tritt unter die Anmutung der *Vergeblichen, Nichtigen, Nichtgeglückten*. So verbrannte Kleist alle seine Werke – wie man auch von Michelangelo sagt, er habe eines Abends schwermütig alle seine kostbaren Zeichnungen am Kaminfeuer verbrannt.«[22] Schwermut kennt die unterschiedlichsten Formen der Zeitlichkeit: sie kann sehr kurzzeitig sein, aber auch zu jahrelanger Unfruchtbarkeit führen, wo man – so die Klage von Grillparzer – nur das Dasein eines »gesunden Menschen« – will heißen:

---

17 R. Guardini, Vom Sinn der Schwermut. Zürich 1949.

18 H. Tellenbach, Phänomenologie, a.a.O.

19 Vgl. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt/Main 1949.

20 H. Tellenbach, Phänomenologie, a.a.O.

21 S. Kierkegaard, *Tagebücher I*. Düsseldorf/Köln 1962, Bd. 4 A 60, Bd. 3 A. 56.

22 H. Tellenbach, Phänomenologie, a.a.O.

ein Dasein der Mittelmäßigkeit führt. Darin zeigt sich der große Unterschied zur psychotischen Melancholie, daß die Schwermut sich nicht in leiblichen oder leibnahen Phänomenen zum Ausdruck bringt: nicht in Störungen der Rhythmizität, nicht in sog. Vitalstörungen; nicht in Störungen des alltäglichen Handelns, Denkens, Wollens. Eher kann aus der *Überfülle* genialer Impulse eine unsägliche Qual wachsen, weil die plastische Kraft nicht zureicht, den Andrang der Fülle ins geistige Gebilde einzuformen. All dies ist Schwermut – wie Nietzsche sagt: »Geist der Schwere« – »amorphes geistiges Unvermögen bei gleichzeitiger quälender Brunst«.[23]

Solange die Schwermut zu den Geschicken des Abendlandes gehört, so reich und vielfältig ihre Bekundungen sind: nur einer aus der unabsehbaren Schar der ihr Wesen Dichtenden und Denkenden hat sie in die *Perspektive der Christlichen* gestellt: *Sören Kierkegaard*. Er gesteht, Tag um Tag in der Jahre Lauf Gottes Beistand gegen eine entsetzliche Schwermut nötig gehabt zu haben; »denn er ist mein einziger Mitwisser gewesen, und nur im Vertrauen auf sein Mitwissen ... hab' ich aushalten können, was ich ausgehalten, und Seligkeit darin finden können.«[24] In schwermütiger Liebe zu den Menschen sei er ihnen behilflich gewesen, Trost für sie zu finden: vor allem »Klarheit des Gedankens ... über das Christentum ... Weit zurück geht der Gedanke, daß da in jeder Generation zwei oder drei sind, die den anderen geopfert werden, um in entsetzlichen Leiden zu entdecken, was den anderen zugute kommt; auf diese Weise verstand ich schwermütig mich selbst, daß ich dazu ausersehen sei.«[25] Daß es ihm gelingt, »das Leiden seiner Schwermut im Transzendieren auf das absolut Transzendente, d.h. auf Gott hin, dialogisch vor Gott auszubreiten: das hängt innig zusammen mit seiner Überzeugung, daß das *Leiden* in der Endlichkeit im Angesicht des Unendlichen ein *Siegen* ist«.[26] So mag deutlich werden, wie entschieden die Schwermut sich in Kierkegaards Dasein mit christlicher Substanz durchdrungen hat. Ihm gilt es zu sehen, *»daß ich den Gedanken meiner Schwermut wirklich mit Gott zusammen denke*. Auf diese Weise muß meine Schwermut gehoben werden *und muß mir das Christliche näher kommen*«.[27]

Melancholie

Wer nie einen Eindruck von der seelischen Versteinerung, der geistigen Ohnmacht und der Nichtigung der Welt des Menschen in der tiefen psychotischen

23 S. Kierkegaard, *Tagebücher I*, a.a.O.

24 S. Kierkegaard, *Die Schriften über sich selbst*. Düsseldorf/Köln 1961, Bd. 13, S. 560, S. 566.

25 Ebd.

26 H. Tellenbach, Phänomenologie, a.a.O.

27 Ders., *Tagebücher II*, a.a.O., S. 250.

Melancholie gewinnen konnte; von dem Eingeschlossensein in einem dem Gesunden unvorstellbaren, keinem Anlaß kommensurablen Leiden: dem kann ehestens das 17. Kapitel des apokryphen Buches der Weisheit im Alten Testament (Weis 17,5ff.) eine Ahnung von der Atmosphäre der Melancholie nahe bringen. Die »Weisheit Salomonis« gibt eine eindrückliche Schilderung der Plagen, mit denen Jahwe die Ägypter schlug, als sie dem jüdischen Volk den Auszug verwehrten. Da ist die Rede von einer Finsternis, die der melancholischen Verdüsterung nahe kommt: »Keine Kraft irgendeines Feuers war stark genug, Licht zu bringen; nicht einmal der strahlende Glanz der Gestirne vermochte es, diese entsetzliche Nacht zu erhellen ... Jene, die immer versprachen, Furcht und Verwirrung von der kranken Seele zu bannen, krankten nun selber an einer lächerlichen Angst ... Sie aber, die wie sonst schlafen wollten, wurden bald durch Schreckgespenster aufgescheucht, bald durch Mutlosigkeit gelähmt; denn plötzliche und unerwartete Furcht hatte sie befallen. So wurde jeder dort, wo er zu Boden sank, ein Gefangener, der in einem Kerker ohne Eisenfesseln eingeschlossen war ... Die ganze Welt stand in strahlendem Licht, und alle gingen ungehindert ihrer Arbeit nach. Nur über jene breitete sich drückende Nacht aus ... Doch mehr als unter der Finsternis litten sie unter ihrer eigenen Angst.«

Die so beschriebene Verfinsterung des ganzen Daseins ist dem Erleben melancholischen Leidens sehr verwandt. Die Sinne des Melancholischen verlieren ihre erschließende Kraft. Sie sehen die helle Welt, doch hat diese Helle für sie keine Leuchtkraft. Sie hören die Klänge, aber deren Klingen bewegt das Gemüt nicht mehr. Riechen und Schmecken werden stumpf. Der Geist verliert seine Lebendigkeit. Vom Tätigsein, dem in gesunder Zeit die gediegene Ordentlichkeit und korrekte Pflichterfüllung des *typus melancholicus*[28] galt, ist er in der Psychose wie durch eine unendliche Ferne ausgeschlossen. Alles Hoffen, kraft dessen das Leben vordem von der Zukunft her gestaltet wurde, verliert seine transzendierende Kraft und mit ihr jede Aussicht auf Zukunft im Sich-vorweg-sein.[29] Der Melancholische ist eingekerkert in eine namenlose Angst, die ihn drängt, sich selbst zu vernichten. All dieses unsägliche Leiden ist den Seinsweisen des Leidens Gesunder nicht vergleichbar. Es ist ein denaturiertes pervertiertes Leiden, mit dem der Melancholische als etwas seinem Ich Auferlegten, Fremden, sich nicht identifizieren kann. Obwohl in tiefste Trauer versenkt, klagt er, nicht traurig sein zu können. Traurig steht er neben einer Traurigkeit, die er nicht als die seine empfindet. Dergestalt wird er in

28 H. Tellenbach, Melancholie, a.a.O.

29 Vgl. V.E. von Gebsattel, Prolegomena, a.a.O.; weiterhin A. Kraus, Sozialverhalten und Psychose Manisch-Depressiver. Stuttgart 1977; B. Pauleikhoff, Person und Zeit. Heidelberg 1979; A. Fernandez-Zoila, Le Temps de l'Ordre et l'Ordre du Temps, in: H. Tellenbach/Y. Pélicier (Hrsg.), La Realité, le Comique et l'Humour. Paris 1981.

einer eisigen Verzweiflung festgehalten, deren Tilgung er nur von seinem Tod erwarten kann.

So muß es denn auch zu den Erschwernissen des Daseins in der Melancholie gehören, daß das Versagen des christlichen Hoffen-Könnens dem Melancholiker jede Aussicht nimmt, sich durch das Vermögen des Transzendierens selbst zu helfen – ja darüber hinaus sogar die Zuwendung christlichen Helfens und Tröstens empfangen zu dürfen. Ist schon das Angelegtsein des *typus melancholicus* auf Überwelt nicht eben ausgeprägt, so schwindet in der tiefen Psychose völlig, was davon zuvor lebendig war. Um so mehr ist von Seiten des Arztes jene sympathetische Nähe gefordert, die der Haltung eines christlichen Personalismus im Sinne von Gebsattels entspricht.[30] Doch kann auch diese Nähe oft nicht mehr bewirken als den inständigen Versuch, im Patienten immer wieder ein Hoffen auf eine – prinzipiell jederzeit mögliche – spontane Rückbildung der Psychose auf den Weg zu bringen. Das meint H. Müller-Suur, wenn er sagt, die Aufgabe des Therapeuten bestehe zunächst und vor allem darin, dem Kranken zu helfen, im Dunkel der Nacht zu versuchen, auf das Leuchten der Sterne zu achten.[31]

30 Vgl. H. Tellenbach, Melancholie, a.a.O; Ders., V.E. von Gebsattel und das Problem der Person in der Psychotherapie, in: *Daseinsanalyse* 7 (1990), S. 157-166.

31 Vgl. H. Müller-Suur/K.P. Kisker, Aus einem Briefwechsel: Analogiegedanken und Fragen der Mimesis in einem metapsychiatrischen Dialog, in: *Zeitschrift für klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie* 36 (1988), S. 21-38.

Kundrys Lachen, Weinen und Erlösung

Eine Betrachtung zu Richard Wagners »Parsifal«

Von Dieter Borchmeyer

I.

Je stärker Künste und Künstler im 18. und 19. Jahrhundert den Boden des christlichen Glaubens unter den ästhetischen Füßen verloren haben, desto emphatischer, um nicht zu sagen: verzweifelter scheinen sie um Erlösung gerungen zu haben. Von Goethes *Faust* bis zu Gustav Mahlers *Achter Symphonie* reicht die Reihe der Erlösungsschlüsse, in denen eine heillos säkularisierte Kunst noch einmal herbeizuzwingen sucht, was längst durch religiöse Skepsis zersetzt ist.

Kein anderer Künstler des 19. Jahrhunderts ist – inmitten aller Religionszersetzung durch Junges Deutschland, Linkshegelianismus und Feuerbachsche Reduzierung der Theologie auf Anthropologie – stärker von der Erlösungsidee bewegt worden als Richard Wagner. Diese Idee zieht sich vom *Fliegenden Holländer* bis zum *Parsifal* leitmotivisch durch sein musikdramatisches Werk. Auch in seinen Schriften taucht sie in immer neuen Variationen auf. Sein »Weltabschiedswerk«, das sich zur Verstörung Nietzsches zu einem mythisierten Christentum zurückwendet, schließt mit dem berühmten Vers »Erlösung dem Erlöser«, der den Interpreten bis heute Kopfzerbrechen bereitet – überflüssigerweise, denn sein Sinn ist vom dramatischen Kontext her deutlich zu erschließen. Daß der »Erlöser« im Parsifal kein anderer ist als Jesus, geht aus allen Stellen, an denen dieser Begriff auftaucht – mit einer bezeichnenden Ausnahme – unmißverständlich hervor.

Der Schlußvers weist zurück auf die »Heilandsklage« in Parsifals Vision nach dem Kuß Kundrys. Als er sich entsetzt von der dämonischen Verführerin losreißt, schon die Wunde des Amfortas in seinem Herzen brennen spürt, gerät er, wie es in der szenischen Anweisung heißt, »in völlige Entrücktheit«: Er sieht den Gral vor sich und vernimmt »des Heilands Klage«,

die Klage, ach, die Klage
um das entweihte Heiligtum:
»Erlöse, rette mich
aus schuldbefleckten Händen!«[1]

1 *Parsifal* wird (in modernisierter Orthographie) zitiert nach: Richard Wagner. Gesammelte Schriften und Dichtungen. Leipzig ^{2}1888, Bd. X, S. 324-375. Auf Seitenangaben wird im folgenden verzichtet.

Den Händen nämlich des Amfortas, des »sündigen Hüters des Heiligtums« (Wagner).[2] Diese »Erlösung« geschieht, indem Parsifal, welcher der Verführung Kundrys nicht erlegen ist und den durch die Sünde seines Hüters verlorenen heiligen Speer zurückgebracht hat, Amfortas als Gralskönig ablöst. Er bringt so »Erlösung dem Erlöser«. Das und nichts anderes ist der Sinn dieser Formel.[3]

Bedeutet das aber nicht, daß Parsifal ebenfalls ein Erlöser ist, sogar ein größerer als Jesus, der ja der Erlösung durch Parsifal bedarf? Wagner hat es im abgeschlossenen Text des *Parsifal* peinlich vermieden, diesen Eindruck zu erwecken und den Titelhelden als Initiator der Erlösung erscheinen zu lassen. Sagt Parsifal z.B. noch im Entwurf von 1877 zu Kundry: »Ich will dich lieben und erlösen«,[4] so heißt es im endgültigen Text: »Lieb und Erlösung soll dir werden«. Damit ist zum Ausdruck gebracht, daß Parsifal sich nicht als Subjekt, sondern als Medium der Erlösung versteht. Seine Reaktion auf die Heilandsklage zeigt, daß er, mit der Erlösung des im Gral anwesenden Jesus beauftragt, gleichwohl in die Grenzen des Menschlichen gebannt bleibt. Voll Reue über sein Versagen in der Gralsburg stürzt er auf die Knie: »Erlöser! Heiland! Herr der Huld! / Wie büß ich Sünder solche Schuld?«

Parsifal bleibt der menschlichen Gebrechlichkeit unterworfen, doch weiß er seit der Heilandsvision, daß er von Jesus zum Werkzeug des Heils, der Erlösung ausersehen ist. »Auch dir bin ich zum Heil gesandt«, sagt er zu Kundry und läßt keinen Zweifel daran, wer als »des einz'gen Heiles wahrer Quell« anzusehen ist. Er ist es, mit dessen Zeichen – dem »Zeichen des Kreuzes« – der Zauber der Klingsorwelt gebannt wird. Jesus bleibt das Subjekt der Erlösung, und er bedient sich des Werkzeugs Parsifal, um sich selbst Erlösung zu bringen. Das ist die Paradoxie der Schlußformel »Erlösung dem Erlöser«.

Es war jedoch von einer Ausnahme die Rede, einer Textstelle, an der Parsifal eindeutig als »Erlöser« tituliert wird – als Erlöser aus eigener Kraft. Es ist Kundry, die ihn im zweiten Akt so nennt:

> Bist du Erlöser,
> was bannt dich, Böser,
> nicht mir auch zum Heil dich zu einen?
> Seit Ewigkeiten harre ich deiner,
> des Heilands – ach! – so spät ...
> den einst ich kühn geschmäht.

Parsifal wird hier wirklich zum Erlöser, zum Heiland, zur Wiederverkörperung Jesu, den Kundry einst auf dem Kreuzweg verlacht hat. Aber wohlgemerkt: so redet die Verführerin. Die Erlösung, das Heil stellen sich ihr als geschlechtliche Vereinigung mit

---

2 Programmatische Erläuterung zum *Parsifal*-Vorspiel, zit. nach D. Borchmeyer (Hrsg.), Richard Wagner, Dichtungen und Schriften. Frankfurt/Main 1983, Bd. IV, S. 380.

3 Vgl. dazu ausführlicher D. Borchmeyer: Erlösung und Apokatastasis. *Parsifal* und die Religion des späten Wagner, in: G. Heldt (Hrsg.), Richard Wagner: Mittler zwischen Zeiten. Festvorträge und Diskussionen aus Anlaß des 100. Todestages, Schloß Thurnau 1983. Anif/Salzburg 1990, S. 127-157. Einige Passagen aus dieser Abhandlung sind in den vorliegenden Beitrag übernommen.

4 Ebd., S. 371.

Parsifal dar. Er soll sich als Heiland fühlen, ja sie verheißt: »Mein volles Liebes-Umfangen läßt dich dann Gottheit erlangen.«

Spricht Kundry hier nicht wie die Schlange des Paradieses? Diese Parallele ist in der Tat von Wagner beabsichtigt. »Die Schlange des Paradieses kennen Sie ja, und ihre lokkende Verheißung: eritis sicut Deus scientes bonum et malum.« So Wagner über diese Szene in seinem Brief an Ludwig II. vom 7. September 1865. Was die Schlange Eva verheißt, das verspricht Kundry hier Parsifal – wie einst Venus dem Tannhäuser: »ein Gott zu sein«. Doch wie Tannhäuser das Bewußtsein, »sterblich« zu sein, nicht verliert, »aus Freuden« sich »nach Schmerzen« sehnt (1. Akt, 2. Szene), so wird Parsifal durch das Mitleiden der Leiden des Amfortas vor der Verführung zur vermeintlichen Göttlichkeit bewahrt. Erlöser, Heiland, Christusfigur zu sein, diese Rolle sucht die Versucherin ihm vergeblich aufzudrängen! In keinem Moment sieht er sich selbst – oder der Autor Wagner ihn – in einer solchen Rolle.

Freilich hat Wagner in dem soeben zitierten Brief an Ludwig II. eine Analogie zwischen Jesus und Parsifal hergestellt, wie zwischen Adam und Amfortas, Eva und Kundry. Eine solche Analogie aber sei nur mit »großer Behutsamkeit« herzustellen, betont er. Aus diesem Grunde hat er sich später auch mit Nachdruck gegen das Mißverständnis Parsifals als einer Christusgestalt gewehrt. »Ich habe an den Heiland dabei gar nicht gedacht«, soll er am 20. Oktober 1878 zu Cosima gesagt haben. Die genaue Lektüre des Textes zeigt in der Tat: Parsifal ist nicht Erlöser, sondern nichts als Werkzeug der Erlösung. Wem aber wird sie zuteil? Zunächst dem entfremdeten Gral und damit Christus selber durch die »Befreiung des Heiligtums [in das er sich entäußert hat] aus der Pflege befleckter Hände« (Wagner im Entwurf von 1865),[5] sodann Amfortas durch die Heilung seiner Wunde und damit die Stillung des »Sehnens«, der »Qual der Liebe«, schließlich Kundry durch Taufe und Tod, der sie von der Qual der ewigen Wanderschaft befreit. Die Erlösung des Amfortas wie der Kundry geschehen also im Zeichen und in der Kraft Jesu, durch den Speer, dem sein Blut entfließt, und durch das von ihm eingesetzte, als Zeichen des Glaubens an ihn erteilte Sakrament: »die Taufe nimm und glaub an den Erlöser!«

2.

Wer ist eigentlich Kundry? Im ersten Prosaentwurf zum *Parsifal* von 1865 schreibt Wagner: »Kundry lebt ein unermeßliches Leben unter stets wechselnden Wiedergeburten, infolge einer uralten Verwünschung, die sie, ähnlich dem ›ewigen Juden‹, dazu verdammt, in neuen Gestalten das Leiden der Liebesverführung über die Männer zu bringen.«[6] Wie der ewige Jude Ahasver nach der bekanntesten Version der mittelalterlichen Legende dem kreuztragenden Jesus verwehrte, sich auf seinem Leidensweg auszuruhen und ihn mit einem Schlag zur Eile anspornte, so hat Kundry Jesus auf dem Kreuzweg verlacht: die Pervertierung der Haltung (»durch Mitleid wissend ...«), die das metaphysisch-ethische Zentrum des *Parsifal* bildet, deren Unterlassung die tragische Verfehlung des Titelhelden ist – das elementare Mitleid mit dem Leidenden.

---

5 Richard Wagner, Dichtungen und Schriften, a.a.O., Bd. IV, S. 347.

6 Ebd., S. 242f.

Kundry ist dazu verflucht, dieses Lachen, ihre Ursünde, ewig zu wiederholen, und es ist stets verbunden, ja identisch mit der Verführung – »Da kehrt mir das verfluchte Lachen wieder: / ein Sünder sinkt mir in die Arme!« –, eine Verführung, die über erotische Bezauberung hinaus Heilsberaubung ist, Widerpart der Erlösung. Wer Kundry verfällt, hat sein Heil verloren. Ihr Lachen ist wie ihre Verführung im ursprünglichen Sinne ›diabolisch‹, Pervertierung der göttlichen Ordnung, eine nochmalige Erbsünde und wird daher durch eine die Naturgesetze außer Kraft setzende Verwünschung bestraft, die das, was die Folge der Ursünde Evas ist – den Tod – wieder aufhebt, aber den paradiesischen Urzustand in einen höllischen Fluch verkehrt: nicht sterben zu können.

Die Herkunft von Kundrys Lachen und dessen ungeheure metaphysische Belastung ist für die Wagner-Interpreten von jeher ein großes Rätsel gewesen. Wirklich Erhellendes ist dazu meines Wissens noch nicht geschrieben worden. Die herkömmlichen poetologischen Theorien des Lachens können es ebensowenig wie das verwandte zwanghafte Lachen Adrian Leverkühns in Thomas Manns *Doktor Faustus* erklären, das mit Sicherheit (wenn das auch vom Autor nie erwähnt wurde) auf Kundrys Lachen rekurriert. Ja, Leverkühns wie Kundrys Lachen haben mit größter Wahrscheinlichkeit eine gemeinsame Quelle, die den *Parsifal*-Exegeten noch nie in den Sinn gekommen ist: Charles Baudelaires Essay *De l'essence du rire* (1855). Thomas Mann hat ihn nachweislich in der deutschen Baudelaire-Ausgabe von Max Bruns studiert.[7] Ob Wagner ihn gelesen hat, läßt sich nicht belegen. Das ist auch nicht wesentlich, hat er doch weit mehr Anregungen aus persönlichen Gesprächen als durch Lektüre erhalten. Fest steht, daß er mit Baudelaire 1860/61 in Paris wiederholt zu Gesprächen zusammengetroffen ist. (In *Mein Leben* berichtet er ungewöhnlich angeregt von diesen Unterredungen.)

Die Gestalt der »Urteufelin« und »Höllenrose« Kundry mit ihrem »verfluchten Lachen« scheint mir von unverkennbaren Reminiszenzen an Baudelaires *Fleurs du mal* (1857) und seinen Essay *Über das Wesen des Lachens* geprägt zu sein. In gänzlicher Abkehr von der poetologischen Tradition bestimmt Baudelaire das Komische als »un des plus clairs signes sataniques de l'homme« und einen der Kerne des »symbolischen Apfels«,[8] mit dem offenbar sowohl der Granatapfel Persephones (durch Genuß seiner Kerne gerät sie in den Bann der Unterwelt) als auch der Apfel des Paradieses gemeint ist. Das Lachen ist satanisch, im Paradies war es unbekannt, und auch Christus lachte nie – wohl aber weinte er –, was für Baudelaire den widergöttlichen Charakters des Lachens bestätigt. Kein Zweifel, daß diese Baudelairesche Definition der Komik das Lachen des Teufelsbündners Adrian Leverkühn und das Pandämonium des Lachens in dessen Oratorium über die Apokalypse nachhaltig inspiriert hat, aber auch zum Bild Kundrys, die Christus verlacht, sein Erlösungswerk höhnisch negiert, sich ihm als Verführerin und Gegenerlöserin, als Reinkarnation der Schlange des Paradieses entgegensetzt und den Menschen immer neu zur sexuell konnotierten Erbsünde anreizt, ist Baudelaires Definition durchaus kongruent.

---

7 Vgl. dazu R. Puschmann, Magisches Quadrat und Melancholie in Thomas Manns *Doktor Faustus* [...]. Bielefeld 1983, S. 171-173 (»Lachen und Satanismus«). Puschmann stellt hier bereits eine Parallele zwischen *Doktor Faustus* und *Parsifal* her, ohne freilich auf die Baudelaire-Kenntnis Wagners Bezug zu nehmen.

8 Ch. Baudelaire, *Œuvres complètes*. Paris 1961, S. 980; deutsch in: Ders., Gesammelte Werke, übers. von M. Bruns. Neuausgabe 1981, Bd. III, S. 235

3.

Kundry findet aufgrund ihres Gelächters am Kreuzweg Jesu wie der mitleidlose Ahasver die Ruhe des Grabes nicht, muß sich »endlos durch das Dasein« quälen. Anders als Ahasver oder sein modernes Pendant: der Fliegende Holländer zieht Kundry jedoch nicht endlos über Land und Meer, sie bleibt nicht dieselbe Gestalt, sondern Wagner stellt ihre ewige Wanderschaft im indischen Sinne als Seelenwanderung, als Kreislauf der Wiedergeburten dar. Ihre ursprüngliche Identität aber war die der biblischen Herodias. Als deren Wiederverkörperung wird sie von Klingsor ausdrücklich identifiziert (»Herodias warst du ...«).

Herodias erscheint schon seit dem Mittelalter als weibliches Pendant zu Ahasver in Sage und Dichtung – wie der Ewige Jude zu ruhelosem Umhergetriebensein auf der Erde verdammt![9] Im 19. Jahrhundert kehrt Herodias in zahlreichen Dichtungen wieder, so als ewige Begleiterin Ahasvers in Eugène Sues Roman *Le juif errant* (1844), in Heinrich Heines *Atta Troll* (1847) oder in Karl Gutzkows Erzählung *Die ewige Jüdin* (1869). Oft verschmilzt sie mit der Gestalt ihrer Tochter Salome, so zumal in *Atta Troll*, wo sie zur Strafe für ihre »blutge Liebe« zu Johannes dem Täufer (das Verlangen nach seinem abgeschlagenen Haupt ist nicht erst in Oscar Wildes *Salomé* erotisch motiviert!) als Nachtspuk bis zum Jüngsten Tag mit der Wilden Jagd reiten muß. Salome ist wohl auch bei Wagner, dem *Atta Troll* wohlbekannt war, eigentlich gemeint, wenn Klingsor zu Kundry sagt: »Herodias warst du, und was noch?«[10]

Als ewige Wanderin durch die Geschichte ist Kundry bei aller ›Ähnlichkeit‹ mit der mythischen Figur Ahasvers nicht als Jüdin, sondern als Heidin dargestellt. So wird sie auch von den Knappen genannt: »Eine Heidin ist's, ein Zauberweib.« Wagner bringt die Idee ihrer Wanderschaft nicht nur mit der Seelenwanderung in Verbindung, sondern – wichtiger noch – mit dem ewigen Kreislauf der Natur. Kundry hält ja regelmäßig einen förmlichen Winterschlaf. In jedem Frühjahr erwacht sie mit der Natur zu neuem Leben. Zu Beginn des dritten Aufzugs zieht Gurnemanz sie aus einer überwachsenen Dornenhecke hervor und löst durch Reiben ihrer Glieder die winterliche Erstarrung. Mit einem »wilden Tier« vergleichen die Knappen sie, und Kundry entgegnet ihnen: »Sind die Tiere hier nicht heilig?« Aber sie ist auch die schönste jener »Fleurs du mal«, der tropischen Blumenwesen im Zaubergarten Klingsors. »Höllenrose« nennt dieser selbst sie. Kein Zweifel, Kundry verkörpert die heidnische, die noch unerlöste Natur. Ihre Erlösung durch die Taufe wird deshalb symbolisch mit der Erlösung auch der außermenschlichen Natur verbunden – in der Szene des Karfreitagszaubers, einer der ergreifendsten mythisch-musikalischen Eingebungen Wagners, die uralte Motive der christlichen Mystik und Legende wiedererweckt.

---

9 Das ist ausführlich nachgewiesen bei D. Borchmeyer: Die Wandlungen Ahasvers, in: Der fliegende Holländer. Programmheft III der Bayreuther Festspiele 1982, bes. S. 10ff.

10 Die Gestalt Kundrys ist gewiß durch die eine oder andere der poetischen und bildlichen Versionen des Herodias-Salome-Stoffs, der in Frankreich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts außerordentlich verbreitet gewesen ist, inspiriert – wie umgekehrt die Kundry-Szenen die Herodias-Salome-Dichtungen der Décadence bis hin zu Oscar Wilde, Villiers des l'Isle-Adam u.a. nachweislich mitgeprägt hatten; vgl. dazu E. Koppen: Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle. Berlin/New York 1973, S. 242ff.

Der Karfreitagszauber setzt in dem Moment ein, da Kundry getauft ist und ihre Tränen die Erde benetzen. Ihr, die im zweiten Akt verzweifelt bekannte, nie weinen, nur lachen zu können (»Da lach ich, lache, / kann nicht weinen«) ist nun gnadenhaft vergönnt, sich von dem zwanghaften, die Schöpfungs- und Heilsordnung negierenden »verfluchten Lachen« in erlösenden Tränen zu befreien. In diesem Augenblick beginnen Wald und Wiese zu leuchten. Parsifal nimmt es »mit sanfter Entzückung« wahr, und er setzt dieses Leuchten dem »süchtigen« Zauber der »Wunderblumen« im Garten Klingsors entgegen. Doch muß nicht am »höchsten Schmerzenstag«, so fragt er Gurnemanz bestürzt, die Natur mit dem Menschen über den Tod des Erlösers trauern? Die Antwort von Gurnemanz:

Du siehst, das ist nicht so.
Des Sünders Reuetränen sind es,
die heut mit heil'gem Tau beträufet Flur und Au:
der ließ sie so gedeihen.
Nun freut sich alle Kreatur
auf des Erlösers holder Spur,
will ihr Gebet ihm weihen.

Ihn selbst am Kreuze kann sie nicht erschauen:
da blickt sie zum erlösten Menschen auf;
der fühlt sich frei von Sündenangst und Grauen,
durch Gottes Liebesopfer rein und heil:
das merkt nun Halm und Blume auf den Auen,
daß heut des Menschen Fuß sie nicht zertritt,
doch wohl, wie Gott mit himmlischer Geduld
sich sein erbarmt und für ihn litt,
der Mensch auch heut in frommer Huld
sie schont mit sanftem Schritt.
Das dankt dann alle Kreatur,
was all da blüht und bald erstirbt,
da die entsündigte Natur
heut ihren Unschuldstag erwirbt.

Der symbolische Bezug dieser ganzen Rede zu Kundry – sind es nicht ihre Reuetränen, welche die Natur zum Leuchten gebracht haben, ist sie nicht der erlöste Mensch, zu dem die erlösungsbedürftige Kreatur aufschaut? – offenbart sich in ihrer Haltung bei diesen Worten: »Kundry hat langsam wieder das Haupt erhoben und blickt, feuchten Auges, ernst und ruhig bittend zu Parsifal auf« – und dieser selbst erkennt die geheimnisvolle Korrespondenz zwischen Kundrys Erlösung und der Entsündigung der Natur, die wieder in den Stand ihrer paradiesischen Unschuld zurückkehrt. »Ich sah sie welken, die einst mir lachten«, sagt Parsifal, und natürlich bezieht er sich auf die Blumenwesen in Klingsors Zaubergarten – dessen heidnischen Zauber er durch das Zeichen des Kreuzes gebrochen hat; »ob heut sie nach Erlösung schmachten?« Und er wendet sich an Kundry: »Auch deine Träne ward zum Segenstaue: / du weinest, sieh! es lacht die Aue!«

Der Karfreitagszauber ist eine mystische Verbildlichung der paulinischen Lehre vom Seufzen der unter ihrem Todeslos leidenden Kreatur, das im »dumpfen Stöhnen« der unter einer Dornenhecke verborgenen Kundry zu Beginn des dritten Aufzugs gewissermaßen hörbar wird. Von der »Klage der Natur« spricht Wagner selbst in seinem Aufsatz *Religion und Kunst*.[11] Die Sünde Adams hat dem achten Kapitel des Römerbriefs zufolge nicht nur die Menschen getroffen, sondern die ganze Schöpfung: »Die sehnsüchtige Erwartung der Schöpfung geht auf die Offenbarung der Söhne Gottes. Denn die Schöpfung wurde der Vergänglichkeit unterstellt, nicht freiwillig, sondern durch den, der die darunter gestellt hat in der Hoffnung, daß auch die Schöpfung von der Knechtschaft der Vernichtung zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes befreit wird. Wissen wir doch, daß die gesamte Schöpfung mit seufzt und annoch mit in Geburtswehen liegt (Röm 8,19-22).«

Diese Stelle des Römerbriefes hat von jeher die Dichter fasziniert. Es sei erinnert an das Gedicht *Die ächzende Kreatur* von Annette von Droste-Hülshoff aus dem Jahre 1846:

Da ward ihr klar, wie nicht allein
Der Gottesfluch im Menschenbild,
Wie er in schwerer, dumpfer Pein
Im bangen Wurm, im scheuen Wild,
Im durst'gen Halme auf der Flur,
Der mit vergilbten Blättern lechzt,
In aller, aller Kreatur
Gen Himmel um Erlösung lechzt.

Das Menschengeschlecht trägt eine Schuld, derer es sich kaum bewußt wird:

Das ist die Schuld des Mordes an
Der Erde Lieblichkeit und Huld,
An des Getieres dumpfem Bann
Ist es die tiefe, schwere Schuld,
Und an dem Grimm, der es beseelt,
Und an der List, die es befleckt,
Und an dem Schmerze, der es quält,
Und an dem Moder, der es deckt.

So die Schlußstrophe des Gedichtes. Die »Schuld des Mordes an der Erde Lieblichkeit und Huld« – in der Karfreitagsaue des dritten *Parsifal*-Aktes ist sie getilgt. Mensch und Natur feiern im Zeichen des Kreuzes ihre Versöhnung. Im Wandel Kundrys vom Lachen, das die Erlösungsbedürftigkeit der Welt mit Hohn beantwortet, zum Weinen, ›durch Mitleid wissend‹, findet diese Versöhnung ihren tiefsten Ausdruck.

---

11 Richard Wagner, Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. X, S. 249.

Religiöse Grundlagen demokratischer Prinzipien

Gleichheit, Volkssouveränität, Freiheit und ihre Verankerung in der christlichen Tradition bei Alexis de Tocqueville

Von Karl-Josef Schipperges

Die politische Philosophie der Neuzeit ist weitgehend geprägt von der Idee der Freiheit. Aufklärer und Revolutionäre, die den Menschen befreien wollen vom Despotismus absolutistischer Herrscher, sind dabei erfüllt von einem grenzenlosen Optimismus in die Veränderbarkeit der Welt und in die Machbarkeit des irdischen Paradieses, wenn nur das Volk selbst die Macht in die Hand nimmt, denn – so versichert uns Rousseau – das Volk will immer nur das Wohl des Ganzen, und der allgemeine Wille des Volkes kann sich nicht irren, weil der Mensch von Natur aus gut ist.[1] Der Wille des Volkes ist somit identisch mit der politischen Weisheit.

Die Proklamation der Souveränität des Volkes bedeutet nun aber im Grunde nichts anderes, als daß die politische Macht aus der Hand des absolutistischen Fürsten in die des Volkes gelegt wird. Damit wird das prinzipielle Problem der Macht aber nicht gelöst, sondern nur verschoben und verschärft. Denn die Gewalt des absolutistischen Königs war durch mannigfaltige Gewohnheitsrechte sowie durch die Gebote Gottes und des Naturrechts in vielfacher Weise eingeschränkt. Das souveräne Volk jedoch fühlt sich durch keine Macht mehr gebunden. Das autonome, selbstbewußte Individuum verwirft jede Tradition und jede Autorität, seien sie moralischer, religiöser oder politischer Natur.

Damit erscheint in der Staatsauffassung das voluntaristische Element[2], das für die moderne Demokratie charakteristisch ist. Der Wille des Volkes ist die letzte Entscheidungsinstanz, und die auf der Volkssouveränität basierende politische Gewalt kann sich ungehindert ausdehnen. Es geht also in diesem Prozeß der Liberalisierung keineswegs darum, die Freiheit des Individuums vor den Übergriffen der Staatsgewalt zu schützen; es geht im Gegenteil ganz wesentlich darum, daß es keine andere politische Gewalt mehr gibt als die des Volkes und daß das Individuum an dieser Gewalt teilhat. Die Summe der Freiheiten der Individuen bildet eine neue Autorität, die nicht zum Gegner ihrer eigenen Urheber werden kann.[3]

Vor dieser souveränen Gewalt des Volkes müssen – trotz aller verbalen Proklamationen der Menschenrechte – die Interessen der Individuen weichen, regionale Autonomien verschwinden im durchorganisierten Verwaltungsapparat des zentralen Machtstaates. Moderne Rationalität und Technik machen in letzter Konsequenz den Menschen

---

1 Vgl. J.J. Rousseau, *Œuvres complètes* IV, hrsg. v. B. Gagnebin und M. Raymond. Paris 1969, S. 245.

2 Vgl. etwa G. Jellinek, Allgemeine Staatslehre. Neudruck Darmstadt 1959 (^{3}1928), S. 481: Souveränität ist »... die Unmöglichkeit, durch irgendeine andere Macht gegen den eigenen Willen rechtlich beschränkt werden zu können ...«

3 Vgl. B. de Jouvenel, Du Pouvoir. Genf 1947, S. 314f.

zum Objekt totaler Planung und schaffen damit die Bedingung für einen Totalitarismus, den es in der bisherigen Geschichte nicht gegeben hat.[4]

Dies ist also das Ergebnis: Freiheit und Volkssouveränität gehören zu den Grundbegriffen der modernen Demokratie, aber die Volkssouveränität ist keine Garantie für die Freiheit des Individuums. Es gehört zu den großen Paradoxien der modernen Geschichte, daß die Volkssouveränität auch in die Knechtschaft führen kann.

Zu diesem Paradoxon gehört ein zweites, das den modernen demokratischen Staat in gleicher Weise belastet: Der aus Aufklärung und Revolution entstandene säkularisierte Staat »überrannte in schroffer und blutiger Wendung gegen alle Tradition die überlieferten politischen Ordnungen«[5] und machte damit nicht nur den »Konflikt zwischen Revolution und Kirche« unvermeidbar[6], sondern trieb auch ganz allgemein einen Keil zwischen Religion und Politik. Es entstand nunmehr in Europa jene paradoxe Situation, daß – bis weit ins 19. Jahrhundert hinein – die liberale Bewegung Kirche und Religion im Namen der Freiheit bekämpfte, während die Kirche ihrerseits mit den traditionellen Mächten das Bündnis von »Thron und Altar« schloß und somit eine konservative und geradezu antimoderne Macht wurde.[7]

1. Demokratie ist unaufhaltsam

Alexis de Tocqueville hat diese Brüche und Widersprüche, wie sie seit der Französischen Revolution in Europa sichtbar wurden, aber auch die ganz anders verlaufene Entwicklung in der jungen amerikanischen Demokratie sehr aufmerksam beobachtet und beschrieben[8] und dabei nach einem Ausweg aus der verworrenen Situation gesucht. Dabei geht es ihm in erster Linie nicht um eine historisch-soziologische Studie. Die Beschäftigung mit der Vergangenheit dient ihm vor allem dazu, die Gegenwart zu verstehen und den möglichen Gefahren der Zukunft zu begegnen.[9] Sein Werk ist geprägt von einer »pädagogischen Leidenschaft«[10], von der Absicht, eine »ethisch-politische Wirkung«[11] zu erzielen. Denn das zentrale Problem der modernen Demokratie ist die Sicherung der Freiheit. Die Freiheit kann aber in der egalitären Gesellschaft nur dann garantiert werden, wenn es gelingt, den endgültigen Bruch zwischen christlicher Tradition

---

4 Vgl. W. Kasper, Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse, in: *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1987.* Köln 1988, S. 8.

5 H. Maier, Herkunft und Grundlagen der christlichen Demokratie, in: Th. Strohm/H.-D. Wendland (Hrsg.), Kirche und moderne Demokratie. Darmstadt 1973, S. 236.

6 Ebd., S. 237.

7 Vgl. B. de Jouvenel, Les débuts de l'Etat moderne. Paris 1976, S. 64.

8 Grundlegend sind seine beiden Hauptwerke: *De la Démocratie en Amérique* I (1835) und II (1840), und: *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856). Beide Werke sind heute zugänglich in: A. de Tocqueville, *Œuvres complètes* I (2 vol.) und II (2 vol.), hrsg. v. J.-P. Mayer. Paris 1952ff. Im folgenden wird aus Band I und II im Text mit Band und Seitenzahl zitiert.

9 Vgl. ebd. I,1,14 und II,1,72f.

10 H. Barth, Tocqueville und das Zeitalter der Revolutionen, in: Ders., Fluten und Dämme. Zürich 1943, S. 114.

11 O. Vossler, Alexis de Tocqueville. Frankfurt 1973, S. 231.

und demokratischer Gesellschaft zu verhindern. Tocqueville bemüht sich deshalb um den Nachweis, daß Christentum und Demokratie nicht nur miteinander vereinbar sind, sondern daß das Christentum eine notwendige und natürliche Voraussetzung für die Demokratie ist.[12]

Es ist für den Aristokraten aus altem normannischen Geschlecht sicherlich keine Frage der inneren Neigung, sondern der zwingenden Logik, wenn er zu der Einsicht gelangt, daß jede Restaurationspolitik zwecklos und die Entwicklung zur egalitären Demokratie nicht nur unaufhaltsam ist[13], sondern sogar ein »providentielles Ereignis« (I,1,4) darstellt. Dieser historische Prozeß ist gottgewollt und damit dem menschlichen Einfluß entzogen. Dagegen anzukämpfen ist zwecklos. Wer die Demokratie aufhalten will, bekämpft Gott selbst. Der Mensch muß sich also mit der Gesellschaftsordnung abfinden, die ihm von der göttlichen Vorsehung zugewiesen worden ist.[14]

2. Gleichheit in der christlichen Tradition

Die Tendenz zur egalitären Gesellschaft, die seit der Französischen Revolution die moderne Welt geprägt hat, steht nun aber keineswegs im Widerspruch zur christlichen Tradition. Von höchst politischer Bedeutung wurde vor allem die christliche Lehre, daß der Mensch ein Geschöpf Gottes ist und nach seinem Bilde und Gleichnis geschaffen wurde. Nur auf dieser Grundlage konnte eine politische Konzeption entworfen werden, die von der allgemeinen Menschennatur ausgeht und die Würde, Gleichheit und Freiheit aller Menschen proklamiert.

Auf der Grundlage dieser christlichen Tradition argumentiert auch Tocqueville. Er erinnert an die Tatsache, daß für die Antike die Sklaverei ein natürlicher Zustand war, der von den größten Geistern als selbstverständlich verteidigt wurde. Erst das Christentum schuf den entscheidenden Wandel. »Jesus Christus mußte auf die Erde kommen, um uns zu der Einsicht zu verhelfen, daß alle Glieder des Menschengeschlechts von Natur aus gleich sind« (I,2,22). Dieser spezifisch christliche Gedanke von der Einheit des Menschengeschlechts, das auf einen Schöpfer zurückzuführen ist, hat auch ganz konkrete politische Folgen. »Das Christentum, das alle Menschen vor Gott gleichgemacht hat, wird auch keinen Einwand dagegen haben, daß alle Bürger vor dem Gesetz gleich sind« (I,1,9). Und andererseits werden auch Menschen, die einander gleich sind, ohne Schwierigkeiten die Vorstellung von dem einen Gott akzeptieren können, der allen die gleichen Pflichten auferlegt und allen das gleiche Glück im Jenseits verspricht (I,2,30). Der christliche Gedanke von der Gleichheit aller Menschen vor Gott widerspricht also nicht den egalitären Tendenzen der modernen Demokratie, sondern ist geradezu ihre Voraussetzung.[15]

---

12 Vgl. das Schreiben an J.St. Mill vom Juni 1835 (VI,1,294).

13 Vgl. das Schreiben an Reeve vom 22. März 1837 (VI,1,38).

14 I,1,5; vgl. dazu K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Stuttgart ^{2}1953, S. 19, wo es heißt, für Tocqueville habe »der Vormarsch der Demokratie gleich viel von einem unausweichlichen Fatum wie von einer göttlichen Vorsehung«. Freilich betont Tocqueville auch, die egalitären Tendenzen seien zwar unaufhaltsam, aber die Menschen könnten sie dennoch steuern. »Ihr Schicksal liegt in ihren Händen, bald wird es ihnen entgleiten« (I,1,5).

15 Vgl. dazu H. Maier, Revolution und Kirche. Freiburg ^{5}1988, S. 40.

Das Prinzip der Gleichheit hat auch in der Ständegesellschaft des Mittelalters sich allmählich durchsetzen können. Indem der Klerus für jedermann offenstand, für den Armen wie für den Reichen, für den Bauern oder Bürger wie für den Adeligen, drang die Gleichheit in die Kirche und dann auch in den Regierungsapparat ein, denn Priester übernahmen häufig politische Funktionen. So lebte der Leibeigene als Priester mitten unter den Adligen und stand häufig über den Königen (I,1,2).

Die interne Struktur der Kirche bestätigt dieselbe Tendenz. Sicher kann man – mit einer gewissen Berechtigung – die Kirche vergleichen mit einer absoluten Monarchie, da jeder Gläubige sich dem Papst als dem Oberhaupt der Kirche zu unterwerfen hat. Auch ist der Unterschied von Priester und Laie grundlegend, aber, abgesehen von diesen sicherlich wesentlichen Prinzipien, sind doch alle gleich. In dogmatischen Fragen wird von allen Gläubigen, auch vom Priester, derselbe Gehorsam verlangt. Gelehrte und Ungebildete, Arme und Reiche unterwerfen sich derselben Disziplin und derselben Ordnung. Alle Klassen der Gesellschaft versammeln sich um denselben Altar. In der Kirche herrscht eine Gleichheit der Lebensbedingungen, wie man sie sich nicht größer in einer Republik vorstellen kann (I,1,302).

Was für die katholische Kirche in Europa gilt, gilt in verstärktem Maße für die Situation in Nordamerika. Hier brauchten keine Privilegien der Ständegesellschaft abgebaut zu werden, so daß die Gleichheit der Lebensbedingungen gewissermaßen schon von Natur aus vorhanden war. Die europäischen Siedler waren zudem Menschen, die sowohl die politische Herrschaft des Königs als auch die religiöse Oberhoheit des Papstes abgeschüttelt hatten. Sie brachten in die neue Welt ein Christentum mit, das man mit Fug und Recht als demokratisch und republikanisch bezeichnen kann und das eine gute Voraussetzung für die Errichtung demokratischer Institutionen war (I,1,301).

3. Die Souveränität des Volkes ist begrenzt

Auf der Grundlage und unter der Voraussetzung des Prinzips der demokratischen Gleichheit muß nun freilich die zentrale Frage beantwortet werden, wie Volkssouveränität und Freiheit, jene Grundelemente der modernen Demokratie, miteinander in Einklang zu bringen sind, denn – und dies ist unsere historische Erfahrung – die Volkssouveränität kann auch zur Bedrohung der Freiheit werden.

Die Souveränität des Volkes ist von einer anderen Qualität als die des Fürsten. Während die Macht des absolutistischen Fürsten durch die Gebote Gottes und des Naturrechts, durch Privilegien und Gewohnheiten der verschiedenen sozialen Institutionen eingeschränkt war, fallen diese Kontrollinstanzen nun fort und die souveräne Gewalt des Volkes kann sich ungehindert entfalten. Aber nicht nur die objektiven Bedingungen ändern sich, sondern auch die psychologischen. Die souveräne Gewalt eines Monarchen kann man sich nicht unbegrenzt vorstellen, denn man weiß aus der Erfahrung, daß der Mensch nicht unfehlbar ist. Handelt es sich dagegen um die Souveränität aller, so ist eine Begrenzung der Macht nicht mehr vorstellbar.[16] Hinzu kommt, daß die Souveränität des Volkes nicht nur ein politisches Prinzip ist, sondern das ganze soziale Leben der Gesellschaft durchdringt. »In den Vereinigten Staaten ist das Dogma von der Sou-

16 Vgl. dazu B. de Jouvenel, Les débuts, a.a.O., S. 156f.

veränität des Volkes keineswegs eine isolierte Lehre, die unabhängig von den Gewohnheiten und der Gesamtheit der herrschenden Ideen existiert. Man kann sie – im Gegenteil – betrachten als das letzte Glied einer Kette von Überzeugungen, die die gesamte anglo-amerikanische Welt zusammenhält. Die göttliche Vorsehung hat jedem Individuum, wer es auch sein mag, das notwendige Maß an Vernunft verliehen, damit es in den Dingen, die ausschließlich in seinem Interesse liegen, sich selbst regieren kann. Das ist die große Maxime, die in den Vereinigten Staaten die Grundlage der bürgerlichen und der politischen Gesellschaft bildet: Sie findet ihre praktische Verwirklichung in den Beziehungen des Familienvaters zu seinen Kindern, des Herrn zu seinen Dienern, der Gemeindeverwaltung zu ihren Bürgern, der Provinz zu den Gemeinden, des Staates zu den Provinzen, der Union zu den Staaten. Auf die Gesamtheit der Nation ausgedehnt, wird sie das Dogma von der Souveränität des Volkes« (I,1,414).

Dies ist also die »dogmatische« Grundaussage und das Prinzip der modernen Demokratie: Alle Menschen sind gleich und haben daher auch gleichermaßen das Recht, sich selbst zu regieren, wenn es um die Organisation des bürgerlichen Gemeinwesens geht. Dies entspricht dem Willen der göttlichen Vorsehung, denn sie hat allen Menschen das nötige Maß an Vernunft verliehen. Nur unter dieser Voraussetzung kann auch von der Freiheit und von der Verantwortung des Menschen gesprochen werden. – Und dies ist ein Dogma, das unumstößlich ist. Wie die Dogmen der katholischen Kirche das Leben der religiösen Gemeinschaft regeln und bestimmen, so regelt und bestimmt auch das demokratische Dogma von der Souveränität des Volkes alle Aspekte des sozialen und politischen Lebens.[17]

Damit soll freilich nicht behauptet werden, daß die souveräne Entscheidung des Volkes von keiner Macht eingegrenzt werden kann.[18] Nach christlichem Verständnis kommt – wie der Apostel Paulus in seinem Römerbrief 13,1 betont – alle Gewalt von Gott. Gott allein besitzt im vollen Sinne die souveräne Gewalt. Entsprechend lehrt die gesamte christliche Tradition, daß jede irdische Gewalt, sei es die des Königs oder die des Volkes, die Gebote Gottes und der Vernunft zu respektieren hat, also nur eine relative Souveränität besitzt.

4. Die Gefahr eines neuen Absolutismus

In dieser Tradition steht auch Tocqueville, und mit allem Nachdruck weist er auf die Gefahren hin, die mit der uneingeschränkten Herrschaft des Volkes verbunden sind.

Die demokratische Gesellschaft ist in ihrem Wesen eine egalitäre Gesellschaft, in der die Mehrheit auf das Individuum einen moralischen Druck ausüben kann, dem dieses sich nur mit großer Anstrengung zu entziehen vermag. Die »Omnipotenz der Mehrheit« (I,1,257) wird in dem Maße zu einer »Tyrannei der Mehrheit« (I,1,261), wie der Glaube an die »Unfehlbarkeit der Massen« (I,2,18) wächst und die Meinung des Individuums sich verflüchtet zu einem »intellektuellen Staub« (I,2,15), der keinen festen Halt mehr

17 Vgl. dazu P. Manent, Tocqueville et la nature de la démocratie. Paris 1982, S. 141f.

18 Die unumschränkten Rechte des Volkes betont z.B. J.J. Rousseau; vgl. dazu K.Th. Buddeberg, Gott und Souverän, in: *Archiv des öffentlichen Rechts* N.F. 28 (1936/37), S. 304.

hat und beliebig manipuliert werden kann. Damit entsteht eine ganz neue Art von Despotismus, der in der bisherigen Geschichte völlig unbekannt war. »Die alten Begriffe von Despotismus und Tyrannei passen nicht. Die Sache ist neu, und da ich sie nicht benennen kann, muß ich versuchen, sie zu definieren« (I,2,324).

In der egalitären Gesellschaft leben die Menschen beziehungslos nebeneinander. Da alle gleich sind, sind auch alle stolz auf ihre Selbständigkeit. Sie kennen sich nicht und erkennen auch keinen Einfluß ihrer Mitmenschen an, weder den Einfluß des Wissens noch den der Tugend (I,1,50). Die Gesellschaft löst sich auf.[19] Jeder zieht sich in seine Privatsphäre zurück und überläßt die öffentlichen Angelegenheiten einer Staatsmacht, die mehr Tutor als Tyrann ist, deren Gewalt aber ins Grenzenlose wächst. Sie übernimmt es, für das Wohlbefinden der Menschen zu sorgen und über ihr Schicksal zu wachen. Sie übt gewiß eine »milde« Herrschaft aus, die man durchaus mit der väterlichen Gewalt vergleichen könnte, wenn es ihre Absicht wäre, die Menschen auf ein selbständiges Leben vorzubereiten. Aber ihr Ziel ist, die Menschen unwiderruflich in ihrer Kindheit festzuhalten. Darum kümmert sie sich auch um alles, um das persönliche Glück der Menschen, um ihre Sicherheit, ihre Freizeit und ihre Geschäfte. Bald wird sie ihnen auch die Mühe abnehmen, zu denken und zu leben (I,2,324).

Diese Allmacht des Staates ist möglich geworden, weil der moderne Staat – trotz aller Demokratisierungstendenzen – über einen Verwaltungsapparat verfügt, der nicht nur immer stärker zentralisiert ist, sondern auch mehr und mehr »inquisitorisch« und »detailliert« in die Privatsphäre der Menschen eindringt und jeden einzelnen »unterstützt, berät und beherrscht« (I,2,313). Er ist zu einem Versorgungsstaat geworden, der es fast ausschließlich übernommen hat, »den Hungernden Brot zu geben, den Kranken Hilfe und Unterkunft, den Arbeitslosen Arbeit; er hat sich zum fast alleinigen Helfer in aller Not gemacht« (I,2,311).[20]

Das Erstaunliche und Erschreckende an diesem neuen Absolutismus, der über eine Machtkonzentration verfügt, den sich kein absolutistischer Fürst je hätte erträumen lassen, ist nun aber, daß eine solche »geregelte, milde und friedliche Knechtschaft« mit einigen äußeren Formen der Freiheit durchaus vereinbar ist und daß sie sogar »im Schatten der Souveränität des Volkes« zu existieren vermag (I,2,325).

In der Tat ist die Volkssouveränität keine Garantie gegen die Tyrannei. Der Scheinkonstitutionalismus ist geradezu zu einem Kennzeichen moderner totalitärer Systeme geworden. Der Wille nach Freiheit und Unabhängigkeit, der am Anfang jeder Revolution steht, schafft eine neue Form der Abhängigkeit.[21]

Damit wird die Problematik der Volkssouveränität in ihrer ganzen Schärfe sichtbar. Mit der Übertragung der Souveränität aus der Hand des Fürsten in die des Volkes wird nämlich das Problem keineswegs gelöst. »Die Befugnis, alles zu tun, die ich einem einzelnen unter meinesgleichen verweigere, werde ich niemals einer Mehrheit zugestehen« (I,1,262). Es ist schließlich unwichtig, ob die Tyrannei von einem einzelnen Menschen oder von einer Mehrheit ausgeübt wird. Vor der Allmacht muß man sich in jedem Falle fürchten. Zwar muß es in jeder Gesellschaft eine Gewalt geben, die allen anderen Ge-

19 Vgl. P. Manent, Histoire intéllectuelle du libéralisme. Paris 1987, S. 227.

20 Tocqueville weist hier bereits hin auf die Zukunftsvisionen, wie sie zu finden sind bei Dostojewski in seinem *Großinquisitor* und bei Huxley in seiner *Schönen neuen Welt*.

21 Vgl. P. Manent, Histoire, a.a.O., S. 230.

walten übergeordnet ist. Aber immer ist die Freiheit in Gefahr, wenn diese auf kein Hindernis stößt. »Ich halte die Allmacht für in sich schlecht und gefährlich. Ihre Ausübung scheint die Kräfte jedes Menschen zu übersteigen; nur Gott kann, soweit ich sehe, gefahrlos allmächtig sein, weil seine Weisheit und seine Gerechtigkeit jederzeit ebenso groß sind wie seine Macht« (I,1,263). Auf Erden aber gibt es keine Autorität, mag sie noch so ehrwürdig und mit noch so geheiligten Rechten ausgestattet sein, die unkontrolliert handeln und ungehindert herrschen darf. Sobald jemand alle Macht besitzt, mag sie nun dem Volke oder dem König zugesprochen werden, mag sie Demokratie oder Monarchie heißen, immer steckt darin »der Keim der Tyrannei« (I,1,263).

5. Religion als politische Institution

Wenn Tocqueville dennoch am Prinzip der Volkssouveränität festhält, so nur unter der Voraussetzung, daß das Volk sich Prinzipien unterwirft, die seiner Verfügungsgewalt entzogen sind. »Ich halte den Grundsatz, daß in Regierungsangelegenheiten die Mehrheit des Volkes das Recht hat, alles zu tun, für gottlos und abscheulich, und dennoch leite ich alle Gewalt im Staat aus dem Willen der Mehrheit ab« (I,1,261). In dieser paradoxen Formulierung steckt dennoch kein Widerspruch. Zwar hat die göttliche Vorsehung jedem Individuum das notwendige Maß an Vernunft verliehen, um sich selbst zu regieren. Aber es gibt keine Garantie dafür, daß es auch immer vernünftig handelt. Daher muß der Wille des Volkes seine Grenzen finden in den Prinzipien der Gerechtigkeit und der Vernunft und in den Forderungen der Gebote Gottes. »Es gibt ein allgemeines Gesetz, das nicht nur von der Mehrheit irgendeines Volkes, sondern von der Mehrheit aller Menschen, wenn nicht aufgestellt, so doch angenommen worden ist. Dieses Gesetz ist die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit bildet also die Grenze, die kein Volk das Recht hat zu überschreiten« (I,1,261). Eine Nation ist gleichsam ein Geschworenenkollegium, das die gesamte Menschheit zu vertreten und die Gerechtigkeit zu verwirklichen hat. Dieses Kollegium kann nicht mehr Macht besitzen als die Gesellschaft, deren Gesetze sie anwendet. »Wenn ich daher einem ungerechten Gesetz den Gehorsam verweigere, spreche ich keineswegs der Mehrheit das Recht ab, Befehle zu erteilen; ich appelliere lediglich von der Souveränität des Volkes an die Souveränität der Menschheit« (I,1,262). Wer aber behauptet, ein Volk sei so weise und so gut, daß es die Grenzen der Vernunft und der Gerechtigkeit gar nicht überschreiten kann, man könne daher einer Mehrheit bedenkenlos alle Gewalt übertragen, spricht »die Sprache eines Sklaven« (I,1,262).

Damit steht Tocqueville in der aristotelisch-christlichen Tradition, für die die Politik nur als Teilgebiet der allgemeinen Ethik begriffen werden kann. »Die Idee des Rechts ist nichts anderes als die Idee der Tugend angewandt auf die Welt der Politik« (I,1,248). Die politische Macht ist – wie Jacob Burckhardt es formuliert hat – an sich böse und muß durch Vernunft und Moral gezügelt werden. Die Welt der Politik bleibt zwar prinzipiell der offenen Diskussion und dem Experiment überlassen, aber der politisch handelnde Mensch muß die »unübersteigbaren Barrieren« der Moral respektieren, die seinem Aktionsfeld feste Grenzen setzt (I,1,305). Das amerikanische Beispiel zeigt, daß der Mensch fähig ist, sich von allen Fesseln der Tradition zu lösen. Hier waren »kühne Neuerer« am Werk, die mit einer »unerbittlichen Logik« eine neue Welt geschaffen ha-

ben. Aber diese »Revolutionäre« waren zugleich auch geprägt von den Gesetzen der christlichen Moral, über die sie sich nicht skrupellos hinweggesetzt haben. Daher wagten sie es nicht, jene »gottlose Maxime« zu vertreten, daß alles, was im Interesse der Gesellschaft geschieht, erlaubt sei. Eine solche Maxime, die im Freiheitsrausch der europäischen Revolution erfunden worden ist, ist wohl geeignet, jede zukünftige Tyrannei zu rechtfertigen (I,1,306).

Volkssouveränität bedeutet also nicht, daß das Volk alles tun darf. Es kann auch – wie Platon schon bemerkte – der Wille des Volkes sein, sich nicht selbst zu regieren, sondern einen Tyrannen regieren zu lassen.[22] Das Prinzip der Volkssouveränität kann nur unter der Voraussetzung akzeptiert werden, daß das Volk – bzw. seine Mehrheit und seine politische Führung – von »Weisheit und gesundem Menschenverstand« geleitet wird, daß es »aufgeklärt« ist[23] und daß es eine religiöse Substanz besitzt, die ihm das notwendige moralische Bewußtsein verleiht.[24] Zwar bedeutet Volkssouveränität, daß der freie Bürger das Recht hat, sich selbst zu regieren. Die Religion aber legt ihm Selbstbeschränkung und Verantwortung auf. »Das Gesetz erlaubt es dem Volke, alles zu tun. Aber die Religion hindert es daran, alles zu denken und verbietet ihm, alles zu wagen« (I,1,306). Die Religion sorgt mit ihren moralischen Forderungen dafür, daß dem politischen Handeln Grenzen gesetzt werden. Und der Mensch unterwirft sich ihnen, weil er einsieht, daß er von Natur aus ein begrenztes Wesen ist. Schutz vor Mißbrauch der Volkssouveränität findet das Volk schließlich nur in sich selbst, in seinem eigenen moralischen Bewußtsein, das ihm die nötige Selbstdisziplin auferlegt. Wo diese demokratische Tugend fehlt, da kann die Demokratie durch keine noch so gute Verfassung gesichert werden.[25] So ist die Religion eine wirkliche »politische Institution« (I,1,301), deren Aufgabe es ist, »die Demokratie zu moralisieren« (I,2,150). Sie gehört zwar nicht zur Definition der Demokratie, aber sie trägt ganz wesentlich zu ihrem Gedeihen bei. Das Pferd braucht seine Zügel, durch die es geführt und gemäßigt wird.[26]

Damit hat Tocqueville auf ein Problem aufmerksam gemacht, das auch in unserem Jahrhundert an Brisanz nichts verloren hat. Unter den Bedingungen der egalitären Demokratie kann Politik zu einem gefährlichen Instrument werden, vor allem dann, wenn die öffentliche Meinung – manipuliert durch geschickte Propaganda – den Politikern das Gesetz des Handelns diktiert. Die entscheidende Frage ist dann, ob der mündige Bürger mündig genug ist, um die Folgen seiner Entscheidung zu erkennen und die Verantwortung dafür zu tragen. Was not tut, das ist »demokratische Askese«.[27]

---

22 Vgl. Platon, *Der Staat*, 562 c, in: Sämtliche Werke II, hrsg. von L. Schneider. Heidelberg o.J., S. 318.

23 Aus einem Brief an Kergorlay vom 29. Juni 1831 (XIII,1,226).

24 Ebd., S. 234.

25 Ebd., S. 235. Tocqueville diskutiert übrigens an keiner Stelle die Frage der gemischten Verfassung oder die der Teilung der Gewalten, wodurch die politische Gewalt kontrolliert werden könnte. Er hat kein Vertrauen zu den Institutionen, sondern erwartet alles von dem Geist, der in diesen Institutionen herrscht; vgl. dazu seine Rede vor dem Abgeordnetenhaus vom 29. Januar 1848 (XII,39).

26 Vgl. P. Manent, Tocqueville, a.a.O., S. 121.

27 C.F. von Weizsäcker, Bewußtseinswandel. München/Wien 1988, S. 141. Vgl. dazu auch Montesquieu, *De l'Esprit des Lois* III,3, hrsg. v. R. Caillois, Œuvres complètes II. Paris 1951, S. 251: Das Prinzip der Demokratie ist die Tugend.

6. Religion als Voraussetzung der Freiheit

Das entscheidende Problem, das hinter dem Problem der Souveränität erscheint und das Tocqueville nicht losläßt, ist somit »jene ewige und erschreckende Frage nach der menschlichen Freiheit, deren Lösung so wichtig ist, nicht nur für die Moral, sondern auch für die Politik«.[28]

In keiner politischen Gesellschaft ist die Freiheit so sehr gefährdet wie in einer egalitären Demokratie. Freiheit und Gleichheit waren die hohen Forderungen der Französischen Revolution. Aber die Erfahrung der modernen Geschichte hat gezeigt, daß, je mehr das Prinzip der Gleichheit sich durchsetzt, um so mehr die Freiheit und die Würde des Individuums in Gefahr gerät, weil es gezwungen wird, sich dem Druck der öffentlichen Meinung zu beugen. Nicht zufällig ist daher der Despotismus für die moderne Welt eine spezifische Gefahr geworden.

Wer also die Unabhängigkeit und die Würde des Menschen sichern will, wird auf die Verteidigung der Freiheit den allergrößten Wert legen müssen (I,2,328). Dies kann aber ohne Zuhilfenahme der Religion nicht gelingen. Denn der Mensch ist ein Geschöpf Gottes und erhält allein dadurch seine Würde und seine Freiheit. Freiheit als Selbstbestimmung und Selbstverantwortung setzt moralisches Bewußtsein, setzt Religion voraus. Aber die Religion ist nicht nur eine Voraussetzung, sie ist auch ein untrennbares Moment der Freiheit. Gerade unter dem Eindruck der politischen Ereignisse im Europa seiner Zeit kommt Tocqueville zu der Überzeugung, »daß nur die Freiheit und die Religion, in einer gemeinsamen Anstrengung, die Menschen aus dem Morast befreien können, in dem sie durch die demokratische Gleichheit zu versacken drohen, sobald eine dieser beiden Stützen fehlt«.[29]

Damit widerspricht Tocqueville mit allem Nachdruck den Lehren der Aufklärung, daß die Religion in dem Maße verschwinden werde, wie der Geist der Freiheit und der Aufklärung zunehme. Die Entwicklung in Nordamerika dagegen zeigt, daß Aufklärung nicht notwendig eine antireligiöse Tendenz zu haben braucht, daß es ein harmonisches Zusammenwirken von Religion und Politik, von Christentum und Freiheit wohl geben kann. Das Land, in dem die Religion den größten Einfluß besitzt, ist zugleich auch »das aufgeklärteste und freieste« Land (I,1,304). »Die Amerikaner vermengen in ihrer Vorstellung das Christentum mit der Freiheit so vollständig, daß es ihnen beinahe unmöglich ist, das eine ohne das andere zu begreifen« (I,1,307).

Freiheit und Religion bedingen sich also gegenseitig, und zwar so sehr, daß zwischen der religiösen und der politischen Leidenschaft eine Art von »Familienband« besteht. Freie Institutionen sind »natürliche Instrumente« und unentbehrlich für die Existenz der Religion. Alle Anstrengungen, die in der modernen Geschichte unternommen wurden, um die Freiheit zu sichern, dienten gleichzeitig auch der Sicherung des Glaubens. Es war die religiöse Leidenschaft, die die Puritaner veranlaßt hat, nach Amerika auszuwandern; gleichzeitig sicherten sie sich dadurch aber auch ihre politische Freiheit.[30]

---

28 Aus einem Schreiben an J.S. Mill vom 27. Oktober 1843 (VI,1,345).

29 Aus einem Schreiben an Montalembert vom 1. Dezember 1852, zit. nach A. Jardin, Alexis de Tocqueville. Paris 1984, S. 452.

30 Vgl. das Schreiben an Kergorlay vom 18. Oktober 1847 (VIII,2,210).

So gehören politische und religiöse Leidenschaften zusammen und verfolgen die gleiche Grundtendenz. Sie lenken nämlich von den Einzelinteressen ab und lehren die Menschen, überindividuelle und immaterielle Werte in der Gesellschaft zu verwirklichen.[31] Es ist eben ein Irrtum zu glauben, daß die Christen nur um ihr ewiges Heil besorgt sind. Sie wissen genau, daß die modernen demokratischen Gesellschaften von einem religiösen Geist geprägt sein müssen, damit die Menschen in ihnen frei leben können (I,1,307). »Der Geist der Religion und der Geist der Freiheit« gehören zusammen (I,1,42).

7. Freiheit ist Unabhängigkeit und Abhängigkeit

Mitten im 17. Jahrhundert, als in den philosophischen und literarischen Kreisen Europas über Recht und Freiheit der Menschen nicht einmal nachgedacht wurde, legte in der Wüste der neuen Welt, die noch keine großen Philosophen und Schriftsteller hervorgebracht hatte, der Gouverneur von Massachusetts, John Winthrop, eine Definition der Freiheit vor, die es auch heute noch wohl zu bedenken gilt: Es gibt – so sagt er – eine »korrupte Freiheit«, die darin besteht, alles zu tun, was gefällt. Diese Freiheit ist der Feind jeder Autorität, sie respektiert keine Regeln, sie erniedrigt den Menschen und stellt ihn auf eine Stufe mit den Tieren. Sie ist der Feind der Wahrheit und des Friedens. Aber es gibt auch eine »bürgerliche und moralische Freiheit«. Dies ist die Freiheit, ohne Furcht das zu tun, was gerecht und gut ist. Diese »heilige Freiheit« müssen die Bürger unter dem Einsatz ihres Lebens verteidigen (I,1,41).[32]

Freiheit hat also mit Zügellosigkeit nichts zu tun. Es ist zuerst das Gefühl der Unabhängigkeit, jenes stolze Bewußtsein, sprechen und handeln und »atmen« zu können, ohne sich vor den Menschen fürchten zu müssen (II,2,344).[33] Es ist das Wissen, von keinem Menschen abhängig zu sein, wohl aber »von Gott und dem Gesetz« (II,2,344). Damit ist Freiheit Unabhängigkeit und Abhängigkeit zugleich. Freiheit ist gebunden an das *bonum commune*, an den Respekt von Regeln, die die Einheit und den Zusammenhalt des Gemeinwesens garantieren. Dazu gehört Einsicht und Achtung vor der Würde des Mitmenschen. – Und Freiheit ist gebunden an die Moral. Unrecht führt zu Unsicherheit und verleitet dazu, mit Gewalt sich Recht zu verschaffen. Dies gefährdet die Einheit und führt zu Zwietracht. Freiheit kann es also nur geben, wenn es Gesetze gibt, die diese Freiheit schützen. Politische Gesetze werden aber nur dann respektiert, wenn auch die moralischen Gesetze respektiert werden. Die Grundlage und die Quelle der moralischen Gesetze jedoch ist die Religion. Wer also die Herrschaft der Freiheit sichern will, wird die Religion zu Hilfe rufen müssen, denn man muß wissen, »daß man

---

31 Vgl. dazu U. Uhde, Politik und Religion. Zum Verhältnis von Demokratie und Christentum bei Alexis de Tocqueville. Berlin 1978, S. 53.

32 Ein Jahrhundert später hat Montesquieu eine ähnliche Definition der Freiheit vorgelegt: Freiheit heißt nicht tun, was man will. Freiheit heißt, das tun können, was man tun soll und nicht gezwungen werden zu tun, was man nicht tun darf ... Freiheit ist das Recht, alles zu tun, was die Gesetze erlauben; vgl. *De l'Esprit des Lois* XI,3, a.a.O., S. 395.

33 Auch hier steht Montesquieu mit Tocqueville in der angelsächsischen Tradition: Freiheit heißt, daß ein Bürger einen anderen Bürger nicht zu fürchten braucht; vgl. ebd. XI,6, a.a.O., S. 397.

die Herrschaft der Freiheit nicht ohne die der Sitten, und die der Sitten nicht ohne den Glauben begründen kann« (I,1,9).

Zur Sicherung der Freiheit sind politische Gesetze und Institutionen sicherlich notwendig. Wichtiger aber sind die »Sitten«, jener »gesamte moralische und intellektuelle Zustand eines Volkes« (I,1,300). Die Religion wiederum ist die »Beschützerin der Sitten«, so wie die Sitten »die Garantie für die Gesetze« sind (I,1,43).

Freiheit und Religion gehören also zusammen. »Die Religion begleitet die Freiheit in ihren Kämpfen und Siegen. Sie ist die Wiege ihrer Kindheit, die göttliche Quelle ihrer Rechte« (I,1,43). Freiheit muß geschützt und gezügelt werden durch politische, moralische und religiöse Gesetze. »Nur wenn die göttlichen Gesetze befolgt werden, kann der Mensch zur Freiheit gelangen« (I,1,41). Die Achtung vor den göttlichen und menschlichen Gesetzen ist die beste Garantie für die Freiheit. Es gibt keine Freiheit ohne Tugend, so wie es keine Tugend ohne Freiheit gibt.[34]

Sollte aber die Religion – wie dies ja in der heutigen Gesellschaft weitgehend der Fall ist – ihren Einfluß verlieren, so werden die Menschen von Zweifel und Unsicherheit ergriffen. Sie haben keine klaren Vorstellungen mehr, verlieren ihren Halt und enden in Verzweiflung und Resignation. Eine solche Gesellschaft wird zu einer energielosen Masse, die reif ist für die Knechtschaft (I,2,28). Denn ohne Autorität kann der Mensch nicht leben. Religiöse und politische Ungebundenheit erzeugt in ihm eine tiefe existentielle Angst. Kann aber die politische Autorität sich nicht auf eine moralische und religiöse Autorität berufen, so sind die Menschen der Tyrannei ausgeliefert. »Wenn der Mensch keinen Glauben hat, muß er dienen, und wenn er frei sein will, muß er glauben« (1,2,29). Eine Gesellschaft, in der der Glaube nicht mehr lebendig ist, braucht Soldaten und Gefängnisse.[35]

8. Religion ist notwendig für den Bestand der Demokratie

So gelangt Tocqueville zu der Schlußfolgerung, daß »alle politischen Fragen bald zu religiösen Fragen werden und alle religiösen Fragen in politische Fragen einmünden« (I,2,351). Es ist die Tragik der europäischen Entwicklung, daß Liberalisierung und Demokratisierung einhergehen mit einer zunehmenden Säkularisierung. Das Ergebnis ist – als spezifische Gefahr des 20. Jahrhunderts – der Totalitarismus. Diese Gefahr hat Tocqueville gesehen und davor gewarnt: Der Despotismus kann ohne Glauben leben, die Freiheit kann es nicht. Die Religion ist für den Bestand einer demokratischen Gesellschaft weit wichtiger als für die Monarchie (I,1,308). Daher hängt die Existenz einer liberalen Gesellschaft entscheidend davon ab, ob es gelingt, Freiheit und Religion, Liberalismus und Kirche miteinander zu versöhnen. Diese Versöhnung ist möglich und für die Erhaltung der Freiheit ebenso notwendig wie für die Existenz der öffentlichen Moral.[36]

Dies ist also das Fazit: Politische Freiheit kann ohne Moral und Religion nicht existieren. Die Freiheit kann nicht allein durch Institutionen formaljuristisch abgesichert

34 Aus einem Schreiben an Stoffels vom 24. Juli 1836, zit. nach O. Vossler, a.a.O., S. 142.

35 Vgl. dazu A. Jardin, a.a.O., S. 348.

36 Aus einem Schreiben an Corcelle vom 15. November 1843 (XV,1,173).

werden. Sie hat nur dann Bestand – und erfährt dadurch zugleich auch ihre Grenzen –, wenn die für das Gemeinwesen notwendigen Gesetze respektiert werden. Diese werden aber nicht – oder doch nur formal – respektiert, wenn dem Bürger die moralische Verantwortung fehlt, die ihrerseits wiederum nur in einem religiösen Pflichtbewußtsein verankert werden kann. Nur ein Volk, das die religiösen und moralischen Gesetze respektiert, wird auch die politischen Gesetze achten. Wenn aber der Geist der Unordnung und der Zügellosigkeit erst einmal die moralischen und religiösen Grundlagen zerstört hat, wird auch das politische Verantwortungsbewußtsein verschwinden. »Was soll man mit einem Volke anfangen, das zwar Herr über sich selbst ist, Gott aber den Gehorsam verweigert« (I,1,308)?

9. Religion in der säkularisierten Gesellschaft

Bleibt also die Frage, welchen Einfluß die Religion in der modernen Gesellschaft noch besitzt. Demoskopische Untersuchungen zeigen immerhin, daß die Religion auch heute noch ein soziales Kontrollinstrument darstellt, daß religiös gebundene Menschen auch die geltenden Regeln der Moral und des Rechts eher respektieren als dies im Durchschnitt geschieht.[37]

Auf den gleichen Zusammenhang von Religion und Politik verweist sodann auch die auf Rousseau[38] zurückgehende und in der modernen Soziologie wieder diskutierte Zivilreligion, etwa in den USA bei Robert N. Bellah und in Deutschland bei Niklas Luhmann und Thomas Luckmann.[39] Zwar ist nicht zu übersehen, daß der Pluralismus der Meinungen in unserer Gesellschaft zunimmt und damit die allen Menschen gemeinsamen Grundüberzeugungen mehr und mehr verschwinden. Von einem Absterben der Religion aber, wie Karl Marx dies vorausgesagt hat, von einer total säkularisierten Gesellschaft kann keine Rede sein. Auch heute ist die Religion noch ein politischer Stabilisierungsfaktor, gibt es eine »religiöse Dimension der politischen Kultur«[40], weil die Religion zum Wesensgefüge des Menschen gehört und er auf »Sozialisierung in ein das Einzeldasein transzendierendes ... Sinngefüge« angewiesen ist.[41]

Nur wenn die politische Kultur in einer moralischen und religiösen Kultur verankert ist, kann es schließlich auch gelingen, die totalitären Ideologien wirksam zu bekämpfen, die zum typischen Krankheitsbild der modernen Demokratie gehören. Rationalismus und Aufklärung haben zwar die Grundlage gelegt für die liberale Demokratie. Indem sie aber gleichzeitig den Einfluß der Religion zurückdrängten, gaben sie den Weg frei für politische Ersatzreligionen, für »pseudoreligiöse Ideologien, die mit dem doppelten Anspruch auf wissenschaftliche Geltung und zugleich religiöse Unbedingtheit auftra-

---

37 Vgl. dazu E. Noelle-Neumann, Politisierende Moral – moralisierende Politik?. Köln 1985, S. 92f., zit. nach H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung. Graz/Wien/Köln 1986, S. 18.

38 Vgl. J.J. Rousseau, *Du contrat social* IV,8, a.a.O. III, S. 460-469.

39 Vgl. dazu R. Schieder, Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur. Gütersloh 1987, und H. Lübbe, a.a.O., S. 306ff.

40 R. Schieder, ebd.

41 So Th. Luckmann, zit. nach H. Lübbe, a.a.O., S. 58.

ten«.[42] Sie zu bekämpfen wird nur gelingen, wenn eine religiöse Grundüberzeugung in einer Gesellschaft herrscht, die keiner politischen Weltanschauung das Recht zuerkennt, einen totalen Anspruch an den Menschen zu stellen.

Diese entscheidende Alternative unserer Zeit – Demokratie oder Totalitarismus – hat auch Tocqueville als das große Problem der kommenden Zeit erkannt: Wenn es uns nicht gelingt, die demokratische Freiheit auf religiöser und moralischer Grundlage zu sichern, bleibt nur noch »die Tyrannei der Caesaren« (I,1,329).

DER KRIEG – AUFSÄTZE ZUR SITUATION UNSERER WELT

Vom ungerecht gerechten Krieg

Zur Geschichte einer Idee

Von Eberhard Straub

Die französischen Physiokraten im 18. Jahrhundert, entschlossene Menschenfreunde, glaubten, daß sich Kriege erübrigen, sobald das ökonomische Denken mit seiner Sachlichkeit und Sachgerechtigkeit endlich das politische Denken überwinde, Politik überhaupt gegenstandlos mache, da der Mensch, wenn er dem Menschen als Mensch begegne, keinen inneren oder äußeren Feind mehr kenne, keinen *inimicus* oder *hostis*. »Die Machtpoltik«, die unmenschliche und zu überholende, beruhe, bei der ihr zugrunde liegenden Vorstellung, daß der Mensch zum Bösen geneigt sei, weshalb ihm stets mit Mißtrauen begegnet werden müsse, auf dem nie zu beruhigenden Gegensatz einander widersprechender Interessen. Das führe unweigerlich zu Krieg und Zerstörung, weil jeder von jedem fürchte, übervorteilt zu werden, wogegen er sich zu schützen versuche, und sei es zuletzt mit der Waffe. Eine rein wirtschaftliche Politik aber hebe in ihrem *novus ordo seculorum* das Politische und damit die Politik auf, weil sie, statt zu trennen und zu scheiden, alle mit allen verbinde, zur Zusammenarbeit anleite und jedem dazu verhelfe, die Früchte gemeinsamer Produktion zu genießen, in wechselseitigem Austausch, weil aufeinander angewiesen, voneinander abhängig, sich dauernd friedlich zu ergänzen, den gemeinsamen Wohlstand zu heben und im Vorteil des anderen den Nutzen für sich zu finden.

In dieser neuen Welt ist der Krieg seinem Wesen nach ein Verbrechen, das freilich immer seltener vorkommt, je genauer im Sinne gesteigerter Bedürfnisbefriedigung der produzierende und konsumierende Mensch im ebenfalls produzierenden und konsumierenden Menschen den Menschen als Produzenten und Konsumenten erkennt und ach-

42 K.D. Bracher, Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert. Stuttgart 1982, S. 52f.

tet. Auch der Gegensatz von Produzent und Konsument hebt sich auf. Denn auch der Produzierende verbraucht, verwertet, konsumiert Anregungen und Materialien, die wiederum andere herstellten. Auch er ist Verbraucher. Der Mensch als Verbraucher begegnet dem verwertenden und verbrauchenden Menschen als verwertend-verbrauchender Mensch. Der Markt und die damals noch nicht so genannte Marktwirtschaft ermöglichen die Welt des Friedens als grenzenloses Einkaufsparadies und machen den Staat nahezu überflüssig, der höchstens als Schiedsrichter über das Einhalten der Spielregeln wacht.

Solch liebenswürdige Erwartungen vermochten die Kriege, die es trotz aller wirtschaftlichen Freiheit weiterhin gab, nicht grundsätzlich zu erschüttern. Vielmehr bestätigten die fürchterlichen Erfahrungen zweier Weltkriege derartige Überzeugungen, die unmittelbar mit dem demokratischen Gedanken zusammenhängen, der sich in humanistischer Tradition an die Menschheit wendet, sie zur Selbstbestimmung auffordert und in den jeweiligen national-demokratischen Ausprägungen nur individuelle Ausdrucksformen der gleichen Idee sehen möchte. Die universale Demokratie ermöglicht den Frieden, indem es keinen Feind mehr gibt, nur noch Partner. Kommt es dennoch weiterhin zu Kriegen, dann liegt das daran, daß sachfremde Überlegungen die sich selbst korrigierenden Abläufe des Marktes stören und deren Gesetzen grob zuwiderhandeln.

Daß wirtschaftliche Maßnahmen selbstverständlich wie Waffen wirken können, wird dabei gar nicht geleugnet. Ganz im Gegenteil, sie werden bewußt »in Angriff genommen«, weil sie sanfte Waffen sind, gleichsam humane, die entschlossen zur Rückkehr zur Vernunft mahnen und die *ultima ratio regis*, den Krieg, als das erscheinen lassen, was er ist: als unvernünftig im Zeitalter vernünftiger Humanität. Erweist es sich als unumgänglich, endlich zu den Waffen zu greifen, dann allerdings nur gezwungenermaßen, da ein verstockt Unvernünftiger, was heute soviel heißt wie ein Feind des Menschengeschlechtes, die höchsten Werte menschlichen, also demokratischen Umgangs miteinander unbeirrbar verletzt. Kriege sind unter solchen Voraussetzungen nur noch Verteidigungskriege, bei denen alle »Kriegsschuld« auf dessen Seite liegt, der zum Kriege veranlaßte, wohingegen jener, der sich zur Verteidigung feierlicher, gefährdeter Grundsätze entschließt, schuldlos und gerecht ist, im vollsten Bewußtsein seiner Gerechtigkeit einen total gerechten Krieg führen darf, und sei es zuletzt in Form eines »totalen Krieges«. Die schlimmste aller Vernichtungswaffen wurde bislang nur einmal eingesetzt, nicht von irrationalen Diktatoren und Feinden des Menschengeschlechtes, sondern von den Verfechtern der Humanität und Demokratie, von gerechten Kriegern, als deren Feind übrigens schon am Boden lag und es nur noch darum ging, dessen Leiche, wie Achill die des Hektors, zu schleifen.

* * *

Dieses Paradoxon hat freilich der Vorstellung vom »gerechten Krieg«, die im 20. Jahrhundert mächtig wiederbelebt wurde, nichts anhaben können. Sie hat sich, wie sich unlängst während des Golfkrieges bestätigte, offenbar als unumstritten und unanfechtbar durchgesetzt. Wem »gerechter Krieg« allzu gemüthaft moralisierend erscheint, der zieht es indessen vor, lieber vom »gerechtfertigten Krieg« zu sprechen. Das klingt wissenschaftlich-neutraler, justizförmiger als Krieg zur Verteidigung des Rechts, des Völkerrechts, rechtlicher Grundsätze, wovon damals ununterbrochen die Rede war. Denn der

Krieg, soweit er heute noch im Zeitalter dauernder Ächtung des Krieges erlaubt ist, darf sich nur noch als Akt der Strafjustiz rechtfertigen lassen, nicht von politischen Absichten eines politischen Willens her. Denn dann gäbe es ja wieder einen echten Feind. So gibt es nur Rechtsbrecher, Straffällige, die entsprechend bestraft werden.

Darin möchten viele einen Fortschritt erkennen, weil damit die Unwägbarkeiten politischer Leidenschaft und deren »Unsachlichkeit« vermieden werden. Doch es könnte gerade umgekehrt so sein, daß die beanspruchte »Gerechtigkeit«, das strafprozessuale Verfahren unter Umständen zur *summa iniuria* führt, die unausweichlich bleibt, wenn der Krieg als soziale Schädlingsbekämpfung begriffen wird, der eine Resozialisierung des Störenfriedes durch Umerziehung und anschließende wirtschaftliche Entwicklung ermöglichen soll. Denn wer unter den Vernünftigen und Menschenfreunden, unter den Rechtsbesitzern darf über die Gerechtigkeit der Gerechten richten? Gelten die Gerechten nicht vielleicht aufgrund einer Selbstermächtigung als gerecht? Die Allierten gegen Saddam Hussein konnten und können sich auf einen Auftrag der Vereinten Nationen berufen, den sie weisungsgemäß erfüllten. Aber, ohne nun etwa Saddam Hussein verteidigen zu wollen, im Weltsicherheitsrat verfügen die Großmächte über ein *liberum veto*. Jeder Beschluß, der ihnen nicht zusagt, ihren politischen Plänen widerspricht, können sie vereiteln. Das Recht und die Friedensordnung bleiben wohl oder übel ihren Interessen untergeordnet. Danach richtet sich, was Recht sein soll und eine Ordnung unter Umständen rechtfertigen darf.

Politische Konstellationen erlaubten diesmal eine gewisse grundsätzliche Übereinstimmung, die freilich mit erheblichem Nachdruck »hergestellt« werden mußte. Den Amerikanern gelang es, dem, was sie in diesem Falle für Recht hielten, als Recht und Berechtigung zum Kriege die entsprechende Anerkennung zu verschaffen. Sie mögen auch durchaus im Recht gewesen sein, doch das ändert nichts daran, daß sie gegebenenfalls einen anderen Krieg, der aber nicht ihren jeweiligen politischen Intentionen entspricht, und mag er noch so gerecht sein, mit ihrem Einspruch zu verhindern wissen. Bei aller Berufung auf gerechte und gerechtfertigte Voraussetzungen zum Kriege, wurde doch allgemein dieser Krieg als ein spezifisch amerikanischer angesehen, auch wenn endlich einmütig oder kleinmütig die juristischen Erklärungen hingenommen und von den zögernden Europäern »verstanden« wurden. Dennoch blieb es ein politischer Krieg, der sich als solcher ohne Mühe begründen ließ, sogar müheloser als über Rechtsgrundsätze, wenn die Theorie des »gerechten Krieges« dem nicht im Wege stünde, weil es nur noch gerechte und nicht politisch-interessierte Kriege geben darf.

* * *

Gemäß der Theorie des »gerechten Krieges« mußte der Störer der öffentlichen Ordnung zum Kriminellen, zum Satan, zum totalen Verbrecher erklärt werden, zum neuen Hitler, der Inkarnation des Bösen, da die Gerechten und Sieger 1945 sich mit Stalin verbündet hatten, der deshalb, wie längst *communis opinio*, nicht vollkommen böse gewesen sein konnte, weil sonst demokratische Humanisten mit einem Menschenfeind zusammen die Humanität gerettet, den Teufel mit Beelzebub ausgetrieben hätten. Die unumstößliche Überzeugung, daß der Kommunismus doch eine humanistische Absicht verfolge, rührt daher. Ohne nun Saddam Hussein verteidigen zu wollen, was ziemlich schwer fällt, obschon er bis kurz vor dem Kriege nicht als Menschenfeind behandelt

wurde, sondern als recht brauchbarer Geschäftspartner mit sehr eigentümlichen Charakteristika, die allerdings die guten Geschäftsbeziehungen überhaupt nicht beeinträchtigten – das Bemerkenswerte war die totale Kriminalisierung eines Störenfrieds in einer Region, die ohnehin keine friedliche Ordnung kennt. Das Überraschende war die Überzeugung, daß das Völkerrecht und der Respekt vor ihm den Frieden herbeiführen solle, obgleich doch ein wirklicher Friede die Grundlage des Völkerrechtes ist, ein gedeihliches Zusammenleben ermöglicht gerade in friedlosen Gebieten. Der Frieden, dem diese Region kaum näher gerückt ist, ergibt sich aus politischen Entscheidungen, denen das Völkerrecht sich wie eh und je angleicht. Er setzt einen Feind voraus, der als solcher anerkannt wird und mit dem man deshalb sich über einen Frieden verständigen kann, und sei er noch so ein arger Bösewicht. Demokraten kämpfen gegen Unholde, für Prinzipien, möge die Welt darüber auch vergehen, weil sie nur noch Menschen kennen und Unmenschen. Das freilich machte die gerechten Kriege im Namen der Menschlichkeit und des Rechtes zu den fürchterlichsten überhaupt. Hier gilt nur noch die Vernichtung. Daß die Amerikaner sich zurückhielten, »das Ungeheuer« an die Kette zu legen, es nicht vollständig zu bändigen, vielleicht irgendwann, sobald es ihnen passend erscheint, sich seiner endgültig zu bemächtigen, bestätigt nur, daß die moralisch-gerechte Empörung ein ehrwürdiger Vorwand ist, ohne den heute Kriege nicht mehr geführt werden können.

Ganz abgesehen von Saddam Hussein, die Humanität hat ihre ganz eigene Dialektik. Wenn der Mensch und »das Leben« zum höchsten Wert aufsteigen, immer vorausgesetzt, es handelt sich um nicht unwertes Leben, was freilich einen voraussetzt, der den Wert, den Lebenswert sehr genau zu bestimmen weiß, dann liegt es allerdings sehr nahe, daß die Wertsetzer der Menschlichkeit festlegen können, was unmenschlich ist. Auch die Menschlichkeit hat ihre Dialektik, die grausamste, weil sie das Recht bemüht, um zu klären, was menschlich, untermenschlich, gar unmenschlich ist, vom Übermenschlichen ganz abgesehen, das sich strahlend im Kampf gegen alles Unter- und Unmenschliche bewährt. Der Menschlichkeit bleibt nichts anderes übrig, als den jeweiligen Unmenschen zu bekämpfen, zumal sie genau Bescheid weiß, weil sie nur Menschen und keine Feinde kennt, wer der Unmensch ist. Daß die Charakterisierung des nicht mehr anerkannten Feindes als Unmenschen die entsetzlichste *hors de lois*-Setzung ist, die ihm es nicht einmal gestattet, sich auf irgendein Recht zu berufen, hat aufgeklärte Humanisten und Demokraten nie verwirrt, seit Humanität und Demokratie eine ganz selbstverständliche Einheit bilden. Wer sich nicht als Demokrat zu erkennen gibt, der ist kein Mensch, der ist nicht gerecht und gerechtfertigt.

»Unsere Humanität ist absolut«, das verkündete das »Rote Schwert« 1919 unbefangen, weil die Kommunisten vorgaben, die ersten zu sein, die das Schwert im Namen der Freiheit und Humanität zückten. Aber Hegel, der ganz gewiß nicht unanfällig für die Überzeugungskraft humanitärer Tugend und des ihr gemäßen Terrors war, bemerkte doch konsterniert, als die große humanitäre Revolution zum bloßen Schrecken ausartete: »Die Tugend ist hier nur ein einfaches Prinzip und unterscheidet nur solche, die in der Gesinnung sind und solche, die es nicht sind. Die Gesinnung aber kann nur von der Gesinnung erkannt und beurtheilt werden. Es herrscht somit der Verdacht: die Tugend aber, sobald sie verdächtigt wird, ist schon verurteilt.« In der Gesinnung zu sein ist allerdings die Voraussetzung für einen demokratischen Humanismus. Wer sie nicht teilt, wendet sich gegen den Humanismus. Er ist kein Feind, viel schlimmer, er ist ein

Unmensch, der intensivste Gegensatz des Menschen. Es war Karl Marx, der den Schleier vor dem Geheimnis der Humanität ganz einfach wegriß, indem er als radikalhumanistischer Revolutionär die humanitäre Ideologie als das anatomische Messer, als Waffe ausgab. »Ihr Gegenstand ist ihr Feind, den sie nicht widerlegen, sondern vernichten will.«

* * *

Karl Marx, der Gerechte, der Unbestechliche, nannte einen Feind, den Menschen nämlich, der störend dem neuen Menschen der Zukunft, dem wahren Menschen und neuen Adam, im Wege steht, der zu sich gelangt, indem er den unzulänglichen alten Adam überwindet und zernichtet. Liberale Humanisten trösten sich schnell mit dem Hinweis, dergleichen gehöre zu »menschenverachtenden« Utopien totalitärer Ideologien. Sie lassen sich nur äußerst ungern darauf ein zu erwägen, ob diese totale Humanität, der eine totale Feindschaft entspricht, nicht die strenge Konsequenz einer absolut gesetzten Humanität ist und sein muß. Was human und was inhuman ist, hängt von der jeweiligen Selbst-Gerechtigkeit der Humanisten ab, die unter Berufung auf die Menschlichkeit und der zu ihr gehörenden Werte als Richter in eigener Sache handeln und auftreten.

Gerade um diesem Dilemma zu entgehen, lösten sich die Europäer während der frühen Neuzeit, im Zeitalter der Religionskriege, vom Konzept des »gerechten Krieges«, das ihnen, die altrömischen Überlegungen, bei Cicero zusammengefaßt, resümierend von Augustinus übermittelt worden war. Die sich bekämpfenden Religionsparteien verteufelten sich im Wortsinne. Ihre Gerechtigkeit zwang in letzter Konsequenz zur Vernichtung des Ungerechten, sei es im Bürgerkrieg, der radikalsten Form des Krieges, oder im Krieg zwischen Staaten. Die herkömmliche Theorie des »gerechten Krieges« erlaubte unter Umständen dem Gerechten alles, den Gebrauch der schlimmsten Waffen, die Ausmordung ganzer Städte und Provinzen, die Zerschlagung von Herrschaften und Reichen, vorausgesetzt der Sieger war der Gerechte. Jeder Krieg konnte zum totalen ausarten, weil der Ungerechte rechtlos war, höchstens an Mitleid und Gnade appellieren konnte. Daß bei aller Grausamkeit der mittelalterlichen Kriege nur für Augenblicke Kriege in totale umzuschlagen drohten, lag an der Selbstbändigung der Kriegführenden weniger durch Religion und christliches Gewissen, als aufgrund eines aristokratischen Lebensideals, das von den Römern übernommen, von Raimundus Lullus und Bernhard von Clairvaux verchristlicht, den Ritter und Edelmann auf die *clementia, magnaminitas, iustitia, caritas* und weitere Tugenden verpflichtete. Aus ritterlicher Vornehmheit entschärfte der Adel die innerste und gefährlichste Substanz des theologisch begründeten »gerechten Krieges«. Die Theologen, für die die *intentio recta* den Ausschlag gab, kriminalisierten die Ungerechten zu *latrones*, deren Kriegführen deshalb nicht *belligerare*, sondern *latrocinari* genannt wurde. Als gemeine Verbrecher unterlagen sie der Strafjustiz der Gerechten. Der *miles christianus*, der vornehme Herr und Ritter, hielt sich an die Form, achtete im Ungerechten den Standesgenossen und wußte, daß er unrühmlich handelte, sobald er den Ehrenkodex der Aristokratie verletzte. Er billigte ihm vielleicht keine moralische *aequitas* zu, aber eine soziale, und die war bindender. Darüber gelangte der Adel allmählich zu der Anerkennung eines *hostis iustus*, der sich grundsätzlich vom Räuber und Verbrecher unterschied. Auch der

öffentliche Feind, sogar der Rebell verdiente Respekt, solange er all die Tugenden bewahrte, die von einem vollkommenen Edelmann erwartet werden dürfen. Adeliges Ethos, getauft und christianisiert, bändigte die entsetzlichen Möglichkeiten und Freiheiten, die der »gerechte Krieg« theoretisch bereithielt und die ein großer Denker des »gerechten Krieges«, wie Franz von Vitoria, jederzeit den Gerechten »unter Umständen« je nach Sachlage offen halten wollte. Es kostet keine große Mühe, aus all den sorgsamen Überlegungen dieses großen Theologen eine Theorie des totalen Krieges als gerechten Krieges zu gewinnen. Er freilich, unter dem Eindruck der Eroberung der neuen Welt und der ersten religiösen Bürgerkriege, hochideologisierter Kriege, näherte sich freilich, sorgsam wie er war, der Vorstellung, daß ein Krieg auf beiden Seiten gerecht sein könne, weil der Ungerechte in der Überzeugung, gerecht zu handeln, in einem verzeihlichen Irrtum befangen, nicht wie ein Krimineller behandelt werden könne. Den entscheidenden Schritt, eben deshalb einen gerechten Feind anzuerkennen und die *causae iustae* einer miltärischen Auseinandersetzung beiseite zu schieben, wagte er freilich nicht.

* * *

Dazu zwangen dann allerdings die Religionskriege eine adelige Gesellschaft, deren gemeinsames Ethos zu zerbrechen drohte in Kriegen, bei denen jeder die Wahrheit und die Gerechtigkeit für sich in Anspruch nehmen durfte. Die einzige Lösung, um den Krieg, modern gesprochen, zu humanisieren, zu entkriminalisieren, lag in der Neutralisierung der *iustae causae*, im Verzicht auf den Anspruch, einen »gerechten Krieg« zu führen. »Schweigt Theologen in Dingen, die Euch nichts angehen«, rief der zum Protestantismus konvertierte Albericus Gentilis aus, der den Durchbruch wagte, indem er lapidar bemerkte: »Bellum est publicarum armarum iusta contentio.« Der Krieg ist ein großes Duell der großen Individuen, der Staaten, das sich nach bestimmten Regeln richtet, die von den Souveränen aufgestellt werden, die keinen Richter über sich dulden noch kennen. Die Wahrheitsfrage bleibt der Privatheit überantwortet. Als *político*, als Höflicher, wie es im Wortsinn hieß, erhebt man sich über den Gegensatz der Meinungen und Überzeugungen, der »Gerechtigkeiten«, um im Inneren wie nach außen ein geordnetes und gedeihliches Zusammenleben zu ermöglichen. Der Feind war kein Verbrecher mehr, kein Objekt moralischer Entrüstung, sondern ein gleichberechtigter Kontrahent, der seine Absichten verfolgte, seine Interessen wahrnahm, wie jeder andere auch. Friedensschlüsse wurden nicht mehr durch moralische Überlegungen beeinträchtigt. Sie richteten sich ausschließlich nach dem sich immer ändernden Machtausgleich zum Vorteil der Ruhe Europas. Die agonale Moral beseitigte nicht den Krieg, aber sie schuf über die Friedenskongresse von Münster über Utrecht bis Wien einen zeitlich dauerhaften Rahmen für die Bewegungsfreiheit der Staaten innerhalb einer gemeinsamen europäischen Ordnung, die ununterbrochen individuelle Modifizierungen erfahren konnte. Ein Eroberungskrieg, etwa die Eroberung Schlesiens durch Friedrich den Großen, empörte kein Gewissen, genausowenig wie die Unlust der Königin von Ungarn, sich an vereinbarte Verträge zu halten, also den Verzicht auf diese Provinz hinzunehmen. Solche Streitigkeiten wurden nach übergeordneten Gesichtspunkten, nach politischen, betrachtet und geregelt. Nach dem Krieg setzte pflichtgemäß das große Vergessen ein. Kriegsverbrechen gab es nicht, auch keine Kriegsverbrecher, und die

Mystik der Humanisten, den Angriff und den Angreifer juristisch-begrifflich zu systematisieren, verwirrte noch nicht und nicht mehr die politischen Überlegungen, weil der Angriff ein erlaubtes Mittel war.

Gewiß hatten die großen Individuen, die Großmächte, lange genug noch ein schlechtes Gewissen und bemühten sich wortreich, im Kriegsfalle zu erläutern, daß Gott und die Wahrheit und die Gerechtigkeit mit ihren Waffen unmittelbar verknüpft seien, aber sie begannen doch, ihre »gerechte Sache« dem öffentlichen Wohl Europas unterzuordnen, mit Vorstellungen, die eigenen Rechtes waren, politische und nicht theologisch-politische. Für die allgemeine Moral der christlichen Staaten, und als solche verstanden sich alle, genügte das Bekenntnis, dem alle zustimmten: »But Jesus is the Christ.« Das genügte, vielleicht nicht den Theologen, aber der Welt. Zumindest war die Epoche von 1648 bis 1914 eine Epoche, in der es nicht zum guten Ton gehörte, sich gegenseitig moralisch die Kleider vom Leib zu reißen, sich wechselseitig moralisch als Ungerechten zu verdächtigen.

Das war ein Fortschritt. Doch die demokratischen Humanisten hielten eben diese moralische Neutralität für Zynismus, gegen den sie revoltierten. Die Revolutionäre moralisierten wieder den Krieg, der nun als *levée en masse*, als Volkskrieg, ein Krieg für Ideen, Überzeugungen wurde, die es rechtfertigten mußten, auch die Massen an ihm zu beteiligen. Jetzt wurde es zum großen Vorrecht aller, für das Vaterland zu sterben, für die Menschheit, die sich in ihm inkarniert, für die Humanität, die Freiheit, die Demokratie, bald für die Klasse oder Rasse, die all diese höchsten Werte allein verwirklichen können.

* * *

Im vergangenen Jahrhundert, dieser Vorhölle unseres Jahrhunderts, vermochten die aristokratischen und etatistischen Eliten die Moralisierung der gerechten Selbstermächtigung noch unter Kontrolle zu halten. Aber schon Moltke verzweifelte 1871 vor dem entfesselten »Volkskrieg«, denn er dachte in herkömmlicher Weise gegen einen Staat eine gleichberechtigte *iusta contentio* auszutragen.

Der Erste Weltkrieg wurde unvermeidlicherweise von den Allierten zum ersten »gerechten Krieg« seit Jahrhunderten stilisiert, zur Verwunderung des Deutschen Reiches und seiner Verbündeten, die den Krieg für ein konventionelles Mittel hielten, dessen jeder sich im äußersten Falle bedienen dürfe. Zu ihrer Überraschung, und es war eine Überraschung, weil sie noch nicht genug »verwestlicht« waren, sollte es nun auf einmal Kriegsverbrechen und Kriegsverbrecher geben, was seit den Religionskriegen nicht der Fall war. Die kühle Überlegung Talleyrands, der als alter Aristokrat die Gewalt humanitärer Volkskriege beobachtete, daß ein Verbrechen vom Datum abhängt, nur eine Frage des Zeitpunktes ist – denn das Verbrechen kann unter anderen Gegebenheiten ein Beweis für Tugend sein –, konnte die Gerechten nicht mehr verwirren. Der Feind wurde wieder zum Verbrecher, nur daß jetzt ganze Völker und Zivilisationen unter Totalverdacht gerieten, wie es sich beim moralisierten Volkskrieg gehört.

Die Entfesselung der Leidenschaften, die Beteiligung aller am Kriege, bis hin zu der Aufforderung, der Besatzungsmacht Widerstand zu leisten, statt Ruhe als erste Bürgerpflicht zu erachten, wie es Friedrich Wilhelm III. seinen occupierten Preußen empfahl, mußte unweigerlich zum »gerechten Kriege« zurückführen. Sobald ganze Völker, nicht

nur Söldner eines Königs, aufeinanderprallen, in den Tod geschickt werden, muß die Rechtfertigung für das Sterben von Massen eine subtile moralische Kunst werden. Die Humanität und die Demokratie, die beide den Krieg ächten, konnten nur »religiöse« Volkskriege führen, schon allein, um die Opfer zu rechtfertigen, die sie kosteten. Der Störenfried mußte als der Böse schlechthin ausgegeben werden, damit der Gerechte sich seiner Gerechtigkeit gewiß ist. Objekte der Strafjustiz bellizistischer Art werden alle, da eben Völker und nicht nur Staaten »kriminell« sind und anschließend umerzogen und resozialisiert werden müssen. Die Steigerung des Vernichtungspotentials, die im Zeitalter der Humanität ungeahnte Fortschritte machte, ist nicht weiter verwunderlich, wenn Menschen gegen Unmenschen sich verteidigen müssen, weil sie jeweils gerecht sind und wie Fafner über der Gerechtigkeit wie auf einem Schatz liegen, in der sicheren Überzeugung: Hier lieg ich und besitz. Nur ein Gerechter kann die fürchterlichsten Waffen gebrauchen. Gerade weil nur noch gerechte Kriege, allerletzte Kriege, geführt werden, kam es seit dem Ersten Weltkrieg, dem ersten Krieg der Humanität gegen die Bestialität, zur ständig wachsenden Sublimierung der Vernichtungswaffen, die am Golf mit technischer Präzision funktionierten, gerne als »operative Eingriffe« geschildert wurden. Denn die Gerechten operieren, schneiden Geschwulste weg, heilen, wo sie meinen, in ihrem Sinne und zu ihrem Vorteil heilsam eingreifen zu müssen. Einen Richter über ihre Gerechtigkeit kennen sie nicht, brauchen sie nicht, denn sie sind gerecht.

In Abwandlung einer Stelle von Lord Byron: »Seid Ihr glücklich«, läßt sich antworten: »Wir sind gerecht«. Bei Byron hieß es: Wir sind mächtig, aber das ist das gleiche, weil die Mächtigen die Gerechten sind, ihre Gerechtigkeit durchsetzen, und sei es mit Hilfe des nützlichen Beelzebubs.

* * *

Was die gerechten Humanisten nicht einmal erstaunt, ist die doch insgesamt erstaunlichste Tatsache, daß, seit wieder gerechte Kriege geführt werden, keine Friedensschlüsse mehr möglich sind. Versailles, Trianon, Saint Germain, Orte des letzten Versuches, einen Großraum zu ordnen, sind Orte der Vergeblichkeit, der humanistischen Rache, deren letzte Folgen gerade jetzt zur Verwirrung der Westeuropäer sich bemerkbar machen. Das *ancien regime* konnte zum Frieden gelangen, weil es den Krieg nicht moralisch belastete. Es war verpflichtet, weil aristokratisch, den Aristokraten im »Duellanten« anzuerkennen. Das erlaubte Großherzigkeit und Verzeihen oder Vergessen. Die demokratische Moral kennt nur – ganz humanitär – Rache, weil sie gerechterweise gegen Ungerechte streitet. Der Friede, dessen Wiederherstellung vom heiligen Augustinus bis zu Thomas die Theoretiker des »gerechten Krieges« als Zweck des Gebrauchs der Waffen nannten, ist überhaupt kein Ziel mehr, sondern die Strafe, die verdiente Bestrafung. Der Friede wird sich dann schon von selbst ergeben zur Überraschung und Genugtuung der gerechten Humanisten, denen es genügt, sich als gerecht erwiesen zu haben. Genügt das für eine neue Friedensordnung? Offenbar, solange nur der Krieg gerecht und gerechtfertigt war.

Die Lesekultur und die Zukunft des Glaubens

Von Otto B. Roegele

Das Christentum ist heute wie seit Jahrhunderten eine Buchreligion. Was Jesus von Nazareth seinen Jüngern als Botschaft aufgetragen, was er durch sein Tun und Handeln der Menschheit zu sagen gehabt hat, ist in einem Buch aufgeschrieben. Die Vorgeschichte seines Erscheinens in der Welt steht in einem Buch, das seit mehr als zweitausend Jahren die Grundlage der Existenz des jüdischen Volkes ist. Die beiden Testamente, das Alte und das Neue, halten die Christen verschiedener Konfession und unterschiedlicher Nationalität zusammen, Katholiken und Protestanten, Orthodoxe und Anglikaner, sogar Freikirchler und »unabhängige Bibelforscher«. Wenn es Streit zwischen ihnen gab – und es hat viel Streit gegeben –, dann nicht über die Verbindlichkeit der heiligen Bücher selbst, sondern über die Auslegung der in ihnen enthaltenen Texte.

Das war immer so, seitdem die mündliche Überlieferung in den christlichen Urgemeinden mitsamt der »Naherwartung« der Wiederkehr des Messias erloschen war, also etwa seit der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert. Wer des Lesens kundig war, hatte unmittelbaren Zugang zu den heiligen Schriften. Anderen wurden sie vorgelesen, erzählt, ausgelegt. Das ganze Mittelalter hindurch bildeten die Geschichten des Alten und des Neuen Testaments die Hauptinhalte der Malerei und Plastik, sie traten jedem Kirchenbesucher in mannigfacher Verwandlung und Anverwandlung, Ausschmückung und Ausdeutung überall vor Augen. Die farbenprächtigen Fenster der Kathedralen hat man »Bibel der Armen« genannt, weil sie in unerschöpflicher Erzählfreude schilderten, was die Schrift bezeugte.

Daß sich der Ausdruck »Bibel« in den modernen europäischen Sprachen durchgesetzt und erhalten hat, ist der eindrucksvollste Beweis für die einzigartige Rolle, die der von ihm gemeinte Gegenstand in unserer Religions- und Geistesgeschichte spielt: *biblos* heißt griechisch einfach Buch. Die Bibel ist das Buch schlechthin, das Buch der Bücher.

Man sollte meinen, daß die christlichen Kirchen ihr Äußerstes täten, um für die ständige und verständige Lektüre dieses ihres grundlegenden Buches zu werben, daß sie alle Möglichkeiten nutzten, um neue Leser für dieses Buch zu gewinnen, seine Lektüre attraktiv zu machen, seine Verbreitung zu fördern. Aber nein, es mußte ein Kettenladen-Kaffeeröster kommen, um innerhalb von acht Tagen einige hunderttausend Bibelbände unter die Leute zu bringen, »Prachtbände« natürlich und zu günstigem Preis; aber hat er nicht auch etwas daran verdient?

Man sollte ferner meinen, daß Religionsgemeinschaften, deren Grundlage ein heiliges Buch darstellt, einige Anstrengungen unternehmen müßten, um die Kunst des Lesens allenthalben voranzubringen. Es ist ja nicht damit getan, daß Kinder in der Schule die Technik lernen, Buchstaben zu entziffern. (Ganz zu schweigen davon, daß es nach Auskunft von Experten der UNESCO in unserem Lande vier Prozent »echter« Analphabeten gibt, und zwar ohne Einrechnung der nichtdeutschen Bevölkerung.) Wenn nämlich diese Schulkenntnisse im späteren Leben nur dazu genutzt werden, die Gebrauchsanweisungen für ein Haushaltsgerät oder die Fragen auf einem amtlichen Vor-

druck zu lesen, kann von Kunst des Lesens nicht die Rede sein, eher von »funktionalem Analphabetismus«. Und hier liegt der Prozentsatz gewiß weit höher.

Lesen will nicht *nur* in der Schule gelernt sein. Um den Inhalt eines längeren Textes aufnehmen zu können, braucht der Leser nicht allein die Fähigkeit des Dekodierens symbolischer Zeichen. Es kommt auf Vorverständnisse an, auf Konzentration und Geduld, auf die Bereitschaft zum Abschalten von anderen Sinneseindrücken. Gerade dazu bedarf es heute besonderer Energie. Das Angebot bewegter Bilder durch das Fernsehen ist wohl die stärkste Konkurrenz für das ernsthafte, nicht nur flüchtige Lesen. Weil das Fernsehen auch Politik und Information, selbst Wissen und Kunst mit den bewährten Mitteln der Unterhaltung darbietet, entfaltet es ein hohes Ablenkungspotential. Lesen ist anstrengender als Fernsehen, und das ist das erste, was bemerkt wird. Daß das Lesen die eigene Phantasie stärker anregt, die innere Bilderwelt in Bewegung bringt, im ganzen reichere Früchte trägt, wird erst später wahrgenommen.

Es ist gewiß gut und richtig, ja wohl unerläßlich, daß die christlichen Kirchen ihre Botschaft auch in den elektronischen Medien verkündigen, die Medien der Flüchtigkeit sind. Aber eben *auch*. Sie dürfen darüber nicht vergessen, daß der Kernbestand dessen, was sie zu verkündigen haben, schriftlich niedergelegt ist und im Original nur nachgelesen werden kann. Das Beste, was sie dafür tun können, ist die Heranführung an das Original. Deshalb müssen sie sich, ob es ihnen paßt oder nicht, etwas einfallen lassen, um dem Verfall der Lesekultur, von dem jeder Lehrer von der Grundschule bis zur Universität berichten kann, entgegenzuwirken. Es geht da nicht um Moden und Tendenzen, die kommen und gehen, ohne daß man sich besonders aufregen müßte. Für eine Buchreligion ist es eine Sache auf Leben und Tod, wie es mit dem Lesen gehalten wird.

Man kann da auch einiges tun. Sprachminderheiten, die um das Überleben ihrer Eigenart kämpfen müssen, haben längst den Vorlese-Wettbewerb als ein hervorragendes Stimulans für groß und klein entdeckt. Auch die Seelsorger für die ausländischen Arbeiter in unserem Land machen gute Erfahrungen mit dieser Methode. Der sportliche Ehrgeiz der Kinder, ja ganzer Familien wird geweckt, und da man sinngemäß und ausdrucksvoll nur vorlesen kann, was man verstanden hat,*kommt auch das Glaubensgespräch in Gang zwischen alt und jung, zwischen Lehrer und Schüler. Warum gibt es keinen solchen Wettbewerb im Vorlesen der Heiligen Schrift bei uns? Wer im Gemeindegottesdienst zuhört, wie gutwillig-schlampig da oft vorgetragen wird, wie mancher Lektor sich zutraut, einen Paulus-Brief vom Blatt zu lesen, den er vorher nie zu Gesicht oder Gehör bekommen hat, der kann sich mehr Übung, mehr Leidenschaft, mehr Ernst nur von Herzen wünschen.

Wer die Plakate und Ankündigungen für Veranstaltungen der Jugendverbände, der Studentengemeinden und mancher Erwachsenenbildungswerke anschaut, kann sich nur wundern, einen wie geringen Anteil die biblischen Themen ausmachen. Über das Verhältnis von Marxismus und Psychoanalyse, über Selbsterfahrungsgruppen und das Elend der Dritten Welt gibt es umfassende Vortragszyklen, Seminare, Schulungen und »Aufbereitungen«. Aber wo gibt es den regelmäßig stattfindenden Bibel-Kreis, die Einführung in das Markus-Evangelium, die gemeinsame Lektüre der Leidensgeschichte? Wäre solches nicht wichtiger, vielleicht sogar wichtiger als die Podiumsdiskussionen über neueste Varianten der Befreiungstheologie oder Einführungen in Praktiken der indischen Esoterik?

Hier wäre ein Kampf zu führen, ein Sieg zu erringen, an dem die beiden Kirchen in gleichem Maße beteiligt sind. Es ist dieselbe Bibel, die bekannt gemacht werden soll. Was die »kirchentrennenden Übersetzungsunterschiede« angeht, so fallen sie für die Praxis kaum ins Gewicht, und wo sie es tun, sind sie gerade sehr geeignet, zum Ausgangspunkt klärender Gespräche zu werden. Man beklagt den Stillstand in der ökumenischen Bewegung – warum schreitet man nicht dort voran, wo es keine Hindernisse in der Sache gibt? Der Vorlesewettbewerb ließe sich innerhalb und zwischen den Gemeinden verschiedener Konfessionen organisieren ... Proklamationen und Leitworte kämen dabei zwar nicht heraus, aber es wäre ein nicht gering zu achtender und vor allem ein konkreter Erfolg, wenn tausend junge Menschen sich neu in der Heiligen Schrift auskennten!

Die Kirchen würden mit einer solchen Förderung der Bibel-Lektüre in erster Linie sich selbst und der Sache, für die sie da sind, einen Dienst erweisen. Sie würden aber darüber hinaus einen wertvollen Beitrag zur allgemeinen Volkskultur leisten. Zu allen Zeiten war die Bibel nicht allein ein Buch der Glaubensoffenbarung, sondern auch ein Bildungsbuch. Wer sich mit ihm beschäftigte, mußte sich mit seinen oft nicht ganz leicht aufschließbaren Inhalten auseinandersetzen. Er erwarb auch einen Bestand an Bildern, Weisheiten und Verständigungsmitteln. Solange die Geschichten und Gleichnisse der Bibel zum geistigen Bestand der Allgemeinheit gehörten, lag die Gefahr eines platten Rationalismus der Gedanken und der Sprache weit in der Ferne. Was die Heilige Schrift für das Werden des deutschen Geistes und der deutschen Sprache seit den Tagen des Gotenbischofs Wulfila und besonders durch Martin Luther und seine bis heute unerreicht kraftvolle Übersetzung hat, ist ein Thema für sich und allein schon Grund genug für intensive Beschäftigung ein Leben lang. Dieses Buch hat die Gedankenwelt der Nation wie kein zweites geprägt. Wenn es in Vergessenheit gerät, wenn es »außer Kurs« kommt, weil sich niemand mehr anstrengt, es zu erfassen, zu begreifen, sich anzueignen, zum Eigentum zu machen – dann wird diese Nation nicht mehr die gleiche sein wie ehedem.

Gerade weil das so ist, erfüllen die Kirchen auch eine Pflicht historischer Dankbarkeit, wenn sie dafür sorgen, daß die Bibel ihren Rang und ihre Fruchtbarkeit behält, als Bildungsquelle der Nation. Kein großes Drama unserer Literatur, Bertolt Brecht eingeschlossen, läßt sich verstehen, wenn die Zitate und Bilder aus der Heiligen Schrift nicht präsent sind. Auch der Atheist und antikirchliche Marxist wirkt mit an diesem Gewebe aus literarischer Tradition und Glaubensüberlieferung. Auch wer die Zehn Gebote öffentlich verwirft, ruft damit ihre Existenz in Erinnerung. Daher ist es kein Wunder, daß der Generationen-Umbruch, der seit den späten sechziger Jahren im Gange ist, die allgemeine Bildungstradition ebenso erfaßt wie die religiöse.

Was für ein Mißverständnis ist es unter diesen Umständen, wenn moderne Übersetzungen (auch kirchenamtlich gebilligte und sogar für den gottesdienstlichen Gebrauch verordnete) die großartige Sprache der Bibel heruntertransformieren auf die Niederspannung unserer Alltagssprache – in der Absicht, die Botschaft des Glaubens annehmbarer zu machen! Da wird auf Konjunktiv und indirekte Rede verzichtet, weil beide angeblich störend wirken. Woher wissen das die Verantwortlichen? Vielleicht von Schulreformern, die weniger das Lernen fördern als das Lehren erleichtern wollen? Trauen sie dem Bibelleser von heute so wenig Sprachkompetenz zu, daß sie es vorziehen, ihm eine vergröberte und verundeutlichte Textgestalt zuzumuten?

Ganz zu schweigen von Fehlleistungn wie der, die das »Licht unter den Eimer« statt »unter den Scheffel« stellte und aus »Schafen und Böcken« nun »Schafe und Ziegen« hat werden lassen – eine philologisch durchaus nicht gebotene Änderung von eher komischem Reiz. Ganz zu schweigen von dem Mangel an Sensibilität für Poesie und Rhythmus des Ausdrucks: Wo es in der Erzählung vom Gang nach Emmaus früher hieß: »Bleibe bei uns, denn es will Abend werden, und der Tag hat sich schon geneigt«, steht nun: »Bleib bei uns, es wird bald Abend ...« (Lk 24,29). Warum durfte bei Lk 2,5 nicht stehen bleiben: »Maria bedachte all diese Worte in ihrem Herzen«? Warum muß es nun heißen: »Seine Mutter bewahrte alles in ihrem Gedächtnis«?

Die Bibel ist ein heiliges Buch – freilich nicht in dem gleichen Sinne wie der Koran für den Islam. Die Bibel ist nicht selbst Quelle göttlicher Offenbarung, sondern die Niederschrift dessen, was Jesus gesagt und getan hat. »Der Glaube kommt vom Hören« (ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς), und was wir in der Heiligen Schrift lesen oder aus ihr vorgelesen bekommen, sind Aufschreibungen, Verstetigungen dessen, was gehört und mündlich überliefert wurde. Es gehört nicht zu meinem Thema, auf die Streitigkeiten um Entstehungszeit und Authentizität dieser Aufschreibungen einzugehen, auf die Folgen der nun schon »klassischen« Bibelkritik und den jetzt wieder »neuen Fundamentalismus«. Mir geht es um die menschlichen Bedingungen beim Lesen der Bibel, innerhalb und außerhalb des Gottesdienstes, und um die Bedeutung, die dieser leisen oder lauten Lektüre für die Weitergabe des Glaubens zukommt.

Seitdem die Texte der katholischen Liturgie in der Landessprache vorgetragen werden, sind auch katholische Gottesdienstbesucher für diese Fragen sensibler geworden. Da muß manch einer feststellen, daß er die vorgetragene Lesung nicht verstehen, ihren Sinn nicht erfassen kann, weil der Vortragende offenbar selbst nicht weiß, was er vorliest, nicht richtig betont und nicht sinngemäß phrasiert, Eigennamen falsch ausspricht und Silben trennt wie ein Computer der ersten Generation. Da hilft auch keine noch so aufwendige Mikrophon- und Lautsprecheranlage. Da hilft nur ein gründliches Selbststudium, eine gut angeleitete Lektorenvorbereitung, ein redliches Bemühen in Respekt vor den Texten und vor den Zuhörern. Das ist schon in ganz weltlichen Zusammenhängen so; wir sollten nicht weniger darauf achten, wenn es um Geistiges, um Geistliches geht.

Die Frage, wie es mit der »Lesekultur« in einem Volk beschaffen sei, hört sich zunächst akademisch, aber auch etwas modisch an. Ist das nicht ein Problem der Literaten, der Bildungsbürger, der Intellektuellen, der Leute aus der Produktion von Gedrucktem? Was geht es die Allgemeinheit an? Und warum muß es gleich eine ganze neue »-kultur« sein, eine von vielen neuen Bindestrich-Kulturen, die uns in den letzten Jahren, regelmäßig mit höchsten Ansprüchen ausgestattet, beschert worden sind? Wenn die Leute sich nur einigermaßen zurechtfinden im Leben, ist es dann nicht gleichgültig, auf welche Weise sie die nötigen Informationen und »Lebenshilfen« gewinnen? Bietet sich in unserem »elektronischen Zeitalter« nicht eben eine andere, eine neue, von bewegten Bildern ausgehende Art der Übermittlung an, die leichter aufgenommen wird, weil sie ohne Mühe und sogar als Unterhaltung eingängig ist?

Es wäre ein folgenschwerer Irrtum, glaubte man, der zunehmende Gebrauch elektronischer Apparate lasse den Erwerb und die Beherrschung der »Kulturtechnik Lesen« immer weniger wichtig und schließlich ganz überflüssig erscheinen. Eher im Gegenteil: Auch der Computer »liest« und druckt Lesbares aus. Auch der Redakteur am Bild-

schirm hat es mit Texten zu tun, die er lesen und redigieren muß. Auch wer, statt Bibliothekskataloge zu wälzen oder Stichwortkarteien zu mustern, den Computer nach einem Buchtitel, einem Autor oder einem Artikel befragt, muß seine Fragen in einer lesbaren Fassung eingeben.

Aber von diesem naiven Aberglauben, man werde das Lesen in Bälde nicht mehr zu erlernen brauchen, soll hier nicht weiter die Rede sein. Es geht ja heute nicht im Ernst darum, daß die technische Fertigkeit des Lesens aufgegeben oder nur noch für eine Auslese von Spezialisten aufrechterhalten werden soll. (Das ließe sich schon eher vom Schreiben sagen, von einer Rückkehr also zur Bildungstradition des Mittlalters.) Es geht heute vielmehr um den »höheren« Analphabetismus, um das, was die Leute aus dieser technischen Fertigkeit des Lesens machen oder nicht machen, wieweit sie sie einüben, auf welchem Niveau und in welcher Weise sie sie ausüben, wie sie sie zu Entfaltung ihrer Persönlichkeit und zur Erfüllung ihrer persönlichen und sozialen Pflichten nutzen.

Die Jugendpsychologin Christa Meves hat sehr eindrucksvoll geschildert, daß es für den späteren Lebensweg von Kindern wichtig ist, ob sie zur richtigen Zeit lernen, mit Lesestoff umzugehen. Um einen längeren Text zu Ende zu bringen, um ihn vollständig aufzufassen, um Gewinn aus ihm zu ziehen, bedarf es einer gewissen Selbstüberwindung. Die »Einbahnung von Geduld, Ausdauer, Beharrlichkeit und Durchhaltefähigkeit« ist notwendig, »um den Engpaß des Lesenlernens zu überwinden«. Zugleich vertieft das Lesen diese Einbahnung, es belohnt die Selbstüberwindung durch die Freude am Lesenkönnen und am Gelesenen.

Einen weiteren wichtigen Aspekt des Lesens als »Mittel der Welterfahrung« nennt die Soziologin Ruth Meyer, wenn sie die aktive Rolle erwähnt, die der Leser gegenüber seinem Text übernimmt: »Lesen ist abhängig von innerer Motivation und Leistungsbereitschaft, von aktivem Verhalten und festigt diese Eigenschaften; durch die Verschiedenheit der in der Lektüre vorgestellten Verhaltensmuster und Orientierungen übt Lesen die Fähigkeit zu Distanz und Relativierung, zu Kritik und Kreativität, zu Offenheit gegenüber Neuem«.

Es bedarf keiner Ausführung des Gegensatzes, der sich hier auftut zur öffentlichen Rede, zu den audiovisuellen Medien, die den Zuschauer-Zuhörer am Leitseil des Programms unerbittlich mit sich ziehen, die keinen Einspruch und keine Unterbrechung dulden – unter der Strafe, daß der Zusammenhang verloren geht, die Mitteilung unverstanden bleibt. Lesen – das ist, in allen Dingen und damit auch in Glaubensdingen, ein aktives, ein zu Aktivität anredendes Tun, offen für Kritik und Meditation, für Nachdenklichkeit wie für Zweifel – kurz: emanzipatorisch, um das Wort einmal im richtigen Sinne zu gebrauchen.

Der Romancier als Advocatus Diaboli

Das Werk des Engländers Piers Paul Read

Von Roland Hill

Piers Paul Read schreibt seit zwanzig Jahren Romane, die im englischen Sprachraum hohes Ansehen genießen und dem Autor mehrere literarische Preise einbrachten, wenngleich er auch bis heute nicht zur literarischen Spitze gehört. Sein epischer Roman *The Free Frenchman* (1986), 1989 auch im Deutschen unter dem Titel *Im Strom des Lebens* erschienen, verfolgt die Geschichte eines französischen Adelgeschlechts seit den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen über den Verrat von Vichy bis zur Befreiung durch de Gaulle; er wurde auch als Fernsehserie verfilmt. *Alive* (1974, deutscher Titel *Überlebt*) behandelt in Form einer Reportage den Kampf der Überlebenden nach dem bekannten Flugzeugabsturz in den Anden; das Werk gewann 1974 die Thomas Morus-Medaille für den besten Beitrag zur (amerikanischen) Literatur. Der Bestsellererfolg dieses Buches sowie des 1979 auch auf deutsch erschienenen Romans *Die Posträuber* über den großen englischen Postzugraub bescherte ihm jetzt den Auftrag seines amerikanischen Verlegers, ein Buch über die Atomkatastrophe von Tschernobyl zu schreiben. Der Aids-Epidemie ähnlich, sieht er das Unglück in einem apokalyptischen Rahmen, wie der Turmbau zu Babel ein Gleichnis menschlichen Übermuts und die Konsequenz einer materialistischen Gesellschaft, das um so mehr erschreckt, als das Übel unsichtbar bleibt und sich grenzenlos ausbreitet.

Das Gesamtwerk Read's verbindet ein tiefes spirituelles Interesse mit einer stark realistisch und unenglisch pessimistischen Sichtweise des menschlichen Erdenlebens als eines Tränentals. Aus dieser Perspektive mochte er als gläubiger Katholik den heutigen Katholizismus und die willfährige Moralauffassung, die seiner Meinung nach heute viele Priester und Bischöfe zu vertreten scheinen, einschließen. Zudem begreift er sich eher als ein »Ideenromancier« denn als beobachtender Schriftsteller, wenngleich seine Portraits der heutigen englischen Gesellschaft und ihres Klassengefüges nicht besser und schärfer gezeichnet werden könnten. Vielleicht ist es gerade sein Interesse an Ideen, das seiner Popularität in England im Wege steht – hier gilt der »Ideenromancier« nicht viel, weil man glaubt, er bediene sich der Wirklichkeit zu eigenmächtig, anstatt ihr zu dienen.

In seinem 1988 erschienenen Roman *A Season in the West* wird ein junger, idealistischer tschechischer Dissident, der in den Westen flieht, in einer brillanten Satire zur Zielscheibe der Londoner Gesellschaft und des literarischen Establishment. Der Held, Josef Birek, erkennt seine Illusion von westlicher Freiheit. Read's giftige Beschreibung des von reichen, politisch »Linken«, Homosexuellen und Ästheten bevölkerten Kensington-Set erinnert an die ähnlich abstoßenden Charaktere in den Romanen von Evelyn Waugh, jedoch ohne das dessen Werk auszeichnende Element romantischer Phantasterei. Birek wird von einer reichen und gelangweilten Frau zum Schützling und Geliebten erkoren, dann aber wieder fallengelassen. Verraten und verlassen kehrt er in das geringere Übel seiner kommunistischen Gesellschaft zurück.

In seinem letzten Roman *On the Third Day* (1990) analysiert Read in Form eines theologischen Thrillers eine Idee: Angenommen Christus ist nicht vom Tode auferstanden – was würde das für den einzelnen Gläubigen, das Christentum insgesamt, ja die Weltpolitik bedeuten? – Ein führender israelischer Archäologe wird im Jahr 1968 von seinem Sohn, der für den israelischen Geheimdienst arbeitet, gebeten, ein altes Ölgefäß zu untersuchen, das vom Geheimdienst unter den Mauern des einstigen Tempelbergs Herodes' gefunden wurde. Die Israelis fanden das Gefäß in den alten Zisternen, als sie dort Abhöranlagen installieren wollen, um den Führern der palästinensischen Intifada auf der Spur zu bleiben. Das Gefäß nun enthält ein Skelett, durch dessen Fußgelenke ein großer rostiger Nagel getrieben ist, Lanzenstiche in den Rippen sowie am Schädel Spuren einer Dornenkrone. Pater Lambert, der führende britische Archäologe und ein heiligmäßiger und charismatischer Ordensmann, wird in strengstem Vertrauen zu Rate gezogen, wenig später aber im Fenster seiner Zelle erhangen aufgefunden. Sein ergebener Schüler Andrew vermutet, Lambert habe sich das Leben genommen, da sein ganzes Glaubensgebäude mit einem Mal zusammenbrach: Wenn es die Auferstehung nicht gab, ist Jesus auch nicht der Sohn Gottes.

Die schwere Sünde des Selbstmordes wird vertuscht. Andrew, dessen Glauben bereits durch sein Liebesverhältnis mit Anna Dagan, der Tochter des israelischen Archäologen, schwer belastet ist, entdeckt, daß das Notizbuch Pater Lamberts von dessen Schreibtisch verschwunden ist. Wurde der Mönch ermordet, vielleicht im Auftrag der Kirche, die verhindern wollte, daß die sensationelle Entdeckung bekannt wird? Die Spannung steigt, als mehr und mehr Priester, Kardinäle und Archäologen mit den unterschiedlichsten Motiven mit der Entdeckung konfrontiert werden: liberale Theologen begrüßen den Fund, da sie ohnehin nicht mehr buchstäblich an die Auferstehung glauben, Atheisten freuen sich, weil ihre These vom guten, aber nicht göttlichen Menschen Jesus und von der Religion als psychologischen Verstiegenheit bestätigt zu sein scheint. Read entwickelt diese Positionen in spannender Weise, entscheidet sich aber zuletzt für den Glauben – die Entdeckung wird als ausgeklügelter Plan des israelischen Geheimdienstes entlarvt. Das Gute und der Glaube siegen, wenn auch nicht ganz zur Zufriedenheit des Lesers. Wie dem auch sei, der kommerzielle Erfolg des Buches erweist das starke gegenwärtige Interesse für den Ideenroman und eine katholische Thematik.

»Mein Blick ist himmelwärts gerichtet, aber ich stehe mit beiden Beinen sehr fest auf Erden«, schrieb Read in dem 1982 von Robert Nowell herausgegebenen Essayband *Why I am still a Catholic.* Mit Waugh und Green steht er auf der Seite von Augustinus und Pascal in seiner Einsicht von moralischer Dualität und der göttlichen Quelle der Selbsterkenntnis. Er teilt die Ansicht des Apostels Paulus über die Rolle der Frauen in der Kirche: »Wenn Christus gewollt hätte, daß Frauen Priester werden, hätte er sie dazu bestellt«, erklärt er, und das ist für ihn Gottesgesetz und unabhängig von zeitbedingten Wandlungen. Er teilt die in der kirchlichen Tradition bekundete Abscheu vor dem Erotischen und hält die Erbsünde für sexuell, denn »warum hätten Adam und Eva sonst ihre Körper mit Feigenblätterm bedeckt? Die Kopulation ist zweifellos der den Tieren am ehesten ähnliche Akt. Selbst wenn der Mensch ißt oder seinen Darm entleert, kann er mit dem Geist woanders sein, aber beim Kopulieren sind Geist und Seele in seinen Lenden konzentriert. Der Orgasmus ist die vom Teufel verhökerte Ersatzekstase – eine Nachahmung des von den größten Heiligen und Asketen erreichten Zustands.«

Read bezweifelt nicht, daß die kirchliche Lehre zur Sexualmoral einschließlich des

Verbots empfängnisverhütender Mittel die rechte ist und daß, auch wenn er selbst gegen sie im eigenen Leben verstoßen habe, dies aus menschlicher Schwäche geschehen sei. Allerdings könne Kopulation nicht eine so schwere Sünde sein, weil sie dem Ehebund zwischen Mann und Frau, Vater und Mutter zugrundeliege. Offenbar hält es Read mit Luthers Rat: »Sündige stark, aber vertraue umso stärker in Christus.« Schließlich kann sich der Schöpfer nicht wundern, wenn seine Schöpfung aus der Welt das Beste machen will. Es ist das alte Dilemma des Künstlers, der mit Gott in der Darstellung einer in das ursprüngliche Element der Erbsünde verwickelten Welt wetteifert. Sein Metier erwartet von ihm die Kollision mit der Sünde, wenn er überzeugen will. Wie aber kann er so »im Gnadenstand« der Kirche bleiben? »Das kann er nicht«, sagte einst François Mauriac, der französische katholische Romancier in einem berühmten Streitgespräch mit Jacques Maritain, dem katholischen Philosophen. »Das kann er wohl«, antwortete Maritain, »es hängt ganz von der inneren Motivation seines Denkens und Handelns ab.« Aber Maritain war als Philosoph das Problem der Glaubwürdigkeit erspart geblieben, dem der Schriftsteller in der Darstellung seiner Welt und ihrer Charaktere nicht ausweichen kann.

Der Katholizismus des Piers Paul Read ist eindeutig von seinem Werdegang beeinflußt. Als dritter Sohn des Dichters und Kunstkritikers Sir Herbert Read und der deutschstämmigen Margaret Read wurde er am 7. März 1941 in Beaconsfield, Buckinghamshire, geboren. Die Mutter, eine Musikerin, bekleidete eine Lehrstelle an der Edinburger Universität und trat 1933 zum katholischen Glauben über, kurz bevor sie sich in Herbert Read verliebte, der am gleichen Ort Professor der Schönen Künste, verheiratet und Vater eines zehnjährigen Jungen war. Er war ein Romantiker, Anarchist, der sprichwörtliche »gute Heide«, ein Humanist, der nie hinnehmen wollte, wie sehr sein Humanismus aus christlichen Quellen hervorging. Das Paar floh nach London, heiratete standesamtlich nach der Readschen Scheidung und hatte vier Kinder.

Die Mutter hatte, wie der Sohn schreibt, »eine abgöttische Verehrung für die großen geistigen Gaben Herbert Reads, die sich aber nicht auf dessen Agnostizismus erstreckte. Ihr Glaube war stärker als seine Vernunft, und fast wie zur Versöhnung Gottes, gegen den sie durch ihre ehebrecherische Beziehung verstoßen hatte, erzog sie ihre Kinder in der Religion, die ihr die Sakramente verweigerte und sie dem Höllenfeuer überantwortete.« Read wurde von seiner Mutter streng katholisch erzogen, besuchte das führende Benediktinerinternat Ampleforth Abbey, dann die Universität Cambridge, wo er 1962 graduierte. Damals stand er – ein Kind seiner Zeit – dem Marxismus nahe, hat aber seitdem seine politischen Ansichten völlig geändert. Mit einem Ford-Stipendium ging er auf zwei Jahre nach Berlin, später arbeitete er für den Kindler-Verlag in München.

Seine kontinentaleuropäische Erfahrung bewahrte ihn offenbar entschieden vor englischer Insularität, brachte ihn in Kontakt mit Günther Grass, Peter Weiss und der Gruppe 47, mit deren experimenteller Einstellung er sympathisierte und aus der sein erster Roman *Game in Heaven with Tussy Marx* (1966) hervorging, der sich vom Realismus seiner späteren Werke abhebt. *The Junkers* (1968) war der beachtliche Versuch eines Engländers, sich in die deutsche historische Erfahrung hineinzuversetzen – in der Schilderung der pommerischen Adelsfamilie von Rummelsberg, die Nationalsozialisten und Kommunisten hervorbrachte. Im Roman erstehen sie in der Sicht eines englischen Diplomaten, der ihrer Nazivergangenheit nachspüren soll, am Ende aber für ihre Welt

Verständnis aufbringt und die eigenen Behörden um seine Recherchen betrügt. In *Polonaise* (1976) wird eine ähnliche Erfahrung in der Familie des Professor Kornowski, eines polnischen Emigranten in England, geschildert. Der Erfolg des *Felix Krull* Thomas Manns ist dem Roman *The Upstart* (Der Emporkömmling, 1973) anzumerken, einer betörend simplen Geschichte einer Vergeltung, die der Sohn eines anglikanisch-bürgerlichen Pfarrers an der Familie des benachbarten reichen Barons übt, indem er wie ein Werkzeug rächender Naturmacht die einstigen Spielgefährten zugrunde richtet. In diesem Fall aber scheint die Bereitschaft des Lesers, dem Autor zu folgen, überfordert.

»Was sollen wir eigentlich mit uns anfangen?«, fragt einer der Figuren in *A Married Man* (1979), und dies ist eine Grundsatzfrage im Gesamtwerk Read's, die sich seine geistig entwurzelten, in modernem Wohlstand lebenden Gestalten immer wieder stellen. *A Married Man* schildert die überaus traurige Biographie eines erfolgreichen Anwalts in der »midlife crisis«, der nach dem Lebenssinn sucht, Labour-Abgeordneter werden will (im englischen Winter der Streiks 1973-74), in eine Liebesaffäre verwickelt wird und dadurch ungewollt die Ermordung seiner Frau verursacht. *Monk Dawson* (1969) schildert das Leben eines naiven Priesters, der an einer katholischen Schule lehrt und seinen Glauben verliert.

Wie Graham Green hat Read sich lange der Bezeichnung »katholischer Romanschriftsteller« widersetzt. Man wähle ja auch einen guten Schuhmacher nicht nach seiner Religion, es sei denn, man lebe in einem katholischen Ghetto, meint er. Seit einigen Jahren aber scheint es ihm lächerlich zu sein, sich des Attributs zu erwehren. »Ich bin im Grunde sehr stolz darauf katholisch zu sein.« Sein Gefühl, sich als Verteidiger letzter Bastionen zu sehen, ist verständlich. Seine Frau, die nicht katholisch ist, hat keine Ader für sein religiöses Interesse; seine Kinder genossen in ihren katholischen Schulen einen ökumenisch-katechetischen Unterricht, den der Vater als »Religion des breitesten gemeinsamen Nenners« ablehnt. Die englischen katholischen Bischöfe scheinen ihm durch clevere Laien und progressive Jesuiten verängstigt und würden gerne den Eindruck erwecken, die gängige Präsentation des katholischen Glaubens zu billigen.

Ein Katholik, so Read, werde heutzutage kritisiert, wenn er seinen Glauben als persönliches Anliegen zwischen sich, seinem Gott und dem Priester als Sakramentenspender sähe, die Kirche nicht als »das Volk Gottes« und im Rahmen sozialer Anliegen und die Erlösung nicht mit »Havanna, Nicaragua und Wohnungsbeschaffung« gleichsetze. Ein Stylit wie der heilige Simon würde heute aufgefordert werden, von seiner Säule herabzusteigen und bei Mutter Teresa Arbeit zu suchen. Das heutige katholische Establishment in England dagegen sieht in Piers Paul Read, wenngleich er auch kein Lefèbvre-Anhänger ist, eher einen lästigen Störenfried, und die Reaktionen, die er weckt, ließen sich in dem bekannten französischen Ausspruch zusammenfassen: »Cet animal est très méchant. Quand on l'attaque, il se défend – Dieses Wesen ist überaus bösartig. Es verteidigt sich, wenn man es angreift.«

INTERNATIONALE
KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA BARBARA GERL-FALKOVITZ, PETER HENRICI SJ
WALTER KASPER, KARL LEHMANN
REINHARD LÖW, HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE, CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:
MICHAEL FIGURA, EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:
MAXIMILIAN GREINER

INHALT

Arij A. Roest-Crollius SJ: Aspekte des Islam. Einführende Betrachtungen . . . 483
Obiora F. Ike: Islam in Afrika. Eine Herausforderung für das Christentum. . . 492
Thomas Michel SJ: Zwischen Tradition und Reform. Der Islam in Asien 500
Carlo Maria Kardinal Martini: Wer sind »wir« – wer ist »der Islam«? 514
Faruk Şen: Türkischer Islam – eine Herausforderung für Europa?
Neue Tendenzen in der Türkei und ihre möglichen Auswirkungen
auf die europäischen Integrationsansätze 525

KRITIK UND BERICHT

Horst Bürkle: Der Dialog auf dem Prüfstand. Die römische Kongregation
setzte Akzente zur interreligiösen Begegnung 535
Michael Figura: Theologie aus der Fülle des Glaubens.
Zum Tod von Henri de Lubac 540
Heinz Hürten: Die Bundesrepublik Deutschland und ihre Katholiken 549
Hanna-Barbara Gerl: Zwischen den Zeiten. Ein Proträt von
Ida Friederike Görres (1901-1971) zu ihrem 90. Geburtstag 560
Hans Maier: Ist Friedenspolitik Gewaltverzicht? 567
Otto B. Roegele: Fakten, Propaganda, Fragen.
Kirche und Krieg in Jugoslawien 569

GLOSSEN

Norbert Dörner: Was wollte Hermann wirklich? 575
Berichtigung 576

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Arij A. Roest-Crollius SJ studierte in Nimwegen, Beirut, Kairo, Rom, Bombay und Jerusalem und ist heute Ordinarius für westasiatischen Religionen mit demSchwerpunkt Judentum und Islam an der *Päpstlichen Universität Gregoriana* in Rom. Als regelmäßiger Gastdozent wirkt er auch an der *Sophia University* in Tokio. Den Beitrag auf Seite 483 übersetzte Erika Grün aus dem Englischen.

Obiora F. Ike, 1956 in Gusau/Nigeria geboren, studierte Philosophie, Theologie, Politologie, Wirtschaft und Rechtsphilosophie In Enugu/Nigeria, Innsbruck und Bonn; Promotion 1991. Er ist in seiner Heimat u.a. Direktor des *Catholic Institute for Development, Justice and Peace* (CIDJAP) und leitet als Spiritual das *Holy Rosary College* in Uwani, Diözese Enugu. Der Aufsatz auf Seite 492 wurde on deutscher Sprache verfaßt.

Thomas Michel SJ, Priester 1967, studierte Philosophie und Theologie in St. Louis und Arabistik sowie Islamistik u.a. in Shemlan/Libanon, Chicago und Kairo; mehrere Jahre lehrte er an der Päpstlichen Theologischen Fakultät von Yogyakarta/Indonesien. Heute ist er Leiter der Abteilung für den Islam des *Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog*. Bettina Halbe übertrug der Aufsatz auf Seite 500 aus dem Englischen.

Carlo Maria Kardinal Martini, 1927 in Turin geboren, Priester 1952, wurde 1980 zum Bischof geweiht. Den auf Seite 514 abgedruckten, leicht gekürzten Votrag hielt der Erzbischof von Mailand am 6. Dezember vergangenen Jahres in Mailand; die Übertragung aus dem Italienischen besorgte Jochen Reichel.

Faruk Şen, in Ankara 1948 geboren, lebt seit 1971 in Deutschland und studierte Wirtschafts- und Sozialwissenschaften in Münster; seit 1985 leitet er das *Zentrum für Türkeistudien* in Bonn bzw. Essen; seit 1990 ist er Professor an der Gesamthochschule/Universität Essen.

Horst Bürkle, 1925 in Niederweisel/Hessen geboren, studierte Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York; Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehrtätigkeiten an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum Katholischen Glauben.

Heinz Hürten, 1928 in Düsseldorf geboren, ist Ordinarius für Neuere und Neueste Geschichte an der Katholischen Universität Eichstätt. Bei dem Aufsatz auf Seite 549 handelt es sich um die leicht veränderte Fassung eines Vortrags, den der Autor am 14. November 1989 anläßlich des 100-jhrigen Bestehens der Universität Fribourg/Schweiz hielt.

Norbert Dörner, in Gronau/Westfalen 1972 geboren, machte 1991 an einem Bischöflichen Gymnasium das Abitur; derzeit leistet er seinen Zivildienst.

Aspekte des Islam

Einführende Betrachtungen

Von Arij A. Roest-Crollius SJ

Wie schon der Titel dieses kurzen Aufsatzes zeigt, geht es hier um die Art und Weise, wie sich der Islam einem unvoreingenommenen Beobachter darstellt. »Aspekte« sind ja bekanntlich die Manifestations- oder Erscheinungsformen, unter welchen sich eine gegebene Realität dem Betrachter präsentiert. Nun weist der Islam aber so viele unterschiedliche Aspekte auf, daß in diesen kurzen »einführenden Betrachtungen« eine Auswahl getroffen werden mußte. Dabei wurden besonders jene Aspekte des Islam berücksichtigt, die mit seiner Beziehung zum Christentum und mit seiner Selbstdarstellung in der heutigen Welt zusammenhängen.

Der Islam als monotheistische, schriftlich überlieferte Religion

Der Glaube an den alleinigen Gott spielt eine zentrale Rolle in der islamischen Religion. Die erste grundlegende Pflicht oder »Stütze« des Islam ist das *shahâda* oder Glaubensbekenntnis. Es lautet wie folgt: »Ich bekenne: [Es gibt] keine Gottheit außer Gott, und Mohammed ist der Bote Gottes.« Diese Formulierung macht deutlich, daß der Gott des Islam der Eine ist, der (so glauben die Muslime) zu den Seinen durch Mohammed gesprochen hat. Aus den islamischen Quellen geht hervor, daß der Prophet seine Botschaft zwischen den Jahren 610 und 632 verkündete, und zwar zunächst (bis 622[1]) in Mekka und danach in Medina. Diese Verkündigung ist in der heiligen Schrift des Islam, dem Koran, festgehalten.[2] Der Koran besteht aus 144 Abschnitten oder Suren (*Sûra*, Pl. *Sûrât*), die in der heute gebräuchlichen Ausgabe[3] nach dem Prinzip der

---

1 Gemeint ist das Jahr des Auszugs (arab. *hijra*) der gerade entstehenden islamischen Gemeinschaft in die Oase von Yahtrib, später *medînat adnabîh*, »die Stadt des Propheten« genannt, also das heutige Medina. Dieser Auszug steht am Beginn der islamischen Zeitrechnung.

2 Arabisch *Qu'rân*; das Wort ist mit dem aramäischen *qeryânâ* verwandt, das eigentlich »Verkündigung« oder »Lesung aus der Heiligen Schrift« bedeutet.

3 Heute wird in der ganzen islamischen Welt jener Korantext benutzt, der 1923 durch die Nationalbibliothek von Kairo herausgegeben und 1952 mit einigen unwesentlichen Änderungen der Akzente neu aufgelegt wurde. Die Redigierung des Korantextes blickt auf eine lange und komplizierte Geschichte zurück. Als Mohammed starb, gab es keine vollständige Niederschrift seiner Verkündigung. Eine erste Ausgabe wurde im Auftrag des Kalifen Abû Bakr (632-634) hergestellt, aber da auch andere, abweichende Niederschriften im Umlauf blieben, befahl sein

(abnehmenden) Länge angeordnet sind.[4] Aus dieser Anordnung ist die chronologische Reihenfolge der Suren nicht länger zu erkennen. Die Chronologie der Verkündigung ist aber aus mehreren Gründen von Bedeutung. Ein wichtiger Grund ist die Einstellung gegenüber den anderen schriftlich überlieferten monotheistischen Religionen, die uns zunächst interessiert. Ein weiterer Grund sind die sehr ausführlichen, genauen und verbindlichen juristischen Bestimmungen, mit welchen wir uns weiter unten beschäftigen werden. Die Exegeten des Korans haben sich große Mühe gegeben, die chronologische Reihenfolge der Suren wiederherzustellen. Aufgrund ihrer Untersuchungen können die Suren heute in zwei Kategorien eingeteilt werden: jene, die in Mekka verkündet wurden, und die Gruppe der medinischen Suren. Heute sind sich die Wissenschaftler über die chronologische Reihenfolge der Texte aus diesen beiden Gruppen weitgehend einig.

Am Anfang des in Mekka verkündeten Korantextes fällt auf, daß die Übereinstimmung mit älteren Niederschriften immer wieder als Beweis für die Wahrheit der von dem Propheten des Islam gepredigten Botschaft erwähnt wird (vgl. 26:196; 87:18-19). Die Menschen, welche die Verkündigung hören, werden aufgefordert, sich im Falle von Unklarheiten an jene zu wenden, die die Schrift empfangen haben (vgl. 16:43, 21:7). »Jene, denen die Schrift gegeben wurde«, bedeutet normalerweise die Juden und die Christen; aber auch einzelne Personen werden als Empfänger der Botschaft erwähnt: Abraham, Moses, Johannes, Jesus. Die Heiden (*ummiyûn*) dagegen besitzen keine heilige Schrift (vgl. 2:78; 3:20; 22:8; vgl. 28:49; 31:20; 35:40; 46:4).

Die »Völker der Bibel« weigern sich jedoch, die Sendung Mohammeds anzuerkennen. Dies wird im letzten Teil der Verkündigung von Mekka wie auch in den medinischen Suren behauptet (vgl. 3:73; 4:153; 9:29).[5] In diesen Suren wird die Verkündigung Mohammeds ebenfalls als eine heilige Schrift dargestellt (vgl. 2:129,151; 3:161; 62:6). Da die Völker der Bibel ihre eigenen heiligen Schriften offensichtlich geändert haben[6], wird der Koran sozusagen als

---

Nachfolger Uthmân eine neue Redigierung, die den *Duktus* des Textes (also einen nichtvokalisierten Text) und auch die Reihenfolge der Suren festlegte. Etwa um das Jahr 700 wurde ein vokalisierter Text hergestellt, aber auch weiterhin wurden verschiedene andere »Lesarten« offiziell anerkannt. Die Ausgabe von 1923 traf eine Auswahl aus diesen Lesarten und ist auf dem Weg, der einzige, offiziell anerkannte Text zu werden. Zu bemerken ist, daß es zwischen diesem Text und der von Uthmân befohlenen Ausgabe nur ganz unwesentliche Unterschiede gibt; vgl. R. Blachère, Introduction au Coran. Paris 1950, mit einer sehr ausführlichen Bibliographie, zu welcher allerdings unbedingt auch J. Wansbrough, Quranic Studies. Oxford 1977, hinzugezogen werden sollte.

4 Mit Ausnahme der ersten Suren sowie der achten und neunten Sure.

5 Dem Koran zufolge steht diese Weigerung der Juden und Christen im Widerspruch zu ihrer eigenen Heiligen Schrift, da die Sendung Mohammeds in dieser angekündigt wird; vgl. 2:129; 7:157; 61:6.

6 Der Koran gebraucht das Verb *harrafa*, das auf den Begriff der Fälschung oder Korrumpierung deutet.

Kriterium für die Beurteilung der anderen Schriften dargestellt: wenn diese Völker ihre eigenen Schriften verstehen wollen, müssen sie an den Koran glauben (vgl. 4:47; 5:15).

Die Botschaft des Korans wird also als die wahre, von Gott gewollte, monotheistische Religion dargestellt: »Er hat das als euren Glauben ausersehen, was er Noah befohlen hat, und was Wir euch offenbart haben, und was Wir auch Abraham, Moses und Jesus befohlen haben: ›Übet eure Religion aus und seid einig im Glauben‹« (42:13). Über die Völker der Bibel sagt der Koran: »Sie sind voller Zweifel an der Heiligen Schrift« (42:14). Daher der Auftrag an den Propheten des Islam: »So rufe denn Gott und gehe den geraden Weg, wie dir befohlen wurde. Lasse dich nicht von ihren Launen verleiten. Und sage: ›Ich glaube alles, was Gott uns an Schriften herabgesandt hat; mir wurde aufgetragen, unvoreingenommen zu euch zu kommen. Gott ist unser Herr und der eure. Wir haben unsere Schriften, ihr habt die euren. Es gibt keinen Streit zwischen euch und uns. Gott wird uns Einigkeit schenken. Er befiehlt den Dingen ihren Lauf!‹« (42:15). Die »ökumenische« Natur der islamischen Religion, die in diesem und ähnlichen Texten zum Ausdruck kommt, muß unter dem Blickwinkel der ursprünglichen religiösen Einheit aller Menschen verstanden werden (vgl. 2:213). Die Religion, mit welcher Gott die Menschen erschaffen hat (vgl. 30:30)[7], ist der Monotheismus, wie Mohammed ihn verkündete: »Die Religion, die Gott billigt, ist der Islam« (3:19). Diese Religion ist allen anderen Religionen überlegen: »Er [Gott] sandte seinen Boten mit der Erleuchtung und der wahren Religion, auf daß er über alle [anderen] Religionen triumphiere« (61:9). Das Fehlen des Begriffes der »natürlichen Frömmigkeit«, die mit keiner der historischen Religionen gleichzusetzen ist, scheint dem theologischen Dialog zwischen Muslimen und den Vertretern anderer Religionen die gemeinsame Grundlage zu entziehen.[8]

Der Islam als koran-orientierte Gemeinschaft

Für Muslime ist der Koran der Ursprung des Gesetzes, nach welchem die islamische Gemeinschaft ihr Leben organisieren muß. Vor allem die medinischen Suren enthalten zahlreiche juristische Bestimmungen, da sich die Muslime ja

---

7 Die exegetische und theologische Tradition des Islam entwickelt die Idee der »natürlichen Religion« (*dîn al-fitra*), die sich auch auf Texte über den Glauben Abrahams stützt, »der weder Jude noch Christ, sondern ein aufrechter Mensch (*hanîf*) war, ein Muslim, und nicht ein Mensch, der an viele Götter glaubt« (3:67; vgl. 2:135; 4:102 usw.).

8 Eine solche gemeinsame Grundlage findet sich gelegentlich in gemeinsamen moralischen Verantwortlichkeiten, wie z.B. die gemeinsamen Bemühungen um Frieden und Gerechtigkeit. Selbst dann muß man sich aber über die Gefahr der Mehrdeutigkeit klar sein: viele einander ähnliche Wörter haben unterschiedliche Bedeutungen.

in Medina in einer unabhängigen Gemeinschaft konstituierten.[9] Zusammen mit weiteren Ausführungen der islamischen Rechtsgelehrten, die auch die mündlich überlieferten Offenbarungen des Propheten berücksichtigen, wird in den ersten Jahrhunderten ein umfangreiches *corpus iuris* aufgestellt, das die islamische *umma* auf ihrem Weg durch die Geschichte beherrschen wird.[10] Damit ist der Islam nicht nur eine Religion, sondern auch eine gesellschaftliche Organisation mit so zahlreichen politischen Elementen, daß für viele Muslime die Idealform des Islam überhaupt jene ist, die ihn gleichzeitig als Religion und als Staat ausweist. Offenbar war dies in Mekka der Fall, als die islamische *umma* die Aufgabe übernahm, auf der Arabischen Halbinsel die politische Einheit herzustellen.

Auch die Beziehungen zu anderen religiösen Gruppen und Gemeinschaften werden auf sozial-politischer Grundlage geregelt, und der dem Propheten des Islam verheißene Sieg gilt nicht nur als eine Bestätigung der religiösen Wahrheit, sondern auch der militärischen und politischen Suprematie. Es gibt zahlreiche Texte, in welchen berichtet wird, daß Gott den Muslimen in ihren Schlachten beisteht (4:108; 8:19; 9:36; 9:40; 47:35 usw.). Er läßt ihre Feinde durch die Hand der Gläubigen töten (6:14,52), aber »Ihr [Muslime] habt sie nicht getötet, sondern Gott hat sie getötet« (8:17). Gott war es auch, der die Juden vertrieb, weil sie nicht an den Koran glauben wollten (59:2), und der ihren Besitz unter den Muslimen verteilte (59:7). Diese Texte unterscheiden sich von früheren, eher ironischen Formulierungen. Wo immer es um juristische Bestimmungen geht, ist Klarheit wesentlich, und die Exegeten des Korans arbeiteten nach dem Prinzip der »Abschaffung« der früheren Verse zugunsten der Verse, die zu einem späteren Zeitpunkt verkündet wurden.[11] Für die Anwendung dieses Prinzips ist die Kenntnis der chronologischen Reihenfolge der Suren unabdingbar. Seine Anwendung führte zu einer verschärften Einstellung gegenüber den Nicht-Muslimen; diese schärfere Haltung geht insbesondere aus jenen Versen hervor, die den Muslimen befehlen, die Heiden zu töten, die sich nicht zum Islam bekehren (9:5), und die Völker der Bibel, also die Juden und die Christen, zu bekämpfen, bis sie sich unterwerfen und den Tribut zah-

9 Das arabische Wort, das für den Begriff »Gemeinschaft« verwendet wird, ist *umma*; es bedeutet gleichzeitig auch »Volk« und »Nation«. Das davon abgeleitete Adjektiv wird im Koran mit der Bedeutung »heidnisch« und »des Lesens unkundig« gebraucht.

10 Tatsächlich werden in der Auslegung der religiösen Gesetzgebung des Islam (*sharî'a*) vier verschiedene Schulen offiziell anerkannt, seit etwa um das Jahr 850 festgelegt wurde, daß zu den schon vorhandenen rechtlichen Bestimmungen keine weiteren mehr hinzugefügt werden durften. Reformer des Islam haben diesen Beschluß angefochten, aber sie hatten nicht viel Erfolg. Die vier offiziellen »Schulen« oder »Riten« des Sunnitischen Islam sind die Mâlikiten, die Hannafiten, die Shâfi'iten und die Hanbaliten.

11 Dieses Auslegungsprinzip des *al-nâsikh wa-l-mansûkh* stützt sich auf den Koranvers: »Wir [Gott] setzen keinen Vers außer Kraft, noch lassen Wir zu, daß ihr ihn vergeßt, ohne euch einen besseren oder gleichen zu bringen« (2:108). Der klassische Kommentar zu diesem Prinzip stammt von Abûl-Qâsim.

len (9:29). So sagt der Koran den Muslimen: »Ihr seid die beste Gemeinschaft (*umma*), die für die Menschen geschaffen wurde: ihr befehlt, was recht ist, und verbietet, was verwerflich ist, und ihr glaubt an Gott. Wenn auch die Völker der Bibel an Ihn glaubten, wäre es besser um sie bestellt. Einige unter ihnen sind gläubig, doch die meisten sind Sünder« (3:110).

Die frühe Geschichte des Islam kennt eine Reihe von Kontroversen geistlicher und rechtlicher, aber auch doktrinärer Natur. Den wichtigsten Streitpunkt bildete das Problem der Führung der *umma*. Die Anhänger Alis, des Vetters und Schwiegersohnes Mohammeds, weigerten sich, der Wahl eines Nachfolgers (Kalifen) des Propheten des Islam in den Gestalten des Abû Bakr und der ihm folgenden Kalifen Umar und Uthmân zuzustimmen. Nach der Ermordung des letzteren wurde Ali zum Kalifen gewählt. Die Anhänger seines Vorgängers Uthmân, der angeblich von einem Parteigänger Alis ermordet worden war, leisteten ihm heftigen Widerstand. Eine Schlacht, die die Entscheidung herbeiführen sollte, endete mit einem Waffenstillstand und einem Schiedsspruch (Siffîn, 658), dessen Inhalt umstritten ist. Daraufhin verlor Ali die meisten seiner Anhänger, die sich aber später um seine Söhne, Hassan und, besonders, Hussein, scharten. Diese Anhänger Alis (arabisch: *shî'a*) bildeten den Beginn des Shi'ismus, der heute aus einer Vielzahl von Zweigen und Sekten besteht, deren wichtigste der sogenannte »Zwölfer-Shi'ismus« ist.[12] Er ist seit dem 16. Jahrhundert die offizielle Religion des Iran. Eine andere Gruppe, die aus diesen Konflikten hervorging, sind die Khârijiten, die den Schiedsspruch von Siffîn nicht anerkannten.[13] Kleine Gruppen von Khârijiten haben in einigen nordafrikanischen Ländern, in Oman und Sansibar, überlebt. Die übrigen Muslime sammelten sich um das Umayyed-Kalifat von Damaskus. Aus ihnen entstand der spätere »Sunnismus«, dem heute 85-90 % aller Muslime angehören.

Die islamische Gemeinschaft in einer multikulturellen Welt

Nach dem Tod des Propheten gingen seine Anhänger daran, die Welt zu erobern. Binnen eines Jahrhunderts standen die muslimischen Heere in Frankreich (Poitiers, 732) und am Indus. Es wäre aber eine grobe Vereinfachung zu behaupten, der Islam habe sich nur durch das Schwert ausgebreitet. Auch sozialen und wirtschaftlichen Faktoren kam eine wichtige Rolle zu, und von ganz besonderer Bedeutung war der Einfluß der Sûfî-Missionare. Das rie-

12 Er trägt diesen Namen, weil seine Anhänger zwölf Imams oder Führer der Gemeinschaft anerkennen. Der letzte Imam heißt »der verborgene« oder »der erwartete Imam«. Er lebt im Zustand der Okkultation und soll vor dem Ende der Welt erscheinen.

13 Im Jahre 661 wurde Ali von einem Khârijiten ermordet.

sige islamische Reich verlor bald seine politische Einheit, und die *umma* fand sich ganz unterschiedlichen Kulturen gegenübergestellt. Je nach Kulturkreis stellt sich die eine *umma* unter den verschiedensten kulturellen Aspekten dar. Da gibt es zunächst den arabischen Islam, der etwa 90 % der arabischsprechenden Völker umfaßt (die übrigen etwa 10 % sind vorwiegend Christen) und der fast ein Fünftel der islamischen Gemeinschaft ausmacht. Eine zweite Gruppe bilden die iranisch-indischen Muslime; sie ist größer als die erste und wird besonders durch den Shi'ismus in seinen unterschiedlichen Formen geprägt. Der in der Türkei und in Mittelasien angesiedelte türkische Islam ist ebenfalls mehr durch den iranischen als durch den arabischen Islam bestimmt und weist verschiedene Merkmale auf, die dem Kulturkreis der türkischen Völkerfamilie entsprechen. Die Muslime in Ostasien (Malaysia, Indonesien und auf den Philippinen) schließlich haben sich in den für diese Gebiete spezifischen Kulturkreisen entwickelt. Die beiden letzteren Gruppen bilden zahlenmäßig ebenfalls jeweils ein Fünftel der islamischen *umma*. Der afrikanische Islam (unter Ausnahme der arabisch-sprechenden Völker) umfaßt etwa 15 % der islamischen Welt und ist in verschiedene Akkulturationsprozesse verwikkelt. Die islamische Kultur steht hier in Interaktion mit den örtlichen Traditionen. Ein neuer Zug ist die wachsende Zahl von Muslimen in Westeuropa und den beiden Amerikas. Hier sehen sich die Muslime mehr als anderswo mit der modernen Welt konfrontiert – eine Begegnung, die eine neue Herausforderung für die islamische Religion bedeutet.

Der Islam und die moderne Kultur

Die moderne Welt und ihre neuen Denk- und Lebensweisen stellen für alle althergebrachten Religionen eine echte Herausforderung dar, und der Islam bildet da keine Ausnahme. Überall in der Welt müssen Muslime hierzu Stellung nehmen. Diese unterschiedlichen Einstellungen können hier jedoch nur angedeutet werden. Wir werden versuchen, die vier bedeutendsten muslimischen Reaktionen auf die Moderne zu beschreiben.[14]

Der Islam als Modell

Viele Muslime sind der Meinung, daß der Islam eine Lebensweise und eine gesellschaftliche Struktur darstellt, die in der *sharî'a* ausführlich beschrieben ist und schon unter den ersten Kalifen verwirklicht wurde. Jede neue Genera-

14 Vgl. U. Schoen, Die Gesellschaft im Islam, in: M. Fitzgerald (Hrsg.), Mensch, Welt, Staat im Islam. Graz u.a. 1977, S. 103-149; B. Tibi, Die Krise des modernen Islams. München 1981.

tion von Muslimen hat die Pflicht, die Gesellschaft nach diesem Vorbild neu zu organisieren. Natürlich sollte man sich hüten, so allgemeine Begriffe wie »fundamentalistisch«[15] und »reaktionär« zu verwenden. Es läßt sich jedoch feststellen, daß das Gesetz des Korans, im Sinne eines positiven Gesetzes, häufig als Reaktion auf etwas angewandt wird, was als Abkehrung von dem Vorbild einer authentischen islamischen Gesellschaft empfunden wird. Diese Auffassung befürwortet auch einen islamischen Staat. »Der Islam ist überzeugt, daß er seinen Glauben ohne politische Macht nicht ausüben kann (...) Ohne den islamischen Staat ist der Glaube des Muslims unvollkommen.«[16]

Zwar sind es heute vorwiegend die sogenannten »Islamisten«, die diese Überzeugung verbreiten, doch auf eine nicht-reflektierte Weise wird sie auch weitgehend von großen Teilen des »einfachen Volkes« in der islamischen Gesellschaft geteilt.

Der Islam als Projekt

Entsprechend dieser Einstellung sollte man sich nicht bemühen, den Islam in seiner ursprünglichen Form wiederherzustellen, sondern vielmehr in der heutigen Welt diejenigen Normen und Werte zu verwirklichen suchen, die für jede neue Menschengeneration Relevanz besitzen. Die Realität der heutigen Welt wird sehr ernst genommen, und zwar als ein Komplex von Herausforderungen und vor allem Möglichkeiten, dem religiösen Ideal auf eine vielfältigere, erfülltere Weise entgegenzuleben. Solche Zeiten der blühenden kulturellen Entwicklung und Synthese des Islam in seiner Berührung mit anderen Kulturen hat es in der Geschichte des Islam schon früher gegeben.[17] Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts versuchte die *islâh*-Bewegung (mit welcher solche Namen wie Jamâlladîn al-Afghânî und Muhammad Abdull aufs engste verknüpft sind), diese Einstellung zu erneuern. Heute jedoch gibt es offenbar nur wenige Befürworter eines Islam, der zwar den traditionellen Werten treu ergeben ist, sich aber gleichzeitig mutig und schöpferisch der modernen Kultur und Gesellschaft stellt. Für die heranwachsenden Generationen von Muslimen scheint sich eine tiefe kulturelle Krise anzubahnen, und die islamische Gesellschaft ist offensichtlich nicht darauf vorbereitet, einer solchen Krise zu begegnen. Ein

---

15 Ein Ausdruck, der zuerst im Zusammenhang mit christlich-religiösen Bewegungen in Nord-Afrika verwendet wurde.

16 Hasan al-Kawâtli in der libanesischen Tageszeitung *al-Safir* vom 18. August 1975. Ins Englische übersetzt in Ders., Religion, State and Ideology, in: *Cemam Reports* 3 (1975), S. 175ff.

17 Z.B. zur Zeit der Kalifate von Bagdad und Cordoba, als Wissenschaft, Kunst und Technik im Dienst der islamischen Gesellschaft standen – einer Gesellschaft, die aus ihrer schöpferischen Vielfalt heraus auch andere Kulturen beeinflussen konnte. Man denke an den Impakt der islamischen Kultur im mittelalterlichen Europa.

bekannter muslimischer Autor bringt es auf den Punkt: »Aber einmal abgesehen von der Technik vertreten die modernen Geisteswissenschaften im Westen in hohem Maße moralische und kulturelle Werte, die aus der westlichen Tradition hervorgegangen sind; manche dieser Werte gehören sogar eindeutig zum Christentum. [...] Für die muslimische Gesellschaft wirft dies Fragen von fundamentaler Bedeutung auf, da sie entscheiden muß, ob sie die Denkweise des Westens assimilieren, modifizieren oder zurückweisen soll. Zur Zeit ist die muslimische Welt jedoch für diese Aufgabe intellektuell noch nicht gerüstet«.[18]

Der Parallelismus von Glauben und Religion

Angesichts der außergewöhnlich großen Komplexität der unterschiedlichen sozialen, wirtschaftlichen, technischen und kulturellen Systeme der modernen Welt scheint dem Islam keine andere Wahl zu bleiben, als sich der Eigendynamik dieser Systeme anzuschließen. Religiös inspirierte ethische Werte scheinen auf diese Systeme wenig Einfluß zu haben, besonders wenn es keine oder nur wenige institutionalisierte Wege für die Formulierung dieser Werte gibt, was auf viele muslimische Kulturkreise zutrifft. Offenkundig werden religiöse Beweggründe zugunsten von politischen Absichten ausgenützt, z.B. wenn ein *dschihâd*, also ein »Heiliger Krieg«, auch in solchen Fällen erklärt wird, wo die Natur des Konflikts eher politisch ist. Zudem gibt es seitens der politischen Machthaber auch »symbolische« Gesten gegenüber der *sharî'a*, wie z.B. das Verbot, auf Gärung beruhende Getränke zu verkaufen, oder den Beschluß, den Freitag als offiziellen Ruhetag zu feiern. Eine solche Einstellung trägt jedoch wenig zu einer erfolgreichen, fruchtbaren Begegnung zwischen Islam und Moderne bei.

Der radikale Islam

Die radikalste Lösung der Probleme, die sich aus der Begegnung mit der modernen Welt für den Islam ergeben, besteht darin, die Legitimität dieser Welt zu leugnen und bloß die ewige Wirklichkeit der zukünftigen Welt anzuerkennen. Genau diese Linie verfolgen eine Reihe unterschiedlicher pietistischer Bewegungen im Rahmen des Islam. Darüber hinaus gibt es – auf einer eher politischen Ebene – auch das Phänomen der »Märtyrer« unterschiedlichster Prägung, die in Wirklichkeit oft für Ideale kämpfen, die innerhalb der einen *umma* unvereinbar sind. Nichts ist so gewaltig wie eine Revolution im Namen einer

18 Fazlul Rahman, Revival and Reform in Islam, in: *The Cambridge History of Islam*, II. Cambridge 1970, S. 656.

unsichtbaren Welt. Aber dank ihrer sektiererischen Natur kann eine solche Revolution ihre Macht nur allzu leicht gegen eben jene Ideale richten, mit welchen sie sich selbst rechtfertigt. In dem Maße, in dem diese »Radikalen« eine politische Theologie besitzen, nehmen sie in der Regel die erste der hier beschriebenen Haltungen ein, das heißt, sie versuchen, die islamische Gesellschaft gemäß ihrer unwandelbaren Bestimmung wiederherzustellen. Hier werden, scheint es, auch die Fragen, die sich aus der Begegnung zwischen Islam und der Moderne ergeben, dergestalt »gelöst«, daß ihre legitime Existenz einfach geleugnet wird.

Es liegt auf der Hand, daß die *umma* eine sehr viel komplexere Wirklichkeit besitzt, als sie hier anhand dieser vier Einstellungen geschildert werden kann. Und doch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die islamische Gemeinschaft vor einer der größten Krisen ihrer Geschichte steht. Die wahre Tragweite dieser Krise läßt sich wohl an den unterschiedlichen Formen des gewalttätigen Extremismus erkennen. Es ist jedoch höchst unwahrscheinlich, daß der Modernisierungsprozeß heute noch umkehrbar ist. Die menschliche Gesellschaft wird sich auch weiterhin in Richtung einer weltweiten Interdependenz und Solidarität entwickeln, und diese Entwicklung wird durch die sich selbst antreibenden Prozesse des technologischen Wachstums und seine Schockwirkung auf die sozialen und ökologischen Systeme nicht nur gefördert, sondern sogar erforderlich werden. Die Entwicklung in Richtung einer »globalen menschlichen Gesellschaft« regt den schon vorhandenen Pluralismus menschlichen Denkens, ethischer Entscheidungen, kultureller Kreativität und religiöser Anschauungen zweifellos weiter an, und eine religiöse Kultur, die die Legitimität einer solchen pluralistischen Gesellschaft leugnen wollte, würde sich selbst zu steriler Isolation verdammen.

Islam in Afrika

Eine Herausforderung für das Christentum

Von Obiora F. Ike

Einleitung

Es ist praktisch unmöglich, das Thema »Islam in Afrika« und die Probleme, denen die dortigen christlichen Kirchen in jüngster Zeit ausgesetzt sind, auf diesen wenigen Seiten erschöpfend zu diskutieren.

Erstens ist Afrika ein riesiger Kontinent mit 53 unabhängigen Staaten, seine Fläche ist größer als die der Vereinigten Staaten, ganz Westeuropas, des indischen Subkontinents und des japanischen Inselreiches zusammengenommen.

Zweitens sind historisch, politisch und kulturell gesehen einige Teile Afrikas schon seit über 1300 Jahren von einem islamischen Einfluß geprägt, während der Islam in anderen Regionen Afrikas erst ein Jahrhundert alt ist. Alle verallgemeinernden Aussagen über den Islam in Afrika sind deshalb fehl am Platze.

In Nordafrika (Ägypten, Tunesien, Libyen, Marokko) zum Beispiel mußte ein einst blühendes Christentum im 7. Jahrhundert dem aggressiven islamisch-arabischen Vormarsch weichen. Heute sind über 90 % der gesamten Region islamisiert. Anders ist die Situation im südlichen Afrika (Angola, Mozambique, Zimbabwe, Südafrika usw.) Dort stellen die Christen mit über 70 % einen hohen Anteil der Bevölkerung und verdrängen allmählich die traditionellen Religionen. Im Gegensatz zu Nordafrika ist der Einfluß des Islam dort entweder minimal, kontrolliert oder praktisch nicht existent.

Völlig anders ist wiederum die Lage in Ostafrika (Tansania, Uganda, Kenia, Äthiopien, Malawi usw). Hier lebt eine beträchtliche Zahl sowohl von Muslimen als auch von Christen und Anhängern einheimischer Religionen. Trotzdem waren islamisch-christliche Spannungen bisher kein polarisierender Faktor in der historisch-politischen Entwicklung dieser Länder. Dies wird deutlich am Beispiel Julius Nyereres. Der ehemalige Staatspräsident von Tansania – ein strenggläubiger, praktizierender Katholik – trat von seinem Amt zurück und übergab freiwillig die Macht an seinen Nachfolger, Präsident Mwinyi, einen Muslim. Die Staatsgeschäfte des Landes laufen weiter wie gewohnt ohne jeden religiösen Fanatismus.

Dem ist nicht so in Nigeria, Sudan, Burundi, Tschad und einigen anderen Ländern West- und Zentralafrikas. Das Klima in den genannten Ländern wird bestimmt durch zunehmende islamische Aggression, Expansionsdrang und politisierte Religion. Im Sudan tobt seit Jahren ein Religionskrieg, in Burundi herrscht brutale Gewalt gegen Christen und bringt heldenhafte christliche Mär-

tyrer hervor, in Nigeria brodelt es – somit rücken diese Länder in den Brennpunkt unseres Artikels.

Drittens hat der Islam so viele Gesichter, daß wir unterscheiden müssen zwischen der reinen Religion und ihren aggressiv-fanatischen Formen, die heute gepredigt und praktiziert werden. Wer spricht für den Moslem von heute? Es ist schwer zu sagen, denn trotz ihrer Suche nach Einheit und Identität ist die islamische Welt ähnlich zersplittert wie die vielen Konfessionen der Christenheit.

Auf der einen Seite stehen ernstzunehmende Gelehrte, die einen Dialog mit dem Christentum suchen. Sie glauben, daß man Allah dienen soll, indem man seine Gesetze befolgt und seine Mitmenschen respektiert. Sie sind davon überzeugt, daß die *Jihad* nicht ein »Krieg« im üblichen Sinne ist, sondern ein »persönlicher Kampf« für ein besseres Leben und für die Botschaft Allahs.

Wie dem auch sei, auf der anderen Seite stehen militante Muslim-Fundamentalisten, ja Fanatiker. Ayatollah Khomenis Anhänger und Nachfolger sind hierfür das wichtigste Beispiel. Sie wollen eine islamische Weltherrschaft; dafür führen sie Kriege, stiften Angst und Verwirrung durch terroristische Aktionen, töten Tausende von unschuldigen Menschen – alles aus religiösem Erweckungseifer.

Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist die Rolle von Colonel Gaddafi in Libyen. Bei einem Besuch in Rwanda im Jahre 1986 äußerte er seine bekannte Antipathie gegenüber dem Christentum, das er als »falsch, heidnisch und nicht gläubig« bezeichnete. »Afrika muß islamisch sein. Christen gehören nicht nach Afrika. Sie sind Agenten der Kolonialisten. Wir müssen den heiligen Krieg ausrufen, damit Afrika völlig in islamische Hand fällt.«[1] Mit dieser Einstellung unterstützt er islamische Soldaten in vielen Ländern Afrikas und finanziert religiöse, politische und soziale Auseinandersetzungen, deren Ziel seine islamische Vorherrschaft sein soll.

Ein anderes Beispiel ist die muslimische Bruderschaft in Ägypten, die den tragischen Tod von Präsident Sadat und den Untergang seiner Friedenspolitik verursacht hat. Sie versucht, eine strenge Befolgung der *Sharia* in verschiedenen Ländern zu erzwingen. Dabei wird sie von der 1974 gegründeten *Islamic Revival Association* und der *Organisation of Islamic Conference* (OIC) unterstützt. Mit allen Mitteln fördert diese Organisation die Etablierung des Islam selbst dort, wo es ihn früher nicht gegeben hat oder wo er durch äußere Einflüsse geschwächt worden ist. Zu solchen Mitteln, die der Verbreitung des Islam in Afrika dienen, zählen: islamische Literatur, Wirtschaftshilfe, Medien, subtile politische Druckmittel und sogar Gewalttaten.

Eine Maßnahme lautet: »Viele Zentren betreiben, um Essen und medizinische Hilfe zu geben und muslimische Vereinigungen in Afrika zu unterstützen,

1 E. Gaddafi, Statement in Rwanda, in: *Sunday Punch of Nigeria* vom 26. Januar 1986.

den Kauf von Autos, Druck- und Vervielfältigungsmaschinen, um eine Alternative zu den falschen Versprechungen, die von den christlichen Missionaren gegeben werden, bieten zu können. Besondere Aufmerksamkeit ist der Jugend zu widmen, die ansonsten durch Geschenke zu den christlichen Missionaren gelockt wird.«[2]

Dieser Vorspann mag dem Leser verständlicher machen, wie der Untertitel dieses Beitrags zustande gekommen ist.

Der Fall Nigeria

Die bevölkerungsreichste schwarze Nation der Welt ist Nigeria mit mehr als 135 Millionen Menschen. Unterteilt in 30 Bundesländer, ist Nigeria eine pluralistische Gesellschaft mit mehr als 400 ethnischen Gruppen, Sprachen und etlichen religiösen Gruppierungen.

Neben einer britischen Kolonialvergangenheit hat das Land etliche Probleme im Bereich der Wirtschaft sowie der Politik, und es ist durch Stammesrivalitäten und die ständige Gefahr eines Militärputsches gefährdet. Gegenwärtig zeichnen sich zunehmend religiöse Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Andersgläubigen, besonders Christen ab. Diese religiösen Spannungen haben bereits zu viel Gewalt und Blutvergießen geführt. Es gibt keinen Zweifel daran, daß in Regionen, wo Muslime nur eine kleine Minderheit darstellen, friedliche Koexistenz mit Christen möglich ist. Probleme beginnen da, wo beide Religionen sich in einer missionierenden Situation befinden und gleichstark vertreten sind.

Mit 38 % Muslimen, 45 % Christen und 17 % Anhängern von einheimischen Religionen wurde Nigeria 1985 durch Militärpräsident Babangida, einem Muslim, heimlich, da verfassungswidrig, in die *Organisation der Islamischen Konferenz* (OIC) eingegliedert. Natürlich lehnte die Mehrheit der Bevölkerung diesen Schritt ab. Ein religiöser Krieg drohte. Die Auseinandersetzung dauert noch immer an. Die Nigerianische Bundesverfassung, die das oberste Gesetz des Landes ist, besagt, daß Nigeria keine Staatsreligion haben darf. »Die Bundes- oder Landesregierungen dürfen keine Religion als Staatsreligion verordnen ... Nigeria ist ein säkularer Staat.«[3]

Trotz des genannten Verfassungsgesetzes entsteht der Eindruck, daß die nigerianische Regierung das Land islamisieren will:

– Moscheen werden mit Staatsgeldern in Regierungsgebäuden gebaut; nicht so christliche Kirchen.

– Beförderungen und Berufungen zu höheren Staatsämtern sowie in militäri-

2 In: *New People Magazine*, Lead Article on Islam in Africa, 1990, Nr. 4, S. 16.

3 *The Constitution of the Federal Republic of Nigeria*, I, II, II (1979, 1989).

sche und zivile Posten erwecken den Eindruck, das Nigeria ein islamischer Staat sei, da Muslime offensichtlich bevorzugt werden. Besonders für die Armee steht fest, daß die Zugehörigkeit zum Islam ausschlaggebender ist als jede berufliche Qualifikation. Die folgende Aufzählung zeigt, wie die Machtpositionen zugunsten der Muslime verteilt sind: Muslime sind das Staatsoberhaupt, der Oberbefehlshaber, der Innenminister, der Oberst der Luftwaffe, der Chef des Geheimdienstes, der des Staatssicherheitsdienstes, der Polizeipräsident, der Justizminister, der Chef des Bundesverfassungsgerichts, der Verteidigungsminister und der Bundesbankpräsident.
– Das Recht, Bauland für kirchliche Zwecke zu erwerben, wird in manchen Bundesländern verweigert.
– Das Recht auf Religionsunterricht wird für christliche Kinder in einigen Bundesländern des Nordens wie Kano, Sokoto, Borno verweigert.
– Das Recht auf Besitz von Missionsschulen und Krankenhäusern wird den Christen verweigert. Wo solche Einrichtungen schon bestanden haben, werden sie verstaatlicht, während Koranschulen weiterhin gegründet werden.
– In den siebziger Jahren wurden christliche Missionare des Landes verwiesen. Heutzutage dürfen sie nur unter strengen Auflagen ins Land einreisen.
– Es hat den Anschein, als hätten die Christen im Norden von Nigeria nicht den rechtlichen Schutz wie die Muslime. Extreme Äußerungen islamischer Fanatiker heizen die Lage noch zusätzlich auf: »Es wird keinen Frieden in Nigeria geben, solange nicht die Sharia restlos verwirklicht ist.«[4]

Ein islamischer Fundamentalist, Mallam Ibrahim Zakzaky, Führer einer radikalen Gruppe, hat in einer bekannten Tageszeitung unlängst folgendes Interview gegeben: »Warum haben Sie behauptet, daß Sie die Regierung nicht anerkennen? – Wir erkennen keine Regierung an. Der heilige Koran ist unsere einzige Verfassung. Wir haben im Auftrag des heiligen Propheten Mohammed nach dem Koran zu leben. Wir haben die Gesetzgebung der ›Ulama‹. Ich wiederhole nochmals, daß meine Anhänger keine Regierung anerkennen, weder Bundes- noch Landes-, noch Provinzregierung. – Was ist genau das Ziel Ihrer Sekte? – Das ist einfach! Wir wollen, das Nigeria ein islamischer Staat wird. – Denken Sie, daß dies möglich ist angesichts der säkularen Verfassung dieses Landes? – Insah Allah! Falls Sie am Leben sind, werden Sie es sehen. Nigerianer müssen Allah verehren. Unser Auftrag ist es, gegen das System aufzustehen, und Allah wird den Rest vollenden! Unser Auftrag ist es, das Volk zum Aufstand aufzurufen und bis zum letzten Blutstropfen zu kämpfen. Jeder, der stirbt im Auftrage Allahs, hat überhaupt nichts zu verlieren. Wir als Muslime wissen das, und deswegen geben wir uns Allah hin.«[5]

---

4 Nasril Islam, Generalsekretär von Jamutu, Nigeria, in: *Kaduna Religious Riots* 1987 (Catalogue of Events), S. 46.

5 In: *Weekend Concord* vom 20. April 1991.

Unmittelbar nach diesem Interview kam es am 23. April 1991 durch Zakzakys Anhänger in Katsina, Bauchi und Tafewa Balewa Stadt zu schweren Ausschreitungen. Bilanz: 1000 Tote, über 25000 Flüchtlinge (Christen aus dem Igboland); 54 niedergebrannte christliche Kirchen; Eigentum im Wert von 75 Millionen Naira zerstört: das Land stand am Abgrund eines Religionskrieges.

Trotz dieser Vorfälle hat die Bundesregierung außer Ermahnungen nichts unternommen. Sie schob den Konflikt auf Stammesrivalitäten, eine klare Verkennung der Tatsachen. Ähnliche, ja schlimmere Vorfälle fanden bereits 1980 statt. Damals gab es über 4000 Tote der Maitatsine-Bewegung, was in der ganzen zivilisierten Welt Erschütterung hervorrief.

In den Jahren 1982, 1983, 1987 und 1990 gab es weitere religiöse Unruhen. Der Aufstand von 1987 führte das Land an den Rand des Bürgerkriegs, da die Christen nicht mehr bereit waren, »die andere Wange« hinzuhalten. Zahlreiche Kirchen und Moscheen wurden niedergebrannt. Es gab Opfer auf beiden Seiten.

Der Regierung fiel nichts anderes ein, als eine fünfköpfige Untersuchungskommission zu bilden, um die Hintergründe aufzuklären. Seither ist nichts passiert. 1990 versuchten einige christliche Soldaten durch einen Putsch, die Regierung zu stürzen. Sie wollten die überwiegend islamischen Nordstaaten Nigerias ausgliedern, um für den christlichen Süden Ruhe zu schaffen. Doch der Putsch schlug fehl.

Der Fall Sudan

Hier ist nicht der Ort, die geschichtliche und politische Situation des Sudan im Blick auf den Islam nachzuzeichnen.

Seit ihrer Unabhängigkeit im Jahre 1956 bestehen in der ehemaligen britischen Kolonie mit einer Bevölkerung von ca. 23 Millionen Menschen andauernde Spannungen.

Die Ursachen sind vielfältig und komplex; das Hauptproblem aber ist der Versuch der Zentralregierung in Khartoum, den christlichen und animistischen Süden zu islamisieren. Dies geschah durch Verordnung des *Sharia*-Gesetzes für jeden Sudanesen.

Obwohl ein höherer Prozentsatz der Bevölkerung Muslime ist, ist doch unleugbar, daß 45% der Bewohner einem anderen Glauben angehören; das ist der Grund für den derzeitigen schlimmen Bürgerkrieg.

Die katholischen Bischöfe des Landes haben mehrmals auf diese Lage hingewiesen und zu Gerechtigkeit, Beachtung der Menschenrechte für alle Bürger, Versöhnung und religiöser Toleranz aufgerufen. 1988 hat der Erzbischof von Khartoum, Gabriel Zubeir Wako, seine Gedanken zur Situation seines Landes zusammengefaßt, die sich wie folgt resümieren lassen:

– Der Trend zur Islamisierung des Landes ist nicht religiös, sondern primär politisch motiviert. Die Machthaber sichern dadurch ihre Position ab. Das ist die Konsequenz der Identifizierung von religiöser und politischer Führung.
– Nicht-Muslime werden von der Macht ferngehalten.
– Die Verfassung des Landes wurde umdeklariert in eine islamisch-religiöse.
– Nicht-Muslime haben keine Rechte außer denen, die von den islamischen Staatsbeamten gewährt werden.
– Ein Christ zählt nicht als glaubwürdiger Zeuge vor Gericht.
– Ein Nicht-Muslim von einem Muslim beschuldigt, wird bereits vor einer gerichtlichen Anhörung verurteilt.
– In überwiegend islamischer Gegend dürfen Christen keine Kirchen bauen.
– Das herrschende Verfassungsrecht wird als Gottes Gesetz interpretiert und ist unveränderbar, auch nicht durch die Mehrheit des Volkes.
– Nur die »Wächter des Gesetzes Gottes« dürfen das Recht interpretieren, verkünden und ausführen, dürfen sogar Oppositionelle enthaupten mit der Rechtfertigung, Allah zu verteidigen (z.B. Nimieri, Turabi, Sadiq, Mirghani usw.).
– Es gibt keinen Raum für religiösen Pluralismus, da dieser schon für politische Zwecke manipuliert worden ist.
– Nicht-Muslime müssen sich bekehren oder zu Flüchtlingen werden.
– Die Hauptaufgabe des Staates ist die Islamisierung des gesellschaftlichen Lebens, sei es durch das Strafgesetzbuch, das bürgerliche Recht oder in der öffentlichen Ordnung.
– Die Regierung benutzt die Presse, um Christen aufzugreifen; schlimmer noch sind Gewaltakte gegen Christen und deren Einrichtungen. Man denke etwa an die Schwestern der Mutter Theresa von Kalkutta, die zum Teil sogar ermordet wurden.
– Zur Zeit versucht man, westliche Hilfsorganisationen des Landes zu verweisen und sie durch islamische zu ersetzen.
– Eine Anzahl islamischer Vereinigungen wurde gegründet, um christliche Gemeinden zu ersetzen wie etwa in den Nuba-Bergen.

Der Islam weltweit

In vielen Ländern der Welt befindet sich zur Zeit der Islam im Aufruhr. Ob in Pakistan, Indien, Burundi, Sudan, im Iran, Nigeria oder sonstwo, das Phänomen und seine Auswirkungen sind diesselben: Verbreitung des islamischen Glaubens unter Nicht-Gläubigen; die Propagierung der »reinen Lehre« auch unter den Muslimen selbst; Benutzung politischer und ökonomischer Mittel (einschließlich Gewalt), um die *Sharia* einzuführen und letztendlich die Weltherrschaft anzustreben; die arabische Identifkation mit dem Islam als einer kulturellen Symbiose; Konfrontation mit dem Christentum und der Moderne.

Heute gibt es etwa 908 Millionen Muslime – mehr als 17% der Weltbevölkerung, während es 1,7 Milliarden Christen gibt. Es wird angenommen, daß zur Jahrtausendwende 1,2 Milliarden Muslime 2,1 Milliarden Christen (davon 1,1 Milliarden Katholiken) gegenüberstehen.[6] Allein in der Sowjetunion gibt es rund 45 Millionen Muslime. Die Freiheitskämpfer in Afghanistan konnten nur aufgrund ihres Glaubens durchhalten.

Statistisch gesehen sind es die gesamte Bevölkerung Pakistans mit über 90 Millionen, Bangladeschs mit über 75 Millionen; 80 Millionen Inder (ca. 10 % der Bevölkerung); 20 Millionen Indonesier; 2,5 Millionen Muslime in Frankreich und fast zwei Millionen in Deutschland, ganz zu schweigen vom gesamten arabischen Raum, der überwiegend von Muslimen bevölkert wird. Für die Stadt London wird gesagt, daß mehr Muslime am Freitagsgebet teilnehmen, als Christen den Sonntagsgottesdienst besuchen.

In vielen Ländern der Welt findet eine Wiederbelebung des Islam statt, vor allem in Schwarzafrika. An und für sich ist das ein positives Zeichen für einen lebendigen Glauben. Die Wiederbelebung ist weiterhin eine positive Herausforderung für uns Christen, die wir doch mit dem Islam und dem Judentum das Alte Testament der Heiligen Schrift gemeinsam haben. Wenn eine Religion so viele Menschen dazu befähigt, Gott anzurufen und zu verehren, dann müßte das Grund zur Freude sein in dieser unmenschlichen, materialistischen und modernen Zeit, in der wir leben.

Das Problem jedoch ist nicht die Verbreitung des Islam an sich, sondern deren meist fanatischer und fundamentalistischer Charakter. Toleranz gegenüber Andersgläubigen bleibt auf der Strecke, ja sie werden nicht respektiert, unterdrückt und in einigen Fällen sogar getötet (z.B. im Sudan, im Tschad, in Burundi, Nigeria, im Iran und im Libanon). Kann dies eine für das 20. Jahrhundert glaubwürdige Religion sein?

Warum soll einem Menschen für die Veröffentlichung eines Buches die Todesstrafe drohen? Natürlich geschahen solche Dinge vor etwa 300 Jahre auch in der Geschichte der Christenheit. Aber in dieser Zeit lebte die Menschheit in vorindustrieller Ignoranz. Sind wir am Vorabend des 21. Jahrhunderts immer noch blind gegenüber einer pluralen und freien Gesellschaft?

Ein Aufruf zur Toleranz

Am Schluß dieses Artikels, in dem wir gesehen haben, daß der Islam in vielen afrikanischen Ländern gewaltsam im Vormarsch ist, möchte ich zur Toleranz aufrufen. Dieser Aufruf ist besonders deswegen wichtig, weil für pluralistische Gesellschaften Toleranz der einzig mögliche Weg zur friedlichen Koexistenz

6 Vgl. D. Barret, in: *The International Bulletin of Missionary Research*, 1989.

ist. Bei vielen Christen in diesen Ländern hat es den Anschein, daß angesichts ihrer Unterdrückung ihre Geduld am Ende ist. Für Christen aber darf Gewalt nie die Antwort auf Gewalt sein. Um mit den Worten Bischof Wakos zu sprechen: »In unseren traditionellen afrikanischen Gesellschaften ist die Religionstoleranz tief verankert. Das Christentum und der Islam sind durch diese afrikanische Offenheit und Toleranz in unserer Gesellschaft aufgegangen. Gott hat uns als freie Menschen geschaffen. Aus dieser Freiheit müssen wir jedoch die ›Frohe Botschaft der Liebe‹, wenn Sie uns verkündet wird, annehmen. Wir können und sollten andere einladen, diese frohe Botschaft zu empfangen, aber wir dürfen sie nicht dazu zwingen.«[7]

Ähnlich äußerte sich auch Papst Johannes Paul II. während seiner dritten Reise nach Afrika im August 1985. Bei einem Treffen mit König Hassan II. von Marokko, der den Muslimen als direkter Abkömmling der Familie des Propheten Mohammed gilt, haben sich beide in der Öffentlichkeit umarmt und festgestellt, daß es viele Gemeinsamkeiten in diesen beiden großen Weltreligionen gibt. Vor 80000 jungen Muslimen, die sich in einem Fußballstadion in Casablanca versammelt hatten, sagte der Papst: »Christen und Muslime! Wir haben uns gegenseitig oft mißverstanden und manchmal in der Vergangenheit sowohl mit Polemik als auch mit Gewalt bekämpft. Heute glaube ich, daß Gott uns einlädt, dies zu ändern. Wir müssen uns gegenseitig respektieren und ermutigen durch gute Taten auf dem Weg Gottes.«[8]

7 G.Z. Wako, in: *New People Magazine*, a.a.O.

8 Johannes Paul II., Address to Young Muslims, in: *The Pope Teaches*. London 1985-89, S. 270.

Zwischen Tradition und Reform

Der Islam in Asien

Von Thomas Michel SJ

Die Mohammedaner im Asien von heute

Man schätzt, daß es heute auf der ganzen Welt zwischen 800 und 850 Millionen Mohammedaner gibt. Entgegen der üblichen Annahme lebt die Hälfte davon nicht im Nahen Osten, sondern in Süd-, Südost- und in Zentralasien. Die Araber dagegen machen weniger als 17 % aller Mohammedaner aus. Die folgende Tabelle zeigt Schätzungen aus dem Jahre 1985 zum Prozentsatz der Mohammedaner in asiatischen Ländern mit mehr als 1 % islamischer Bevölkerung.

Staat	Gesamtbevölkerung	Islam. Bevölkerung	Muslime in %
A. Südasien			
1. Bangladesh	84 803 000	72 848 640	85,9
2. Bhutan	1 300 000	39 000	3,0
3. Burma	35 195 000	1 268 000	3,6
4. Indien	694 309 000	80 540 000	11,6
5. Malediven	155 000	155 000	100,0
6. Nepal	15 029 000	455 000	3,1
7. Pakistan	84 501 000	81 966 350	96,8
8. Sri Lanka	15 456 000	1 113 500	7,2
B. Südostasien			
1. Brunei	160 000	102 720	64,2
2. Indonesien	154 869 000	138 298 000	89,3
3. Kampuchea	9 409 000	225 800	2,4
4. Malaysien	13 998 000	6 923 000	49,7
5. Philippinen	52 203 000	2 210 000	4,3
6. Singapur	2 437 000	424 000	17,4
7. Thailand	49 473 000	1 930 000	3,9
C. Zentralasien			
1. Afghanistan	22 038 000	21 885 000	99,3
2. China	889 865 000	21 356 760	2,4
3. Mongolei	1 869 000	143 000	9,5

Staat	Gesamtbevölkerung	Islam. Bevölkerung	Muslime in %
4. UdSSR	262 084 000	44 236 000	16,8
Usbekistan	15 389 000	13 347 000	86,8
Kasachstan	14 684 000	6 178 000	42,1
Tadschik. SSR	3 806 000	3 262 000	85,7
Kirgis. SSR	3 529 000	2 320 000	65,6
Turkmen. SSR	2 765 000	2 300 000	83,2
Andere	221 911 000	16 829 000	7,5

Die Ausbreitung des Islam in Asien

Der Islam kam aus den zentralen islamischen Ländern der arabischen Welt nach Asien, und zwar nicht in einem abgestimmten, einheitlichen Vorgang oder als geplante Aktion, sondern langsam und in Schüben, im Lauf von Jahrhunderten, mit langen Zwischenräumen ohne Aktionen, mit Neuanfängen und gelegentlichen Rückschlägen. Die Motive und die Begleitumstände der Ausbreitung des Islam sind unterschiedlich, können aber generell unter drei Stichworten zusammengefaßt werden: Friedlicher *Handel* und Warenaustausch, militärische *Eroberung* und *Bekehrung* asiatischer Völker zum Islam.

Handel: Im Umkreis des Indischen Ozenas

Der Islam wurde erstmals im 9. Jahrhundert von moslemischen Seefahrern nach Asien gebracht. Für das 10. Jahrhundert gibt es bereits Hinweise auf Handelsniederlassungen arabischer oder iranischer Händler in den Küstenstädten Sinds und Südindiens, der indonesischen Inseln und sogar in China. Da sie mit den Meeresströmungen und den Monsunwinden umgehen konnten, wurden sie die stärkste wirtschaftliche Macht im Indischen Ozean und beherrschten schließlich den lebhaften und gewinnbringenden Handel dieser Gegend; Arabisch wurde sogar die *lingua franca* der Hafenstädte im Süden und Südosten Asiens.

In den frühen Jahrhunderten gab es kaum Bekehrungen zum Islam. Im größten Teil Indiens und Südostasiens war der Islam ausschließlich durch ausländische Kaufleute vertreten und hauptsächlich in den Küstenstädten angesiedelt. Trotzdem wurden diese mohammedanischen Handelsniederlassungen feste und deutlich umrissene Bestandteile der Städte am Indischen Ozean; sie gewannen mehr Einfluß, als ihnen nach ihrer Zahl und dem ungewissen Status eigentlich zukam. Aufgrund ihrer Kenntnis des Arabischen wurden die Kaufleute von den örtlichen Herrschern häufig als Unterhändler verwendet, sowohl auf diplomatischer wie auf ökonomischer Ebene.

Die mohammedanischen Auswanderer bewahrten sich ihren islamischen Charakter; sie hielten an der Reise nach Mekka fest, und nur arabische und persische Familien heirateten untereinander. Neben den Ansässigen gab es die durchziehenden mohammedanischen Händler, deren Reise zu den asiatischen Häfen mindestens 18 Monate dauerte, aber durch Wetterverhältnisse, politische Zwischenfälle oder zerstörte Schiffe gelegentlich auch drei Jahre in Anspruch nehmen konnte. Es war nichts Ungewöhnliches, daß Händler und Matrosen einheimische Frauen heirateten, die dann selbstverständlich zum Islam übertraten und deren Kinder als Moslems aufwuchsen. Sklaven, Diener und einheimische Angestellte der Mohammedaner traten oft zu deren Glauben über, so daß die moslemische Bevölkerung allmählich über die Zahl der Mitglieder ausländischer Herkunft hinauswuchs. Schiffbruch, Beschlagnahmung der Schiffe, Bankrott und Umstürze in der örtlichen Regierung waren nichts Seltenes, so daß viele mohammedanische Siedlungen in Asien auf Händler und Seeleute zurückgingen, die eher aus Notwendigkeit denn aus freiem Willen dort geblieben waren.

Die islamische Bevölkerung, zu der anfangs fast nur ausländische Kaufleute gehört hatten, umfaßte allmählich auch Einzelpersonen und schließlich ganze Familien einheimischer Herkunft. Massenbekehrungen örtlicher Herrscher und Einwohner traten jedoch erst im 13. Jahrhundert auf; für dieses Phänomen bedurfte es eines neuen Faktors, nämlich des missionierenden Sufipredigers.

Eroberung: Nordindien und Zentralasien

Nach den frühen militärischen Erfolgen bei der Eroberung von Sind und Zentralasien verzögerte sich das Wachstum des Islam in Asien. Bis zum 14. Jahrhundert eigneten sich die moslemischen Herrscher nur noch den nördlichen Teil des indischen Subkontinents an. Mahmud von Ghazna, angezogen durch den Reichtum der Hindutempel, aber abgestoßen durch das, was er den heidnischen Kult der Hindus nannte, verübte Überfälle, die schließlich den größten Teil des Pandschab unter seine Herrschaft brachten. Im 12. Jahrhundert hatten Mahmuds Nachfolger bereits den größten Teil Nordindiens erobert; nachdem sie im 13. Jahrhundert das Sultanat von Delhi eingerichtet hatten, regierten sie fast das ganze heutige Indien, Pakistan und Bangladesch von dieser Stadt aus.

Bekehrung asiatischer Völker zum Islam

Obwohl die frühen Eroberungen die Gebiete von Sind, Zentralasien und Nordindien unter die Herrschaft der Mohammedaner brachten, hing das Gros der Bevölkerung weiterhin der überlieferten Religion an. In der frühen Zeit des

Islam blieben die meisten der türkischen Stammesmitglieder bei ihren schamanischen Bräuchen, während andere in den Städten und an den Handelswegen entlang zum Nestorchristentum, zum Manichäismus und zum Buddhismus bekehrt worden waren. Noch Jahrhunderte nach der Errichtung der mohammedanischen Herrschaft über den Pandschab, Bihar und Bengalen blieb die Bevölkerung durchweg beim Hinduismus, und die moslemischen Gelehrten und Juristen dehnten den aus dem Koran stammenden Begriff *dhimma*, d.h. geschützte Völker, der früher bereits für Christen, Juden und Parsen gebraucht worden war, auf ihre hinduistischen Untertanen aus.

Das erste asiatische Volk, das sich dem Islam zuwandte, waren die Türken. Zunächst hatten sie erbittert gekämpft, um ihr Gebiet gegen die Eroberung durch die arabischen Armeen zu verteidigen, aber nach der Einbeziehung in die Kalifate der Omayaden und der Abbassiden begannen die türkischen Großfamilien, in der Armee des Kalifen Dienst zu tun. Dazu gehörte im allgemeinen die Annahme des Islam, wenigstens in einer grundsätzlichen Form. Türkische Moslems leiteten durch ihre militärische und politische Führung historische Entwicklungen ein, die schließlich zur Vorherrschaft des sunnitischen Islam sowohl in der arabisch sprechenden Welt wie auf dem indischen Subkontinent führten.

Die meisten Moslems in China führen ihre Anfänge auf die Zeit der Mongolenherrschaft zurück, unter der Ausländer vielfach bevorzugt wurden. Die Moslems dort sind nicht vorwiegend chinesischer, sondern türkischer und mongolischer Abstammung; in der nordwestlichen Provinz Gansu und in der südwestlichen Grenzprovinz Yunnan gibt es besonders viele, außerdem in Xinjiang, das ja dem chinesischen Staat eingegliedert wurde.

1258 kam es zu einer Katastrophe, die sich ironischerweise stark auf die Ausbreitung des Islam in Asien auswirken sollte. Baghdad, das Zentrum der Kalifate und der wichtigsten Institutionen des Islam, wurde von den Mongolen erobert und zerstört. Mit seiner Zerstörung und der Ermordung des Kalifen war die »alte Ordnung« des abbassidischen Kalifates beendet. Neue Kräfte und Strömungen innerhalb des Islam füllten das geistige und politische Vakuum. Unter den neuen religiösen Bewegungen besaßen die Sufi-Brüderschaften die größte Dynamik. Die Sufis interpretierten den Islam als einen inneren Kampf mit dem Ziel, eine Liebes- und Willenseinheit mit Gott zu erreichen; sie boten ein umfassendes Programm für den geistlichen Weg und brachten eine ausgedehnte religiöse Literatur hervor, die den Gläubigen zum Ziel einer liebenden Einheit mit Gott führen sollte.

Zwar hatte es im Islam von Anfang an einzelne mit asketischen und mystischen Neigungen gegeben, aber die Jahre nach der Zerstörung von Baghdad brachten die Entstehung von Bruderschaften mystisch ausgerichteter Mohammedaner, die sich in Gebet, Kleidung und Organisation an sehr genaue Traditionen hielten. In der Zeit vom 14. bis zum 19. Jahrhundert wurde das religiöse

Leben der Mohammedaner von den Sufi-Orden geprägt. Mit großem missionarischen Eifer begleiteten sie die mohammedanischen Kaufleute und übernahmen auf den langen Reisen die Rolle der geistlichen Führer. Wenn dann die Kaufleute in den Hafenstädten ihren Geschäften nachgingen, erzählten die Sufiprediger dem Herrscher, seinem Hof und dem gemeinen Volk vom Islam.

War ein Herrscher zum Islam bekehrt, so folgte das Volk in seinem Herrschaftsbereich meist nach, gemäß einem Prinzip, das dem »cujus regio eius religio« zu vergleichen ist. In den letzten Jahren des 13. Jahrhunderts berichten zwei berühmte Reisende, Marco Polo und Ibn Battuta, unabhängig voneinander über moslemische Königreiche auf der Insel Sumatra im heutigen Indonesien. In den 150 Jahren danach drang der Islam auf den Inseln und in den Küstengebieten von Südostasien so schnell vor, daß die Spanier, als sie 1565 die Philippinen erreichten, auf allen Inseln moslemische Herrscher und Völker antrafen.

Der Einfluß der Sufis

Aus der Tatsache, daß so viele von jenen, die den Islam gepredigt und verbreitet haben, aus der Sufitradition stammen, erklärt sich, daß der Islam in Asien weitgehend durch den Sufismus geprägt ist. Die Sufis legten wenig Wert auf die genaue Formulierung der Lehre, soweit sie über das Hauptprinzip der Einheit Gottes hinausging, betonten aber seine immanente Gegenwart und, daß, verglichen mit der einzig wahren Wirklichkeit Gottes, das Universum nur scheinbar Realität habe. Gelehrte haben herausgestellt, daß die mystische Interpretation des Islam dem religiösen Geist der asiatischen Völker entsprach. Undogmatisch und der Natur verbunden wie er war, bot der sufische Islam die Zugehörigkeit zu einer internationalen Gemeinschaft von Gläubigen, lehrte einige klar umrissene Glaubensinhalte und vertrat Toleranz gegenüber den ehrwürdigen vorislamischen Naturriten und Gebräuchen. Mit Ausnahme einiger allgemeiner Verbote (etwa des Alkohols und des Verzehrs von Schweinefleisch) und ritueller Vorschriften (z.B. die täglichen Gebete, das Fasten im Ramadan) wirkte sich der Islam kaum zerstörerisch auf die traditionelle Lebensweise aus. Die »Islamisierung« der Gesellschaft, stets ein langwieriger Prozeß, begann in den meisten Gebieten Süd- und Südostasiens langsam und unauffällig, dank der Einstellung der Sufimeister und ihrer Art der Verbreitung und Ausformung des asiatischen Islam.

Die Reform des Islam

Die Tradition des Islam in Asien

Im Laufe seiner Verbreitung in Asien integrierte der Islam Elemente aus den jeweils regionalen Kulturen. Bei den türkischen und mongolischen Völkern Zentralasiens etwa blieb der Einfluß der schamanischen Tradition erhalten. Auf dem indischen Subkontinent, wo die Moslems unter vielen Hindus und weniger zahlreichen Buddhisten lebten, war es natürlich, daß die Gruppen sich gegenseitig beeinflußten. In Südostasien fand die pantheistisch ausgerichtete Sufitradition fruchtbaren Boden bei den dortigen Naturreligionen, und so kam es zu einer synkretistischen Synthese von Islam und überlieferter Religion.

Die Sufis führten ihre spezielle Gebetsart ein, *dhikr* genannt, die in der Wiederholung eines kurzen Gebetes bestand, das oft einstimmig gesungen und von Musikinstrumenten wie Trommel, Tamburin und Flöte begleitet wurde, während die Gläubigen mit drehenden, wirbelnden und wiegenden Bewegungen tanzten. Das Ziel war, die Gläubigen zur Erfahrung und dem Bewußtsein der inneren Anwesenheit Gottes zu bringen und einen seelischen Zustand zu erreichen, wo das »Selbst« vergessen wird und nur noch das Bewußtsein der Anwesenheit Gottes bestimmend ist.

Einwände gegen traditionelle Bräuche

Einige Molems führten an, daß Bräuche wie der Besuch von Gräbern, die Heiligenverehrung, die Anwendung von Musik und Tanz beim Gottesdienst und Vorstellungen wie etwa die Einheit der Wirklichkeit »Neuerungen« seien, die von der Lehre des Korans, der *Sunna* (Tradition) des Propheten Mohammed und von den Anweisungen des islamischen Rechtes abwichen. Sie wollten den Islam von solchen Bräuchen reinigen, die ihnen, selbst wenn sie durch jahrhundertelange Überlieferung geheiligt waren, als Verzerrungen und Verfälschungen der reinen Lehre des Islam erschienen. Sie predigten mit großem Eifer, daß die islamische Gemeinde erneuert werden müßte durch die Rückkehr zu ihren Ursprüngen im Koran, zum Vorbild Mohammeds und der Praxis der ersten Moslemgenerationen.

Im 18. Jahrhundert wurde dieser Ruf nach Erneuerung und Reinigung mit großer Eindringlichkeit von den Anhängern der Wahhabi-Bewegung in Arabien erhoben. Sie sahen im Sufismus die Ursache für die Verbreitung vieler unrechtmäßiger Bräuche bei den Moslems. Zugegebenermaßen war der volkstümliche Sufimus oft korrupt, wandernde *Derwische* und *Fakire* behaupteten, die Macht zu haben, Kranke zu heilen, Verlorenes wiederzufinden und Wünsche zu erfüllen sowie übernatürliche Gaben, *Karamat*, zu besitzen, die ihnen

von Gott aufgrund ihrer Heiligkeit verliehen worden seien. Von manchen Sufis hieß es, sie hätten Gewinn aus ihren vermeintlichen Fähigkeiten gezogen, indem sie sich persönlich bereicherten und großen Einfluß auf die Massen erwarben.

Die Wahhabi und andere der frühen Reformer griffen nicht nur den Mißbrauch an, sondern entwarfen ein eigenes Bild davon, wie der Islam in dieser Welt auszusehen hätte. Die Sufis betrachteten den Islam als einen inneren Weg, der durch geistliche Stufen und Zustände gekennzeichnet war und auf dem der Mystiker die Einheit mit Gott erreichen konnte. Die Reformer sahen darin jedoch eine Flucht vor dem eigentlichen Anspruch und den Anforderungen des Islam. Sie vertraten den Standpunkt, daß der Islam eine einheitliche Lebensform sein sollte, ein Programm zur Gestaltung der Gesellschaft in wirtschaftlicher, politischer, familiärer und persönlicher Hinsicht, entsprechend dem Willen Gottes, wie er im Koran und in der *Sunna* niedergelegt ist. Ihr Bestreben war es, von einem Islamverständnis, das das persönliche Streben nach der Einheit mit Gott lehrte, wegzukommen zu einem anderen, das den Ruf des Islam als ein Programm für soziale Ordnung und Veränderung interpretierte. Sie wollten die *Shari'a* als einzige Grundlage der islamischen Gesellschaft wiederherstellen.

Die Ausbreitung des Wahhabismus in Asien

In Arabien versuchten die Wahhabis, ihre Sicht des Islam durchzusetzen, indem sie Gräber zerstörten, Sufi-Prediger aus ihren Sprengeln vertrieben und sich bemühten, die Strafen des Koran für Diebstahl, Ehebruch und Mord durchzusetzen. 1740 bekehrten sie die Familie der Sa'udi zu ihrer Richtung, ein Bündnis, das weitreichende Folgen für die weitere Entwicklung in der gesamten Welt des Islam haben sollte, in Asien nicht weniger als im Nahen Osten und in Afrika. Im gleichen Maße wie das Haus Sa'ud florierte auch die Wahhabi-Reform.

Im 19. Jahrhundert kamen *Hadschi*-Pilger aus Asien in den heiligen Städten Mekka und Medina in Berührung mit der Reform der Wahhabi, und nach ihrer Heimkehr brachten sie diese Ideen nach Asien. Auf dem indischen Subkontinent traten im 19. Jahrhundert wahhabische Theologen und Missionare auf, die die Gesellschaft reformieren wollten. In den Gebieten des heutigen Malaysia, Thailands und Indonesiens verbreiteten *Hadschis* und Gelehrte aus dem Mittleren Osten die Ansichten der Wahhabi, mitunter gegen starken Widerstand. Der Tradition verbundene Gelehrte in ihren Heimatstädten sahen in diesen Ideen Zerstörer des Islam, wie man ihn kannte und gelebt hatte; so kam es zu einem oft erbitterten Gegeneinander der meist jungen Reformer und der älteren, etablierten religiösen Führer.

Es war die Überzeugung der Reformer, daß der Islam die politischen Systeme, in denen die Moslems lebten, nicht ignorieren dürfe. Im 19. Jahrhundert waren die asiatischen Moslems in ihren Ländern kaum – wenn überhaupt jemals – im Besitz der politischen Macht. Die Engländer regierten den indischen Subkontinent und den Malaienstaat, die Holländer waren in Indonesien, die Spanier (bald sollten die Amerikaner an ihre Stelle treten) in den Philippinen, das zaristische Rußland dehnte sich unaufhaltsam über Zentralasien aus, China hatte Xinjiang eingenommen, und England und Rußland wetteiferten um Einfluß in Iran und Afghanistan. Die Reformer reagierten mit revolutionären panislamischen Ideen auf die Anwesenheit der europäischen Kolonialmächte. Von der Kanzel wurden die Moslems aufgerufen, gegen ihre Kolonialherren aufzustehen und islamische Staaten zu errichten, die mit Hilfe der *Shari'a* wahrhaft islamische Gesellschaften bilden sollten. Die Kolonialherrschaft erschien als das Haupthindernis auf dem Weg zu einer wahren Reform des moslemischen Lebens.

Die Spannung zwischen Reform und Tradition

Aus der sowohl konstruktiven als auch zerstörerischen Spannung zwischen den Reformern und den der Tradition verbundenen moslemischen Führern resultiert viel für das Wechselspiel in der historischen Entwicklung des asiatischen Islam im 20. Jahrhundert. Genausowenig wie man die Entwicklung in der christlichen Welt seit dem 16. Jahrhundert begreifen kann, ohne die protestantische Reformation und die katholische Gegenreformation mit einzubeziehen, genausowenig kann man die Themen, die das intellektuelle und religiöse Ferment des Islam im modernen Asien bilden, von dem Konflikt zwischen Reform und Tradition trennen. Schematisch gesagt geht es um die Auffassung dessen, was Islam ist und wie er in den asiatischen Ländern gelebt werden sollte.

a. Traditionell war der Islam in Asien immer eine *innerliche* Religion, die vom mystischen Weg der Sufis stark geprägt worden war. Die Mystiker sind der Meinung, daß das letzte Ziel des Islam die persönliche Einheit des Gläubigen mit Gott sei. Für die Reformer ist der Islam zunächst ein *soziales Programm* zur ganzheitlichen Reform der Gesellschaft.

b. Traditionell ist der Islam auf politischem Gebiet *quietistisch*. Die Moslems wurden angehalten, den legitimen Herrscher anzuerkennen und ihm zu gehorchen, Rebellion galt als eine der schwersten Sünden. Die Reformer dagegen sind politische *Aktivisten*, bei ihnen wird politische Veränderung oft als wesentliche Voraussetzung für die echte Islamisierung der Gesellschaft betrachtet.

c. Der Islam hat sich in Asien an die *einheimischen* Frömmigkeitsformen angepaßt. Heiligenverehrung, Gräberbesuche und örtliche Bräuche und Riten sind im Laufe der Jahrhunderte im Bewußtsein der Gläubigen »islamisch« gewor-

den und spielen in der volkstümlichen Frömmigkeit eine wichtige Rolle. Die Reformer vertreten dagegen eine *puristische* Rückkehr zu der Praxis der ersten Moslemgenerationen.

d. Das *Schulsystem* des Islam war früher in der Hand der Moscheen oder privater Lehrer ohne Ausbildung oder Zeugnis; diese legten Wert auf das Auswendiglernen von Texten und verlangten oft eine kritiklose Übernahme der eigenen Ansichten. Die Reformer ihrerseits fordern, daß die moslemischen Schulen sich auf naturwissenschaftlichem Gebiet mit säkularen oder mit den Schulsystemen nicht-moslemischer Religionen messen können, zugleich aber mit islamischen Prinzipien und Idealen durchtränkt sein sollen.

Der überlieferte Islam bedeutet auch im heutigen Asien eine wichtige Realität. Seine Stärke liegt in den tiefen kulturellen Wurzeln bei den verschiedenen mohammedanischen Völkern Asiens. Die Reformer wollen den Islam erneuern, indem sie ihn entsprechend der Lehre des Koran und der Tradition Mohammeds reformieren; dabei berufen sie sich auf die ersten Moslemgenerationen. Sie stehen auf dem Standpunkt, daß die Abkehr der islamischen Gemeinde von Geist und Praxis der ersten Zeit zu einer Schwächung des Islam geführt hat, verglichen mit der modernen säkularen Zivilisation (oft ist damit die christliche gemeint).

Die Reform des Islam im heutigen Asien

Nur wenige überzeugte Moslems werden sich heute gegen religiöse Erneuerung wenden oder leugnen wollen, daß die moslemischen Staaten eine Reform brauchen. Uneinigkeit gibt es in Beziehung darauf, welche Aspekte des Lebens erneuert werden müssen, wie umfassend die Reform sein sollte und auf welche Art und Weise sie durchgeführt werden müßte. Es lassen sich zwei Hauptrichtungen erkennen, die den Vorschlägen der Reformer zugrundeliegen.

Manche möchten die Rückbesinnung auf den Koran, um dessen ursprünglichen Geist zu erfassen. Ihnen ist klar, daß sich die Welt von heute von der Welt Mohammeds und seiner Gefährten sehr unterscheidet. Sie möchten den *Elan* des Koran wiedererwecken und damit kreativ auf die Situation der heutigen islamischen Gesellschaft eingehen. Sie sehen im Islam weniger ein System von Ritualen oder mystischen Praktiken als eine richtungweisende Kraft für alle sozialen, wirtschaftlichen, politischen und persönlichen Verhältnisse. Die *Shari'a* soll nicht als geschlossenes Gesetzessystem gelten, sondern als Lebensregel, die durch dauernde, schöpferische Anwendung auf die Praxis fortlaufend erneuert wird. Diese Haltung gegenüber der Reform des Islam findet sich in den Schriften vieler, vielleicht der meisten moslemischen Intellektuellen, sei es nun auf dem Gebiet des Schulsystems, des Journalismus, der Verwaltung oder in den theologischen Wissenschaften.

Bei anderen Mohammedanern kommt Sehnsucht nach der frühen Gemeinde der Gläubigen zum Ausdruck. In ihren Augen war bei den ersten Generationen des Islam der Glaube rein und unverdorben, der Islam war stark und breitete sich aus, Religion und Staat waren eins, sowohl in der Theorie wie in der Praxis. Durch sorgfältige Anwendung des Gesetzes und durch Ausmerzung der Neuerungen und Traditionen aus späteren Jahrhunderten hoffen sie, die erste Gemeinde wieder neu zu schaffen. Sie befürworten strenge Kleiderordnungen, Trennung der Geschlechter in den Schulen und im Geschäfts- und Gesellschaftsleben, die Anwendung der Regeln der *Shari'a* auf das bürgerliche Leben, Reorganisation der Finanzen und Bankgeschäfte nach den Prinzipien des Islam sowie eine Regelung der Beziehungen zwischen der islamischen Gemeinschaft und den Nichtmohammedanern.

Die letztere Einstellung ist von Journalisten als »fundamentalistisch« bezeichnet worden; ein modernes Beispiel dafür ist die Revolution im Iran. Diese Art Rückkehr zum frühesten Islam wird von einer lautstarken, aber politisch bedeutungslosen Minderheit von Moslems in den meisten asiatischen Ländern vertreten. Ihre Ansichten können die Regierungen in Bedrängnis bringen, die sich oft gezwungen sehen, solchen »puristischen« Reformern nachzugeben.

Die politische Kritik der Reformer

Die politische Kritik der Reformer ist es, die die Beamten vieler Staaten mit überwiegend moslemischer Bevölkerung am meisten fürchten; außerdem ist es der Aspekt, der in der nicht-islamischen Welt am meisten Beachtung in der Presse findet, ja sogar oft mit der Reform gleichgesetzt wird. Ihre Kritik besteht aus einer Interpretation der Geschichte des Islam und dem Versuch, daraus Richtlinien für heutiges Vorgehen zu gewinnen. Es folgt nun eine Zusammenfassung dieser Kritik, den Schriften und Reden moslemischer Reformer in Asien entnommen; Betonung und Nuancen wechseln natürlich.

Mohammed selbst vereinte die Rollen des gottgesandten Propheten, des vorbildlichen Gläubigen und des politischen Führers. Die Rolle des Propheten nahm er aufgrund eines an ihn persönlich ergangenen Rufes von Gott auf sich und konnte sie seinen Nachfolgern nicht weitergeben; es gab aber nach seinem Tode Menschen, die von Gott dazu ausersehen waren, die Gemeinschaft zu lehren und zu regieren. Nach Auffassung der Schiiten waren das Ali und die folgenden Imams, alle aus der Familie von Mohammed. Nach Auffassung der Sunniten dagegen wurde diese Aufgabe getreulich ausgeführt von den durch göttliche Weisung geführten Kalifen, Abu Bakr, Omar, Othman und Ali.

In dieser frühen Zeit waren der Führer der Gemeinde und der politische Herrscher eins. Das einzige Gesetz war die von Gott gegebene *Shari'a*; die *Umma*, die religiöse Gemeinde, war identisch mit der politischen. Diese Pe-

riode gilt den Reformern als vorbildlich für die späteren Moslemgenerationen und bezeichnet das politische Ideal, das die Moslemstaaten anstreben sollten.

Im Laufe der Zeit und durch innere Kämpfe wurde dieses frühe Ideal zerstört. Es kamen Kalifen an die Macht, die sich nicht an die *Shari'a* hielten und auch nicht nach ihren Vorschriften lebten. Mit der Zeit wurden die Kalifen zu nominellen Herrschern, und die eigentliche politische Macht wurde von anderen, oft militärischen Herrschern ausgeübt. Nichtreligiöse oder »säkulare« Gesetze wurden in den moslemischen Staaten erlassen. Der Aufbau des islamischen Gemeinschaftslebens nach den Regeln der *Shari'a* war nicht mehr das einzige Ziel; die mohammedanischen Nationen waren allmählich weder dem Ideal noch der Realität der Herrschaft nach von den nichtmoslemischen Staaten zu unterscheiden.

Als die meisten moslemischen Gebiete unter europäische Kolonialherrschaft gerieten, wurde die Lage noch schlimmer. Die Kolonialmächte führten »von Menschen geschaffene« Gesetzbücher ein anstelle der von Gott offenbarten *Shari'a*. Sie errichteten Schulsysteme, die entweder auf säkularen Prinzipien basierten oder auf der negativen Beurteilung des Islam durch die christlichen Missionare. Die Ideen des westlichen Liberalismus wie freier Umgang der Geschlechter untereinander, Gleichheit der Konfessionen und Menschenrechte auch für Verbrecher und Ungläubige wurden eingeführt. Die wirtschaftliche Ungerechtigkeit des Kolonialsystems, die liberalen Prinzipien, die jedoch nicht für alle galten, und die Abwertung des Islam zu einer »heidnischen Religion der Eingeborenen« waren weitere Gegenstände der Kritik. Während des »kolonialen Interregnums« wurde in Europa der Begriff des Nationalstaates entwikkelt und verfeinert und von den im Westen erzogenen Moslems als modernes Ideal übernommen. Innerhalb der asiatischen Unabhängigkeitsbewegungen waren die Spannungen also vorgezeichnet zwischen den Verfechtern eines idealen islamischen Staates nach Art der ersten Zeit und den Nationalisten, die einen modernen Nationalstaat nach europäischem Muster anstrebten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg, als die meisten moslemischen Gebiete unabhängig wurden, gewannen in den meisten Fällen die »säkularen« Nationalisten die Oberhand, und es entstanden viele Staaten nach europäischem Muster. Nach der Unabhängigkeit wurden die westlichen Gesetze beibehalten, das säkulare Schulwesen wurde mehr als alles andere gefördert, »Entwicklung« war gefordert, die Gemeinschaft der Geschlechter sowohl in der Schule wie im Beruf wurde fortgesetzt und demokratische Systeme aus Europa wurden unverändert übernommen, ohne an die speziellen Gegebenheiten angepaßt worden zu sein. Die neuen regierenden Eliten wandten sich vielfach dem Sozialismus zu als dem ökonomischen Programm, das am ehesten Wachstum und Entwicklung zugleich fördern könnte.

Pakistan scheint eine Ausnahme zu sein, da es auf dem Konzept eines moslemischen Staates mit islamischen Idealen aufgebaut ist. Nach Ansicht vieler

Reformer jedoch wurde der islamische Impuls, der zur Gründung Pakistans geführt hatte, von eigennützigen und religiös gleichgültigen Führern verraten, hintangestellt oder ignoriert. Daß es den politischen Führern Pakistans nicht gelungen ist, der Korruption entgegenzutreten, die Wirtschaft zu sanieren und die rassischen und ethnischen Gegensätze und Bestrebungen durch den Hinweis auf die Einheit im Islam zu überwinden, hat das »Pakistanische Modell« unglaubwürdig gemacht. Der Bürgerkrieg mit seinen katastrophalen Folgen, der Zerstückelung des Landes und der Gründung von Bangladesh, in dessen Verfassung das Prinzip der Trennung von Staat und Religion einen Grundpfeiler bildet, hat die moslemischen Intellektuellen dazu bewogen, ein neues Modell für den »modernen islamischen Staat« zu suchen.

Vielen schien die Revolution im Iran 1979 eine Verwirklichung dieses Modells zu bringen. Der Schah war in den Augen der Reformer der typische Vertreter der westlich orientierten Elite, er erhob den Anspruch, Moslem zu sein, ersetzte aber die Werte und Strukturen des Islam mit Importen aus Europa und benutzte das Bündnis mit den Westmächten, um selber an der Macht zu bleiben. Die wirtschaftliche Ungerechtigkeit, verbunden mit extravaganten Vorhaben, die Verletzungen der Menschenrechte und eine Atmosphäre von Verdächtigungen sowie die Duldung sexueller Freizügigkeit und eine »freidenkerische« Einstellung gegenüber den religiösen Pflichten galten den Reformern als direkte Folgen davon, daß die islamischen Prinzipien zugunsten westlicher Sitten aufgegeben worden waren. In der moslemischen Presse Asiens wurde Freude und Hoffnung laut bei der Entmachtung des Schahs und der Errichtung einer islamischen Republik. Diese Begeisterung ist inzwischen verebbt. Die Ausschreitungen der revolutionären Garden bei der Durchsetzung von Vorschriften der *Shari'a*, die brutale Art, mit der Andersdenkende verfolgt werden, auch wenn sie Ansichten vertreten, die auf den Lehren des Islam beruhen, das Fehlen echten gemeinsamen Suchens, die vielen Perser, die das Land als Emigranten oder Flüchtlinge verlassen haben, und die Weigerung der Regierung, vor 1988 über ein Ende des Krieges mit dem Irak zu verhandeln, all das wurde von den Reformern in Asien scharf kritisiert. Daher suchen diese immer noch nach einem konkreten Modell für eine ehrliche, leistungsfähige, repräsentative Regierungsform, die auf den Idealen des Islam basiert und die dem Gros der Bevölkerung Frieden, Gerechtigkeit und Wohlstand versprechen kann.

Einwände gegen die Kritik der Reformer

Andere moslemische Denker halten die Interpretation der Reformer vom Verhältnis zwischen Religion und Staat in der frühen Zeit des Islam für falsch. Sie weisen auf den Anachronismus hin, die Vorstellung von einem islamischen Nationenstaat in den Zeitraum der ersten Generationen zu projizieren. Hinzu

kommt, daß eine idealisierte Darstellung der Zeit der ersten Kalifen mit den historischen Tatsachen nicht übereinstimmt. Zwar sind die Taten Mohammeds für die Moslems unantastbar, aber es ist eindeutig, daß bald nach seinem Tod auch in den hohen religiösen Ämtern Habgier, Korruption und Nepotismus einsetzten und Machtpolitik, persönlicher Ehrgeiz und Stammes- und Gebietsinteressen Faktoren waren, die das rein Religiöse überwogen oder überlagerten.

Die Kritiker betonen, daß der Koran und die *Sunna* keinen Plan für eine Staatsordnung enthalten, sondern den späteren Generationen ein System von Prinzipien übermitteln, an die sich jeder Staat halten muß, gleichgültig welche Form er hat, um wahrhaft »islamisch« zu sein. Zu diesen Prinzipien gehören das Prinzip des gemeinsamen Ratsuchens, politische Gleichheit von Arm und Reich, verteilende Gerechtigkeit, ein wesensmäßig sittliches und religiöses Recht und das allgegenwärtige Bewußtsein, daß Gott und seine Gebote wichtiger sind als alles andere. Man kann nicht sagen, daß der Koran oder die *Sunna* irgendeine Staatsform für Moslems verbindlich vorschreiben; aber eine Regierung, die diese Voraussetzungen erfüllt, kann als islamisch gelten, gleich welche Form sie hat.

Schluß

Heute ist die Lage der Moslems in den verschiedenen Staaten Asiens sehr unterschiedlich. In jedem Gebiet hat der Islam sich anders entwickelt. In manchen Gegenden wie im Norden des indischen Subkontinents sind die Molems Erben einer langen Herrschertradition, die zur Zeit des Mogulenreiches auf dem Höhepunkt stand. In Sri Lanka, Südindien und in Burma haben die Moslems eine relativ florierende Handelstradition. In Malaysia und Singapur bilden die Moslems die ärmste Volksgruppe, obwohl die politische Macht in Malaysia den Moslems einen Hebel bietet, den sie einsetzen möchten, um größere wirtschaftliche Beweglichkeit zu erlangen. Rassische Interessen sind oft stärker als die religiöse Einheit– man denke nur an Pakistan, Bangladesh und Afghanistan. Die größte nationale Moslemformation in Indonesien hat die nationale Ideologie der Pancasila angenommen als Basis für religiösen und kulturellen Pluralismus.

Andere Faktoren dagegen wirken verbindend auf die Moslems in Asien. Es gibt ein starkes Bewußtsein der Zugehörigkeit zur internationalen *Umma*, ein Gefühl der Solidarität im Kampf anderer moslemischer Völker und das Bewußtsein, daß die Erfolge oder Niederlagen von Moslems in anderen Ländern für die Situation im eigenen Land von Bedeutung sind. Die Entstehung eines gemeinsamen Dialogs über die Konzepte einer islamischen Reform oder Erneuerung ist an sich schon ein Schritt auf dem Weg zur Einheit. Ideen, mit de-

nen sich vor hundert Jahren religiöse Gelehrte beschäftigten, werden heute täglich in Tages- und Wochenzeitungen, Seminaren, politischen Ausschüssen und volkstümlichen Predigten behandelt. Ganz vorne steht dabei die Frage nach der islamischen Staatsform: Das Verhältnis des Islam zum Staat, die ideale Form des islamischen Staates, die Frage, wie weit die *Shari'a* im bürgerlichen Recht angewandt werden sollte und die Methoden zur Islamisierung der Gesellschaft. Eher technischer Natur sind Fragen zur Islamisierung der Wirtschaft: Alternativen zu Zinssystemen und die Praxis islamischer Banken. Die Moslems haben noch keine Übereinstimmung gefunden, wie diese Fragen zu lösen sind. Die Diskussionen darüber im heutigen Asien sind möglich, gerade weil es ein so breites Spektrum von moslemischen Ansichten über die Fragen der Reform und der Tradition des Islam gibt.

Wer sind »wir« – wer ist »der Islam«?

Von Carlo Maria Kardinal Martini

Wenn ich *wir* sage, so meine ich damit in erster Linie die kirchliche Gemeinschaft und zum anderen auch die bürgerliche Gemeinschaft in Stadt, Land und Region.

Die Probleme, die der Islam in Europa aufgeworfen hat, sind ohne Zweifel weitreichend. Wir haben bereits an anderer Stelle darauf aufmerksam gemacht, als wir über die Aufnahme der Menschen aus den Ländern der Dritten Welt sprachen. Die Präsenz zahlreicher dem Islam zugehöriger ethnischer Gruppen in den verschiedenen europäischen Ländern führt vor allem zu einer Reihe von Problemen, die Fragen der Aufnahme und der Betreuung, der Unterkunft und der Arbeit betreffen: eine Aufgabe, die uns alle in Anspruch nimmt, und die Gemeinden unserer Diözese haben in diesem Zusammenhang ihre große Solidaritätsbereitschaft unter Beweis gestellt. Erste Maßnahmen zur Unterbringung und Fürsorge in Einklang mit den herrschenden Gesetzen sind zunächst Aufgabe der bürgerlichen Gemeinschaft, auch wenn sie in Zusammenarbeit mit den freiwilligen Hilfsdiensten geschehen. Es ist jedoch offensichtlich, daß wir uns alle, bürgerliche wie kirchliche Gemeinschaft, in Zukunft nicht auf die oben angeführten Hilfeleistungen beschränken können. Im Laufe der Zeit werden neue Probleme entstehen: die Zusammenführung der Familien, die soziale und rechtliche Stellung der neuen Einwanderer, ihre gesellschaftliche Integration im Zuge verbesserter Sprachkenntnisse, die schulischen Probleme der Kinder, die Frage der Bürgerrechte etc.

Ich werde nicht unmittelbar auf diese Themen eingehen, weil ich bei verschiedenen Anlässen bereits die Gelegenheit hatte, über sie zu sprechen. Bevor ich mich meiner spezifischen Fragestellung zuwende, möchte ich an dieser Stelle lediglich auf einen Aspekt hinweisen, der nach meinem Empfinden bislang nur wenig Beachtung fand: Die Notwendigkeit, auf einen Prozeß der »Integration« zu bestehen, der sich von einer einfachen Aufnahme und irgendwelchen Hilfeleistungen unterscheidet. Mit der Integration verbindet sich die Aufgabe, den Neuankömmlingen die Einsicht zu vermitteln, sich harmonisch in das Gastland einzufügen, dessen grundlegenden Gesetze und Sitten zu akzeptieren und in rechtlicher Hinsicht keine gesonderte Behandlung zu fordern, die sie nur gettoisieren und zum Ausgangspunkt von Spannungen und Gewalt machen würde.

Angesichts der unmittelbaren Not haben wir bislang die Augen vor diesem schwerwiegenden Problem verschlossen. In einem jüngst erschienenen Dokument der Kommission *Iustitia et Pax* der italienischen Bischofskonferenz heißt

es zu dieser Thematik: »Es darf nicht vergessen werden, daß für die Anpassung an diese neue Form des Zusammenlebens entsprechende Regeln und Zeiträume notwendig sind, damit eine Aufnahme ohne Regeln nicht in leidvolle Konflikte mündet.«[1]

Man muß vor allem jenen Einwanderern, die aus Ländern kommen, in denen die bürgerlichen Normen allein durch die Religion bestimmt werden und Religion und Staat eine unauflösliche Einheit bilden, begreiflich machen, daß in unseren Ländern die Beziehungen zwischen Staat und religiösen Organisationen grundverschieden sind. Wenn religiöse Minderheiten bei uns ohne Ausnahme jene Rechte genießen, die allen Bürgern zustehen, so kann man sich beispielsweise nicht auf die Prinzipien des islamischen Rechts (*shari'a*) berufen, um Sonderrechte und rechtliche Privilegien zu fordern.

Wir müssen daher einen *Weg zur Integration aller Ethnien* ausarbeiten, der die tatsächliche Integrierbarkeit der verschiedenen ethnischen Gruppen berücksichtigt.

Um eine integrierte Gesellschaft zu erreichen, ist es unerläßlich, die Anerkennung und Übernahme eines minimalen Grundbestands von Werten sicherzustellen, die die Grundlage einer Kultur bilden, wie etwa die Grundsätze der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte oder das rechtliche Prinzip der Gleichheit aller vor dem Gesetz.

Denn es gibt Völker und Ethnien, die sich in Geschichte und Kultur sehr von uns unterscheiden und bei denen man sich fragen kann, ob sie die Menschenrechte oder auch den Gesetzesbegriff in gleicher Weise verstehen wie wir. Dies gilt *a fortiori* für jene Länder, in denen man auf Phänomene trifft, die wir gemeinhin als Integralismus oder Fundamentalismus bezeichnen, Bewegungen, die dazu tendieren, abgeschlossene Gemeinschaften zu bilden, und die sich allen anderen Gruppierungen gegenüber überlegen glauben. Doch dabei handelt es sich um ein Problem, das in seiner Gesamtheit die bürgerliche Gemeinschaft und das friedliche Zusammenleben der verschiedenen Ethnien betrifft. Ich möchte lediglich auf dieses Problem hinweisen. Damit verbunden ist allerdings die Frage nach den Möglichkeiten eines Dialogs zwischen den Religionen, ohne den es schwierig sein dürfte, einen sozialen Frieden zu gewährleisten. Ist ein solcher Dialog also möglich? Sind die Moslems dazu bereit? Sind wir Christen dazu bereit?

Wir gehen hier also von Fragen, die die bürgerliche Gemeinschaft insgesamt betreffen, allmählich zu Problemen über, die spezifisch religiöser Prägung sind: Zum einen sehen wir uns mit der Notwendigkeit konfrontiert, den Islam heute wirklich zu verstehen und zu bewerten. Zum anderen sehen wir uns aufgerufen, ihm mit einem möglichst großen Maß an Entgegenkommen und Dialogbereitschaft zu begegnen, ohne deswegen irgendeinen authentischen Wert

1 *Uomini di culture diverse: dal conflitto alla solidarietà* vom 25. März 1990, Nr. 33.

aufzugeben; im Gegenteil, wir können dabei den Sinn des Evangeliums vertiefen.[2]

Im wesentlichen geht es darum, die folgenden Fragen zu beantworten:
– Was sollen wir Christen heute vom Islam als einer Religion halten?
– Wird auch der Islam in Europa der Säkularisierung unterliegen, wird er also in ein neues Stadium seines europäischen Assimilationsprozesses eintreten?
– Welche Form des Dialogs oder welche Art der Beziehung auf religiöser Ebene kann es heute in Europa zwischen Christentum und Islam geben?
– Soll die Kirche darauf verzichten, den Anhängern des Islam das Evangelium nahezubringen?

Ethymologisch betrachtet, bedeutet *Islam* »Unterwerfung« und in engerem Sinne Unterwerfung vor Gott und seiner Offenbarung. Wir wollen hier unter Islam alle jene Glaubensrichtungen und -formen verstehen, die sich auf Mohammed und den *Koran* berufen, wobei wir uns der Komplexität eines solchen Makrokosmos und der unzähligen Verzweigungen dieses Gebildes über die Jahrhunderte hinweg wohl bewußt sind. Die »Pfeiler« des Islam, die von allen Moslems anerkannt werden, sind: Die Anerkennung eines barmherzigen Schöpfergottes, der als universeller Richter auftritt und dessen wahrer Prophet Mohammed ist; das Gebet, das fünfmal am Tag gesprochen wird; die Fastenzeit des Ramadan; die Gabe für die Armen; die Pilgerfahrt nach Mekka, einmal im Leben; der innere *gihàd*, d.h. der Feldzug für Gott, der sich vor allem im Kampf gegen die eigenen Leidenschaften und für ein richtiges Leben artikuliert, sowie der Kampf gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit; das Bemühen, sich privat und in der Öffentlichkeit nach jener Lebensweise zu richten, die *shari'a* genannt wird und die auf dem *Koran* beruht. Wer diese Lebensweise befolgt, vermag in jedem Lebensbereich, in religiösen, persönlichen, familiären, wirtschaftlichen oder politischen Fragen den Willen Gottes zu erfüllen.

Von hier aus wird deutlich, daß der Islam eine Religion ist, in der soziale und gesellschaftliche Aspekte von fundamentaler Bedeutung sind.

Obgleich sich die Moslems heute durch ihre jeweilige ethnische Herkunft voneinander unterscheiden, obgleich sie verschiedenen religiösen Strömungen angehören und Bürger verschiedener unabhängiger Staaten sind, ist der islamische Glaube per se nach wie vor ein Universalismus, der über die Grenzen hinausreicht und der für die lautstarken Appelle, zu den Ursprüngen zurückzukehren, sehr empfänglich ist, so wie es heutzutage innerhalb der fundamentalistischen Bewegungen geschieht.

---

2 Vgl. das Dokument des *Segretariato per i non cristiani*, heute *Pontificio per il dialogo interreligioso*, von 1984 mit dem Titel *L'atteggiamento della chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni*. Siehe v.a. die Abschnitte 20-31, in denen die Motive für den Dialog formuliert werden: »Die Kirche sieht sich vor allem aufgrund ihres Glaubens zum Dialog verpflichtet« (Nr. 22).

Wenn es schon nicht leicht ist, über den Islam im allgemeinen zu sprechen, so fällt es infolge der überaus komplexen und reichen Geschichte dieser Religion um so schwerer, das Phänomen des Islam in Europa zu beschreiben. Sein Erscheinungsbild in Westeuropa ist zu jung, und es bereitet sogar Schwierigkeiten, genaue Zahlen zu ermitteln.

In ganz Europa gibt es ungefähr 23 Millionen Moslems. Das Land mit dem höchsten moslemischen Bevölkerungsanteil ist zweifelsohne die Sowjetunion. Es folgen Frankreich mit zweieinhalb Millionen, die frühere Bundesrepublik mit 1,7 Millionen und England mit einer Million. Für Italien nimmt man 180 000 bis 300 000 an, je nachdem, ob man neben den offiziell registrierten Einwanderern auch diejenigen ohne Aufenthaltserlaubnis berücksichtigt. Wahrscheinlich ist die Zahl heute aber wesentlich höher. Eine Reihe von Ländern, die kleiner sind als Italien, weisen eine proportional höhere Zahl von Moslems auf, wie etwa Holland mit 300 000 oder Belgien mit 250 000.

Numerisch gesehen, ist die Zahl der Moslems bei uns also nicht von besonderer Bedeutung. Ihre Anwesenheit machte sich in den letzten Jahren aber dennoch bemerkbar, nicht zuletzt weil ihre Ankunft in Italien mit dem Wiederaufleben betont integralistischer Strömungen zusammenfiel.

Vielleicht ist es gerade dieser Aspekt, der bei uns ein gewisses Unbehagen hervorruft und einige jener Fragen aufwirft, die ich im folgenden beantworten möchte.

Auf welche Normen sollen wir uns in diesem Zusammenhang als christliche Gemeinschaft berufen? Der Kürze halber können wir hier auf zwei verschiedene Texte bzw. Textgruppen verweisen. An erster Stelle sind die Dokumente des Zweiten Vatikanums zu nennen, das sich in zwei verschiedenen Verlautbarungen zu den Moslems geäußert hat. In Abschnitt 16 von *Lumen Gentium* heißt es: »Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.«

In dem Dekret *Nostra Aetate*, das sich mit der Beziehung der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen befaßt, heißt es ganz allgemein, daß die katholische Kirche nichts von alledem ablehnt, »was in diesen Religionen wahr und heilig ist«. Und »mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die [...] nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet« (Art. 2). Im einzelnen wird betont, daß man mit Hochachtung auf die Moslems schaue, die sich mühen, sich auch Gottes »verborgenen Ratschlüssen [...] mit ganzer Seele zu unterwerfen«. Und im Hinblick auf die »Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslims«, zu denen es im Lauf der Jahrhunderte gekommen ist, «ermahnt die Heilige Synode, all das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemü-

hen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen« (Art. 3).

Das Konzil zeigte sich also bemüht, die den Christen und Moslems gemeinsamen Elemente hervorzuheben. Bezeichnend für dieses Bemühen ist auch die Tatsache, daß es andere, für den Islam wichtige Themen ausgespart hat. Die Konzilstexte erwähnen weder Mohammed noch den Koran, weder den Islam als wesentliches gesellschaftliches Bindeglied zwischen den Gläubigen noch die Pilgerreise nach Mekka oder die *shari'a*. Das Konzil geht zwar auf die gemeinsame Abstammung von Abraham ein, nicht aber auf Jesus, der auch im Islam gegenwärtig ist, allerdings weit entfernt von dem Jesus, den das Christentum kennt. Für die Moslems ist Jesus, der Sohn der Jungfrau Maria (die Moslems verehren die Gestalt Marias), ebensowenig der wahrhafte Prophet wie der Sohn Gottes, und er ist ihrer Ansicht nach auch nicht tatsächlich am Kreuz gestorben. Die wirkliche und eigentliche Dimension der Erlösung fehlt also.

Neben die Konzilstexte, die trotz der oben erwähnten Auslassungen verdeutlichen, mit welchem Respekt, mit welcher Aufgeschlossenheit des Geistes und mit welcher Dialogbereitschaft ein Christ über den Islam nachdenken sollte, läßt sich ein Text von Johannes Paul II. stellen. Er mag auch die Zweifel jener zerstreuen, die fürchten, daß die Klarheit des katholischen Glaubens im Zuge der Begegnung und des Dialogs mit dem Islam getrübt werde. In seiner ersten Enzyklika *Redemptor Hominis* erklärt Johannes Paul II.: »Das ökumenische Konzil hat einen entscheidenden Impuls gegeben, um das Selbstverständnis der Kirche zu formen, indem es uns in angemessener und kompetenter Weise die Sicht des Erdkreises als einer ›Karte‹ mit verschiedenen Religionen vermittelt hat.« Das Konzilsdokument ist »voll tiefer Wertschätzung für die großen geistigen Werte, ja mehr noch, für den Primat dessen, was geistig ist und im Leben der Menschheit in der Religion und in den moralischen Prinzipien, die sich in der jeweiligen Kultur widerspiegeln [...] Durch die Öffnung, die vom II. Vatikanischen Konzil vollzogen wurde, konnten die Kirche und alle Christen zu einem vollständigeren Wissen um das Geheimnis Christi kommen, das ›Geheimnis, das seit ewigen Zeiten verborgen war‹ in Gott, um geoffenbart zu werden in der Zeit im Menschen Jesus Christus und um sich ständig jeder Zeit zu offenbaren« (Art. 11).

Johannes Paul II. sieht also keinen Widerspruch, sondern vielmehr eine Übereinstimmung zwischen dem Bemühen um einen Dialog unter den verschiedenen Religionen und dem gesteigerten Bewußtsein des eigenen Glaubens. In diesem Geist und in diesem Vertrauen wollen wir versuchen, auf jene Fragen zu antworten, die wir eingangs formuliert haben.

Die geschichtlichen Werte des Islam

Was soll man als Christ vom Islam halten? Was für eine Bedeutung hat er für einen Christen in bezug auf die Heilsgeschichte und im Hinblick auf die Erfüllung der göttlichen Vorsehung? Warum hat Gott es zugelassen, daß der Islam als einzige der großen geschichtlichen Religionen sechs Jahrhunderte nach Christi Geburt entstand, so daß ihn einige der frühesten Zeitzeugen als eine christliche Häresie, als einen abgetrennten Zweig jenes einzigen Baumes betrachteten? Welchen Sinn innerhalb des göttlichen Plans kann die Entstehung einer Religion haben, die dem Christentum so nahe ist wie keine andere zuvor und die zugleich so kämpferisch und streitbar ist, daß einige befürchten, sie könnte in einem geschwächten Europa ohne Werte viele Proselyten machen.

Es fällt nicht leicht, auf eine derartig komplexe Frage eine einfache Antwort zu finden, die doch zum Teil in dem vorausgenommen liegt, was wir den Verlautbarungen des Zweiten Vatikanums entnehmen konnten. Es ist ein Glaube, der durch seine großen religiösen und moralischen Werte Millionen von Menschen dabei geholfen hat, Gott in aufrichtiger und rechtschaffener Weise zu ehren und Gerechtigkeit zu üben. Tatsächlich ist die Gerechtigkeit einer jener Werte, die der Islam besonders hervorhebt. In der vierten *Sure* des *Koran* steht geschrieben: »O ihr Gläubigen, bleibet bei der Wahrheit, wenn ihr vor Allah Zeugnis ablegt, sei es auch gegen euch selbst oder eure Eltern und Anverwandten, gegen Reiche oder Arme; denn Allah steht höher als diese« (Sure 4:136).

In einer westlichen Welt, in der der Sinn für absolute Werte verlorengegangen ist und in der es den Menschen nicht mehr gelingt, diese Werte an einen Gott zu binden, läßt uns das Zeugnis von der Vorherrschaft Gottes und seinem Verlangen nach Gerechtigkeit erkennen, welche historischen Werte der Islam in sich birgt, Werte, die er auch noch in unserer Gesellschaft zu vertreten vermag.

Der Islam in Europa

Eine zweite Frage stellt sich in diesem Zusammenhang: Wird der Islam in Europa einer Säkularisierung unterliegen?

Die Frage erscheint legitim, denkt man an den beschwerlichen Weg, den das Christentum im Sog der Moderne in den letzten drei Jahrhunderten zurückgelegt hat. Die Konfrontation eines auf analytische Durchdringung und auf Trennung der Autoritäten bedachten modernen, wissenschaftlich-technischen Vernunftdenkens mit der aus der geschlossenen Welt des Mittelalters hervorgegangenen christlichen Tradition kennzeichnet einen mühevollen Prozeß, dem allein das Zweite Vatikanum einige harmonisch erarbeitete Resultate abringen

konnte, auch wenn diese bislang noch nicht vollständig aufgenommen wurden. Es wird jedoch immer deutlicher, daß der Glaube an einen Gott, der Mensch geworden ist und der in das Geschick der Menschheit eingegriffen hat, eine Kraft ist, die es uns erlaubt, auch in der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Entwicklung die Zeichen für das Walten Gottes zu erkennen und damit auch den positiven Sinn eines vom Glauben erfüllten Weges im Rahmen der Moderne.

Der Islam in Europa wird sich sicherlich früher oder später einer ähnlichen Herausforderung gegenübergestellt sehen. Wir wissen, daß der Anbruch des technischen Zeitalters und die damit verbundene Forderung nach Rationalität und Vernunft seit Ende des ersten Weltkrieges auch in das Bewußtsein der islamischen Welt mit all ihren ethnischen und geographischen Verästelungen gedrungen ist, dies belegen nicht zuletzt die vielen entsprechenden Strömungen und Parteien. Man muß jedoch hinzufügen, daß der islamische Glaube in seinen »Grundfesten« bislang scheinbar noch nicht in besorgniserregender Weise durch die Prinzipien der Moderne erschüttert worden ist. Momentan haben die fundamentalistischen Tendenzen das Übergewicht. Sie versuchen, sich die technischen Errungenschaften zu eigen zu machen, indem sie sie gleichzeitig aus ihren westlichen Kulturzusammenhängen herauslösen. Dahinter steht der Wille, gemäß der Tradition alle politischen und gesellschaftlichen Probleme mit Hilfe der Religion zu lösen. Eine Trennung von Religion und Staat, von Religion und Politik läßt man also nicht zu. In der wörtlichen Auslegung des *Koran* sucht man die Antworten auf die Fragen der Gegenwart, auch auf gesellschaftliche und wirtschaftliche Problemstellungen.

Es ist schwierig vorauszusehen, was in ferner Zukunft geschehen mag, und wir wollen uns hier nicht in kühne Hypothesen versteigen. Es erscheint richtig, im Rahmen jener von uns geforderten Haltung des Respekts Unterstützung und Beistand zu leisten, damit der notwendige Schritt zu einer nicht allein materiellen Aneignung der technischen Errungenschaften aus dem Westen von einem ernsthaften historisch-kritischen Nachdenken über die eigenen religiösen und theologischen Ursprünge begleitet werde. Dabei sollten wir nach »jener Harmonie von philosophischer Weltschau und geoffenbartem Gesetz«[3] suchen, die bei einigen, bereits dem hl. Thomas bekannten arabischen Philosophen zu finden ist. Wir sollten uns darum bemühen, den Moslems Bedeutung und Wert der Unterscheidung von Religion und Gesellschaft, Glauben und Kultur, politischem Islam und muslimischem Glauben begreiflich zu machen. Wir müssen ihnen zeigen, daß man den Forderungen einer individuellen oder gemeinschaftlichen Religiosität auch innerhalb einer demokratischen und weltlichen Gesellschaft gerecht werden kann, in der der religiöse Pluralismus re-

3 L. Gardet, *L'Islam e i cristiani*. Rom 1988, S. 114.

spektiert wird und ein Klima der gegenseitigen Achtung, des guten Willens und des Dialoges herrscht.[4]

Die Haltung der Kirche und der Dialog

Nach dem bisher Gesagten wird man sich fragen, was für ein Dialog heutzutage möglich ist und welche Haltung unsere Kirche in dieser Frage einnehmen sollte?

Es erscheint mir angebracht, den *Dialog zwischen den Religionen* von dem *Dialog zwischen einzelnen Gläubigen* zu unterscheiden.

Ersterer vollzieht sich auf eher offizieller Ebene, also zwischen den religösen Repräsentanten beider Seiten. Seine Regeln sind in den Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und in einer ganzen Reihe weiterer Dokumente wie etwa in den Leitlinien des Rates für den interreligiösen Dialog[5] niedergelegt.

Jene andere Form des Dialogs findet auf der Ebene des alltäglichen Kontakts mit den Moslems statt, denen wir heutzutage immer häufiger begegnen. Wir müssen uns natürlich vor Augen halten, daß der einzelne Mensch nicht immer alle Eigenschaften verkörpert, die einen Gläubigen dieser Religion im Idealfall kennzeichnen. Was für uns Christen gilt, trifft auch für die Moslems zu: nicht alle richten sich in der Praxis bewußt nach den Anweisungen und Lehren ihrer Religion. Dies mag bei zahlreichen Einwanderern nicht zuletzt an der fehlenden kulturellen Bindung liegen. Es geht nicht darum, theologische Diskussionen zu führen; wir sollten vielmehr darauf achten, welche Werte ein Mensch tatsächlich in seiner Lebensweise an den Tag legt, um sie aufmerksam und mit Respekt zu erörtern. Nicht selten lassen sich auf diese Weise mehr praktische Übereinstimmungen entdecken als im Rahmen eines theologischen Streitgesprächs. Dies gilt vor allem für die gelebten Werte der Gerechtigkeit und der Solidarität. Dennoch darf man im Rahmen dieser um den Einzelnen kreisenden Betrachtung nicht jene Kräfte außer acht lassen, die von der Gruppe ausgehen. Denn der Islam ist nicht allein ein persönlicher Glaube, sondern zugleich eine sehr feste Gemeinschaft. Die Anordnungen einer Autorität zur rechten Zeit können selbst den religiösen Subjektivismus bzw. Synkretismus eines einzelnen Individuums wieder zu einer geschlossenen Einheit zurückführen.

Was die Haltung unserer Kirche anbelangt und jene Verhaltensweisen betrifft, die wir allen Christen nahelegen, möchte ich die Aufmerksamkeit kurz

---

4 Vgl. v.a. M. Borrmans, *Orientamenti per un dialogo*. Rom 1988.

5 Vgl. insbesondere das Dokument *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni* aus dem Jahre 1984.

auf einige Punkte lenken, die sich aus den oben entwickelten Grundsätzen ableiten:

1. Wir sollten die Moslems aufnehmen und dabei die Bereitschaft zur Aufnahme *christlich begründen*. Diese Begründung gilt es, in einer «verständlichen« Sprache mitzuteilen, die zumeist die Sprache der Taten und der Barmherzigkeit ist. Auf diese Weise können wir den Moslems einen Eindruck von jener religiösen Kraft vermitteln, von der unsere Hilfe durchdrungen ist.

2. Unser gemeinsames Ziel sollten *Toleranz und gegenseitige Anerkennung* sein. Entsprechende Texte finden sich auch im *Koran*. Wir müssen allmählich mit dem unter den Moslems verbreiteten Vorurteil aufräumen, daß diejenigen, die nicht dem Islam angehören, Ungläubige sind. Erst wenn wir den Glauben Abrahams als gemeinsame Wurzel wiederentdecken, können wir uns in einer entspannteren Atmosphäre miteinander verständigen und so die Vorurteile überwinden.

3. Wir müssen *ihnen begreiflich machen, daß auch wir Christen dem europäischen Konsumdenken*, dem Indifferentismus und dem Verfall der Moral kritisch gegenüberstehen. Wir sollten ihnen verdeutlichen, daß wir uns von all dem distanzieren. Da die Moslems für gewöhnlich eine enge Bindung zwischen Religion und Gesellschaft voraussetzen und da ihnen die historische Erfahrung der Kreuzzüge noch gegenwärtig ist, neigen sie dazu, den Westen mit dem Christentum zu identifizieren und die Laster der westlichen Welt mit den Fehlern der Christen in einem Atemzug zu verurteilen. Wir müssen klarstellen, daß wir wie sie einen Herrgott preisen, das Böse verurteilen und für Gerechtigkeit eintreten.

4. Der Dialog mit den Moslems eröffnet uns insbesondere die Möglichkeit, über ihre *tiefe religiöse Lebenspraxis* nachzudenken. Sie richtet alles auf den Dienst an einem Gott aus, dem die Welt unterworfen ist. Hier müssen wir uns davor hüten, daß unsere durchaus richtige Vorstellung vom Laientum nicht zu einer Scheidung oder gar zu einem Widerspruch zwischen dem Weg des Menschen und dem des Christen führt.

Ich möchte noch einige spezielle Ratschläge *für unsere Gemeinden und insbesondere für die sie leitenden Priester* geben. Es gibt zwei falsche Positionen, die es zu vermeiden gilt, und eine richtige, an der wir uns orientieren sollten.

Die erste falsche Position: die Mißachtung des Phänomens. Es ist ein Fehler, den Islam lediglich als eine Randerscheinung zu betrachten, die uns nur vorübergehend oder allein im Hinblick auf soziale Hilfeleistungen betrifft, ohne unsere Gemeinschaft auch in kultureller oder religiöser Hinsicht zu berühren. Von hier aus gleitet man leicht in eine Haltung des Unbehagens und der Verweigerung ab, wenn nicht sogar in Intoleranz.

Die zweite falsche Position: der Eifer ohne hinreichende Informationen. Man schert alles über einen Kamm und verficht die Gleichheit aller Glaubensrichtungen, ohne ihre Eigenheiten zu respektieren. Wahllos bietet man Gebets-

stätten oder sogar Räume für Gottesdienste an, ohne zuvor erwogen zu haben, welche Bedeutung dies für ein richtiges Verhältnis unter den Religionen hat. Hier sind genaue und strenge Leitlinien vonnöten, nicht zuletzt um Mißverständnissen vorzubeugen.

Die richtige Position besteht im ernsthaften Streben nach Wissen, in der Suche nach angemessenen Mitteln und Wegen sowie in der Befragung kompetenter Personen. Ich denke hier insbesondere an die sehr schwierigen und oftmals unheilvollen Fälle von Mischehen. Vor allem die Priester werden sich auf diesem Gebiet in Zukunft fortbilden und ihre Kenntnisse erweitern müssen.

Wie aus dem hervorgeht, was wir bislang gesagt haben, sind wir davon überzeugt, daß die Zeiten der Eroberungszüge auf der einen und der Kreuzzüge auf der anderen Seite endgültig vorbei sind. Wir wünschen uns Gleichberechtigung und Brüderlichkeit in unseren Beziehungen. Wir bestehen darauf und werden auch weiterhin darauf bestehen, damit auch in den islamischen Ländern geltendes Recht und bestehende Sitten hinsichtlich der Behandlung der Christen diesen Beziehungen angepaßt werden, damit ein richtiges Verhältnis der Gegenseitigkeit erreicht wird.

Wir kennen die juristischen und theologischen Probleme, die sich unseren islamischen Brüdern stellen, wenn sie den christlichen Minderheiten jene Rechte zubilligen sollen, die wir bei uns den Minoritäten zugestehen. Wir können aber nicht glauben, daß diese Probleme nicht zu lösen sind; wir sollten dabei auf die göttliche Lenkung der Geschichte vertrauen, der sich der Islam nach eigenem Bekunden angesichts so vieler schmerzvoller Wechselfälle bereitwillig unterworfen hat.

Wir wollen unsere Haltung am Beispiel des heiligen Franziskus orientieren. In Kapitel XVI seiner *Regeln*, »Von jenen, die unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen«, schreibt er: »Die Brüder aber die fortziehen, können auf zweifache Weise geistlich unter ihnen wandeln: einmal, daß sie nicht Streit und Zankereien hervorrufen, sondern ›jeder menschlichen Kreatur um Gottes willen untertan sind‹ (1 Petr 2,13) und bezeugen, daß sie Christen sind; sodann aber, wenn sie es als Gott wohlgefällig erkennen, daß sie das Wort Gottes verkünden [...] Und alle Brüder, wo immer sie sind, sollen sich bewußt bleiben, daß sie sich selbst und ihren Körper dem Herrn Jesus Christus geschenkt und zur Verfügung gegeben haben, und aus Liebe zu ihm sollen sie ihn den sicht- und unsichtbaren Feinden aussetzen [...].«

Kein Streit also, keine Gewalt, vielmehr eine aufrichtige und zugleich angemessene Darstellung ihres Glaubens, die Bereitschaft, aus Liebe zu Christus Entbehrung und Leid auf sich zu nehmen.

Das Evangelium Jesu Christi verkünden

Eine vierte und letzte Frage: Kann die Kirche darauf verzichten, den Moslems das Evangelium zu verkünden?

Eine Unterscheidung erscheint angebracht. Die Verkündigung ist eine Sache, der Dialog eine andere.

Der Dialog geht von den Gemeinsamkeiten aus, er zielt darauf, sie zu vergrößern, indem er weitere Übereinstimmungen sucht. Er strebt nach gemeinschaftlichem Handeln in Bereichen, in denen eine Zusammenarbeit unmittelbar möglich ist, man denke an Themen wie Frieden, Solidarität und Gerechtigkeit.

Mit der *Verkündigung* bieten wir auf einfache und friedfertige Weise das an, was uns am teuersten ist, was wir niemandem aufdrängen können und was wir gegen nichts auf der Welt eintauschen möchten. Es ist jener Schatz, aus dem nach unserem Willen alle Menschen zu ihrer eigenen Freude schöpfen sollten. Für den Christen ist dieser wertvollste Schatz das Kreuz, das Mysterium eines Gottes, der sich den Menschen in seinem Sohn hingibt und die Sünde der Welt auf sich nimmt, damit wir erlöst werden. Diese Verkündigung kann nicht immer und überall offen ausgesprochen werden, vor allem nicht in verschlossenen und intoleranten Gesellschaften. Aber auch in den sogenannten liberalen Ländern trifft man bisweilen auf geistige Sperren, die so stark sind, daß sie geradezu eine Schranke bilden. In diesem Fall nimmt das Angebot die Form des einfachen und spontanen täglichen Zeugnisses an; es artikuliert sich in der Nächstenliebe und in der Hingabe des Lebens, bis hin zum Martyrium. Dies ist der Grundgedanke des heiligen Franziskus.

Mit dieser Unterscheidung kommen wir auf unsere letzte Frage zurück: Kann die katholische Kirche darauf verzichten, das Evangelium denen nahezubringen, die es noch nicht kennen?

Sicherlich nicht, so wie man auch nicht von den Moslems verlangt, sie sollten darauf verzichten, die *'umma*, die Gemeinschaft der Gläubigen zu vergrößern. Entscheidend sind der Stil und die Form, d.h. jene Eigenschaften des Respekts und der Liebe, jenes Maß an Aufmerksamkeit und nicht zuletzt jener Wunsch, die Freude in einer Atmosphäre des Friedens zu verkünden, der dem zu eigen ist, der die Seligpreisungen für sich angenommen hat.

Türkischer Islam – eine Herausforderung für Europa?

Neue Tendenzen in der Türkei und ihre möglichen Auswirkungen auf die europäischen Integrationsansätze

Von Faruk Şen

Die Türken im heutigen Europa

Seit der Truman-Doktrin von 1947 war die türkische Republik wieder erkennbar im Konzert der Mächte vertreten.[1] Die islamische Revolution im Iran und ihre möglichen Auswirkungen auf die Türkei und der dritte Militärputsch von 1980 waren Ereignisse, von denen auch Westeuropa mittelbar betroffen war. Seit dem Assoziierungsvertrag mit der damaligen Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) von 1963 und, noch deutlicher, seit dem Antrag auf die EG-Vollmitgliedschaft vom 14. April 1987 steht die Türkei auf der Schwelle zum viel zitierten »gemeinsamen europäischen Haus« und seit Beginn der Golfkrise und besonders nach Beendigung des Golfkrieges schließlich in einer innen- wie außenpolitisch veränderten Konstellation mit neuen Herausforderungen. Demokratische sowie islamisch-fundamentalistische Entwicklungen auf der einen Seite und wachsende politisch-wirtschaftliche Beziehungen mit den islamischen Staaten auf der anderen Seite bilden gegenwärtig aktuelle Probleme der Türkei und bestimmen ihr Erscheinungsbild in Westeuropa.

Mit der Tatsache, daß die EG den türkischen Antrag auf Vollmitgliedschaft zum Jahreswechsel 1989/90 auf die lange Bank geschoben hatte, war aber wieder einmal jenes Türkeibild beschworen worden, nach dem sich die Türkei u.a. in einem Antagonismus zwischen Kemalismus und Islam befinde, in einem fortdauernden Zustand der Unentschiedenheit, der tiefgreifende soziale Reformen und eine stabile Regierungsform verhindere und die europäische religiöse Homogenität zu stören drohe. Die damit gestellten Fragen richten sich bisher vorwiegend auf verteidigungsstrategische und vordergründig wirt-

---

1 Vgl. zum Folgenden grundsätzlich A. Celikel, Anti-laic political movements. A Basis for compromise, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 2/1991 (in Vorbereitung); Th. Meyer (Hrsg.), Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft. Frankfurt/Main 1989; Ders., Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne. Reinbek 1989; N. Narli, The significance of inter-religious dialogue in the course of Turkey's integration with West, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 2/1990, S. 285ff.; Ders., State, Religion and the Opposition in Turkey, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 2/1991, S. 27ff.; E. Özcan, Türkische Immigrantenorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland. Berlin 1989; D. Rüstow, Die Türkei – Brücke zwischen Orient und Okzident. Göttingen 1990; Chr. Rumpf, Laizismus und Religionsfreiheit in der Türkei. Rechtliche Grundlagen und gesellschaftliche Praxis. Ebenhausen 1987; H. Schüler, Re-Islamisierung: der Fall Türkei, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 1/1989, S. 63ff.; F. Şen, Türkei – Land und Leute. München ^{3}1991; B. Toprak, Religion als Staatsideologie in einem laizistischen Staat: Die Türkisch-Islamische Synthese, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 1/1989, S. 55ff.

schaftspolitische Aspekte, zunehmend aber auch auf verfassungs- und kulturpolitische Fragen wie die Menschenrechtspraxis der Türkei und das Verhältnis des Staates zum Islam und dessen gesellschaftspolitischer Rolle.

In Europa wird die Einschätzung des türkischen Staates, vor allem aber die Spannung zwischen Islam und Laizismus im Alltag des türkischen Verfassungs- und Staatslebens mit Vorstellungen von der türkischen Identität als etwas Statischem in Verbindung gebracht, das unveränderbar fortbestehe und daher eine Integration von Türken in Deutschland oder in Europa »objektiv« unmöglich mache, da sie Moslems seien. Anstelle dieser Kette von Vorurteilen und Klischees muß aber von der Grundkategorie des sozialen Wandels ausgegangen werden, die auch auf die Türkei anzuwenden ist, wenn ihr spezifisches Verhältnis zum Islam in Frage gestellt wird.

Feindbild Islam

Die öffentliche Auseinandersetzung mit dem Islam hat in den westeuropäischen Industriegesellschaften eine knapp dreißigjährige Geschichte. Die ersten Begegnungen mit dem islamischen Glauben setzten mit der Arbeitsmigration aus Südosteuropa und aus den Maghreb-Staaten in die westeuropäischen Länder ein. Die Algerier und Tunesier in Frankreich, die Türken in der Bundesrepublik Deutschland sorgten für erste Annäherungen, aber auch für erste diffuse Konflikte zwischen der christlichen Mehrheit und den islamischen Minderheiten.

Durch die islamische Revolution im Iran und durch die Machtergreifung von Khomeini in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre nahm der Islam aus westeuropäischer Sicht einen ganz anderen Stellenwert an, da die aggressive und undemokratische Machtstruktur im Iran mit ihrem missionarischen Eifer in diesen Staaten neue Sorgen und Ängste gegenüber dem Islam entstehen ließ.

Der Golfkrieg und die Aggression des Irak gegen Kuwait, einen anderen islamischen Staat, sowie der gleichzeitige Umschwung in Europa (vor allem in den ehemaligen COMECON-Staaten) vom Sozialismus hin zum Kapitalismus brachten den Islam immer mehr in den Vordergrund der Diskussion. Die früheren Feindbilder, die sich hauptsächlich am Marxismus artikuliert hatten, verloren durch den Wandel in Osteuropa an Bedeutung, während innerhalb westeuropäischer Staaten ein neues Feindbild, nämlich der Islam, deren Stelle einzunehmen begann.

Innerhalb der islamischen Weltkonferenz gibt es 43 islamische Staaten als Vollmitglieder. Diese islamischen Staaten haben aber in der neueren Geschichte nie ein homogenes Bild abgegeben. Radikale, fundamentalistisch islamische Staaten, nach Westeuropa orientierte islamische Staaten und laizistische Staaten wie die Türkei sorgen für ein heterogenes Bild der islamischen Welt.

Das laizistische türkische Modell

Aufgrund ihrer jüngeren Geschichte erweist sich vor allem die Türkei als Sonderfall in der islamischen Welt von heute, da sie sich seit ihrer revolutionären Gründung im Jahre 1923 zu Modernisierungsprozessen historischen und sozialen Wandels entschlossen hat, die wir nach den Verlaufsmodellen der europäischen Sozialgeschichte mit Begriffen wie Mobilität, Urbanisierung, Industrialisierung, Bürokratisierung und Rationalisierung bezeichnen. Modernisierungsprozesse dieses Typs sind zugleich auch Prozesse von Säkularisierung, des Verlustes einer alles umfassenden religiösen Weltdeutung, unter Umständen auch des Verlustes moralischer Sicherheit und Geborgenheit in der sozialen Kontrolle gewachsener Gemeinschaften. Rationales Denken und Verhalten treten im Wege der Modernisierung an die Stelle ausschließlich religiös bestimmter Verhaltensweisen. Die religiöse Zugehörigkeit selbst ist der Wahlfreiheit des Individuums überlassen.

Innerhalb der kemalistischen Reformen hatte das Verfassungsprinzip des »Laizismus« die Transformationen des von den traditionellen religiösen Mächten beherrschten Osmanischen Reiches zu einem weltanschaulich neutralen modernen Nationalstaat europäischer Prägung zu gewährleisten. Danach ist die Religionsausübung als solche gemäß Verfassung geschützt, während die gleiche Verfassung mit dem Bekenntnis zu einem laizistischen Staat auf einen Ausgleich zwischen den säkularistischen Staatszielen und den religiösen Individualinteressen bedacht ist.

Es ist die stets wiederkehrende Frage der Europäer, ob dieses Entwicklungsmodell von Säkularisierung auch für die Türkei Geltung hat.

Das türkische Modell hatte sich unter Vorzeichen einer Reform von oben bereits im Osmanischen Reich angebahnt, die aber erst mit der Gründung des türkischen Nationalstaates zu durchschlagenden Ergebnissen gelangte. Dort wurde formal die neue rechtlich-politische Organisationsform des bürgerlichen Verfassungsstaates im Rahmen einer gleichzeitigen Kulturrevolution beispiellosen Ausmaßes und Anspruchs eingeführt, ohne daß zuvor entsprechende Prozesse sozialen Wandels dahin geführt hätten. Von 1923 bis 1938 vollzog sich stattdessen der Versuch, ein muslimisches Land, bis 1924 Sitz des Kalifats, in schneller Aufeinanderfolge durch eine »Revolution von oben«, insbesondere durch eine »Erziehungsdiktatur« zu modernisieren. So leiteten die kemalistischen Reformen die zur Industrialisierung der Wirtschaft nach europäischem Vorbild notwendigen Schritte ein, doch blieben daneben auf dem Lande die traditionellen Produktionsweisen und die überkommenen Denk- und Lebensformen vorherrschend. Das gilt vor allem für die ununterbrochen fortbestehende islamische Religiosität, die in jüngster Zeit auch teilweise wieder politisch an Boden gewinnt.

Islam in der Bundesrepublik Deutschland

In der westeuropäischen Öffentlichkeit ist es seit Anfang der achtziger Jahre zu einer auch breitere Schichten erfassenden Auseinandersetzung mit dem Islam gekommen, nachdem die Thematik in früheren Jahrzehnten dem Diskurs innerhalb der anderen Religionsgemeinschaften bzw. der einschlägigen wissenschaftlichen Disziplinen überlassen war. In der Bundesrepublik spielen bei dieser aktuellen Auseinandersetzung naturgemäß die Türkei und der türkische Islam eine gravierende Rolle vor allem dort, wo, von der Öffentlichkeit wenig zur Kenntnis genommen, ganze Berufsgruppen von einer Thematik herausgefordert werden, auf die sie nach dem traditionellen deutschen Bildungskanon nicht vorbereitet sind.

1972 waren 83 % der Türken, die in der Bundesrepublik Deutschland lebten, Arbeitnehmer(-innen). Von 1974 an, kurz nach dem Anwerbestop im November 1973, kamen viele türkische Jugendliche und Ehepartner im Rahmen der Familienzusammenführung in die Bundesrepublik Deutschland, so daß sich von 1975 an innerhalb der türkischen Minderheit eine gravierende strukturelle Änderung feststellen ließ. Besonders von 1980 an nahm der Anteil der türkischen Arbeitnehmer innerhalb der türkischen Minderheit so stark ab, daß im Jahre 1990 unter 1612000 Türken lediglich noch 32 % Arbeitnehmer auszumachen waren. Zwei Drittel der türkischen Minderheit gehören inzwischen der zweiten Generation an oder sind nichterwerbstätige Familienangehörige. Das führte dazu, daß im schulischen Bereich und auch bereits im Kindergarten in der christlich geprägten Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland eine islamische Minderheit auftrat, die nach ihren Regeln in einem christlichen Land neue Infrastrukturen schaffen wollte. Probleme gab es in konfessionsgebundenen Kindergärten, andere Probleme in den Hauptschulen, so daß sich schließlich in Ballungsgebieten ganze Berufsgruppen, Erzieher(-innen), Sozialarbeiter(-innen) und Lehrer(-innen) mit den kulturellen Eigenheiten ihrer Klientel und also auch mit dem Islam beschäftigen mußten. Die Frage nach den Möglichkeiten eines Zusammenlebens zwischen Christen und Moslems stellt sich in der Bundesrepublik Deutschland daher immer unausweichlicher, nachdem die Mehrzahl der Türken langfristig hierbleiben möchte, was alle Umfragen seit 1980 ganz eindeutig belegen.

Während diese Fragen in den siebziger und achtziger Jahren nur vom Kindergarten bis zu den weiterführenden Schulen und im Bereich Übergang Schule/Beruf auftraten, steht seit Anfang der neunziger Jahre in der Bundesrepublik mit den türkischen Rentnern, die nicht in ihr Heimatland zurückkehren möchten, eine weitere sozialpolitische Aufgabe ins Haus.

Islamische Einflüsse in der heutigen Türkei

Der islamische Fundamentalismus und die Bedeutung des Islam waren im allgemeinen seit der Staatsgründung am 29. Oktober 1923 durch Mustafa Kemal Atatürk stark zurückgegangen, erlebten aber im Anschluß an den zweiten Militärputsch vom 12. März 1971 durch die Gründung der islamisch geprägten *Partei des Nationalen Heils* eine erste Blütephase während der siebziger Jahre. Diese Partei machte eine Rückkehr des Kalifats und eine Reislamisierung der Türkei zum Kern ihres Programmes. Der Parteivorsitzende, N. Erbakan, lehnte alle vertraglichen Bindungen der Türkei mit der westlichen Welt ab. Statt dessen wollte er einen gemeinsamen Wirtschaftsmarkt mit den arabischen Ländern aufbauen und die Industrialisierung in der Türkei vorantreiben. Diese Partei des »Nationalen Heils« war während der siebziger Jahre an mehreren Koalitionsregierungen beteiligt und konnte so ihre Ziele teilweise verwirklichen.

Eine zweite Blütephase erlebte der Islam in der Türkei nach dem dritten Militärputsch vom 12. September 1980. Obwohl das türkische Militär als Hüter des Laizismus in der Türkei gilt, konnten sich islamische Kreise auch nach 1980 weiter etablieren.

Die politische und wirtschaftliche Annäherung an die islamischen Staaten nahm ab 1981 besonders rasch zu. Die Türkei erzielte größere Anteile an Exporten in die arabisch-islamischen Staaten bzw. an Bauaufträgen aus diesen Ländern. Wesentlich dabei war vor allem, daß von ihrem wertmäßigen Importvolumen her bedeutende Länder wie Iran, Irak, Libyen und Saudi-Arabien zu Exportpartnern der Türkei wurden. Diese Länder, die in der OPEC organisiert sind und der Türkei beim Ölimport zum Teil Angebote zu besonderen Konditionen machten, gewannen seit 1979 für die Türkei rasch auch als Absatzländer an Bedeutung.

Diese Entwicklung bewirkte auch auf politischer Ebene eine starke Annäherung an die islamische Welt. Die Türkei nahm regelmäßig an den islamischen Weltkonferenzen teil und wurde Mitglied dieser Organisation. Diese Politik hatte vier Ziele. In erster Linie wollte die Türkei mit bilateralen Beziehungen ihr Exportvolumen steigern, Präferenzen bei der Vergabe von Bauaufträgen gewinnen und Öl zu Sonderkonditionen beziehen, was ihr bei Iran, Irak und Libyen auch sehr gut gelang. Zudem wollte man die islamischen Staaten im Zypern-Konflikt für die türkische Seite gewinnen und dadurch die Anerkennung der türkischen Republik Nordzypern durch diese Staaten erreichen. Dies gelang der Türkei jedoch nicht.

Insgesamt konnten die islamischen Kräfte, die auch noch innerhalb der bisher regierenden Mutterlandspartei starke Flügel bilden, in Hochschulen und in einigen Ministerien sowie in den Ministerien für Erziehung und Arbeit Fuß fassen. Dennoch werden ihre Einflußmöglichkeiten und die sich daraus erge-

bende Gefahr für den türkischen Laizismus nicht ein Ausmaß erreichen können, wie dies im Iran der Fall war. Diese islamischen Kräfte, die sich in der Türkei innerhalb der bestehenden Gesetze nicht mehr stark erweitern können, haben ihre Aktivitäten in den letzten Jahren zunehmend in die Bundesrepublik Deutschland verlagert.

Islamische Gruppierungen in der Industriegesellschaft

Von einer Abwanderung der Türken in die Bundesrepublik – zunächst als Arbeitskräfte und später als Familienangehörige – kann erst ab 1961 gesprochen werden. Damit kam zum ersten Male eine größere Volksgruppe in die Bundesrepublik Deutschland, die sowohl von ihrer Kultur als auch von ihrer Religionszugehörigkeit her von den Deutschen und anderen Ausländergruppen in diesem Land erheblich abwich. Diese Minderheit existiert seit nunmehr 30 Jahren in Deutschland und hat hier an sich selbst, wie andere Ausländer, im Laufe der Jahre einen strukturellen Wandel miterlebt. Zuerst waren sie Gastarbeiter, dann nannte man sie ausländische Arbeitnehmer und seit der Familienzusammenführung ab 1974 ausländische Wohnbevölkerung oder sogar ausländische Mitbürger. Untersucht man heute die Verweildauer, die sinkenden Rückkehrabsichten und die Eingliederungsmotivationen der Türken in Deutschland, kann man davon ausgehen, daß trotz einer restriktiven Ausländerpolitik und einer ablehnenden Haltung weiter Bevölkerungskreise gegenüber Türken dieses Land inzwischen für die Mehrzahl der Türken ein Einwanderungsland geworden ist.

Zu fragen ist aber, ob für eine Eingliederung der Türken auch alle kulturellen, infrastrukturellen und gesetzlichen Gegebenheiten vorhanden sind? Welche Eingliederungstendenzen zeigen die muslimischen Türken? Dies sind einige der vielen Fragen, die bezüglich der Eingliederungschancen der Türken geblieben sind.

Die Bundesrepublik Deutschland hat sich besonders durch die Familienzusammenführung nach 1974 de facto zu einer multikulturellen Gesellschaft entwickelt, mögen die Regierung und spezifische Teile der deutschen Öffentlichkeit sich auch dagegen wehren. Fast 4,5 Millionen Ausländer leben seit Jahren in dieser Gesellschaft, pflegen ihr Kulturgut, sind aber auch dabei, kulturelle Austauschprozesse zu vollziehen. Verschiedene deutsche Institutionen wie Kirchen und Gewerkschaften und auch einige prominente Politiker haben ihr Einverständnis mit einer multikulturellen Entwicklung erklärt, da praktisch nur der Islam durch historischen Hintergrund, sein Kulturgut und seine von daher geprägte Lebensweise von den anderen Kulturen abweicht.

Zwar ist als Folge der islamischen Revolution im Iran zunächst ein falsches Bild vom Islam in Europa entstanden, so daß sich sowohl innerhalb der west-

europäischen Presse als auch unter Intellektuellen die Meinung verfestigt hat, die Türkei als der einzige laizistische Staat mit fast 100 % muslimischer Bevölkerung werde zunehmend ein Schauplatz der Reislamisierungswelle, kapsele sich von Westeuropa ab und sei kulturell insgesamt den Westeuropäern fremd.

Gegen diese weit verbreiteten, wissenschaftlich nicht haltbaren Positionen dem Islam und den Türken in der Bundesrepublik Deutschland gegenüber haben sich namhafte Fachleute ausgesprochen. Der Islam stelle trotz fehlender Reformen und abgesehen von einigen Praktiken in nicht säkularisierten islamischen Staaten für die Türken in der Bundesrepublik Deutschland kein unüberwindbares Hindernis bei der Eingliederung der türkischen Minderheit in die deutsche Gesellschaft dar. Die einzige Ausnahme bilden die Aktivitäten einiger extrem konservativ religiöser Immigrantenorganisationen, die vor allem in den siebziger Jahren unter dem Stichwort »nationalistische graue Wölfe« und »Koranschulen« in der Bundesrepublik auffielen. Hier wäre der Hinweis wichtig, daß es sich bei diesen Muslimen mehrheitlich nicht um extremistisch militante Gegnerschaft zu den hier angetroffenen gesellschaftlichen Realitäten handelt, sondern noch nach Jahrzehnten um eine Auflehnung gegen die damals in der Türkei »von oben« verordneten Reformen und den Versuch, in der Migration ihre Identität zu wahren, die vor allem bei der Landbevölkerung im Islam verwurzelt ist und nicht im laizistischen Kemalismus, der zu Hause selbst zur Ideologie wurde.

Man muß auch wissen, daß diese zum Teil extremistischen Verhaltensweisen wesentlich mit Vorstellungen von einer Rückkehr in die Türkei in Zusammenhang stehen. Das Zusammenspiel von rechtsradikal-nationalistischen und orthodox-islamischen Vereinen hat seine Legitimation aus der bekannten »Rückkehrbehauptung« der Türken, in Wahrheit einer Rückkehrillusion, bezogen, die sie – entgegen ihren Behauptungen, den Interessen ihrer Landsleute dienen zu wollen – ebenso bewußt gefördert haben – wie die deutsche Ausländerpolitik. Im gleichen Zusammenhang haben die extremen »Linken« und die fundamentalistischen Moslems pragmatische Ansätze zur Selbstorganisation von politischen Interessen in der Migration als Abweichlertum und politischen Opportunismus denunziert und ihre Landsleute damit ins Ghetto getrieben. Es ist zu erwarten, daß diese ideologischen Positionen bei längerem Aufenthalt unter den Lebensbedingungen einer hochentwickelten Industriegesellschaft an Rückhalt verlieren werden.

Es ist daher nicht richtig, aus der Tätigkeit dieser Organisationen zu schließen, daß die 1,6 Millionen Türken in der Bundesrepublik Deutschland nicht integrierbar seien, weil sie Moslems sind. Legt man die Definition des Begriffs »Integration« von Liselotte Funcke zugrunde: »Freisein von Diskriminierung und Eingliederung in die Gesellschaft und in das Berufsleben im Respekt vor der nationalen, kulturellen und religiösen Eigenart der Ausländer«, so ist für eine Eingliederung der Ausländer freilich die Akzeptanz einer multikulturellen

Gesellschaft durch die Deutschen eine der Voraussetzungen. Die türkische Minderheit in der Bundesrepublik Deutschland hat dieses Land im wesentlichen als eine neue Heimat akzeptiert. Die ersten Berichte über Erfahrungen von Rückkehrern in den Jahren 1983 und 1984 sind negativ. Nur wenige Rückkehrer konnten die Reintegration wirtschaftlich, sozial und beruflich verwirklichen, während die wirtschaftliche, politische, berufliche und soziale Integration in der Bundesrepublik erheblich erfolgreicher verläuft.

Bedingt durch ihre Sozialisation, in der u.a. der Prophet Mohammed selbst den Gläubigen empfiehlt, 90 % ihrer Existenz bzw. ihres Lebensunterhalts durch Handel zu bestreiten, war und ist eine »selbständige« Existenz für Türken in der Heimat wie im Ausland immer noch groß geschrieben.

Daran ist zu erkennen, daß nicht nur durch Verträge – wie im Rahmen der Europäischen Gemeinschaft –, sondern auch durch die Fakten der Migration in Europa ein multikulturelles Zusammenleben verwirklicht werden kann. Die gegenüber dem Islam herrschenden Vorurteile, deren Ursprünge in den Kreuzzügen und dem fortgeschleppten Bildungspartikel »Türkengefahr« zu suchen sind, sollten beim Zusammenleben mit Türken in der Bundesrepublik nicht überbewertet werden. Denn auch der Islam hat seine Toleranz weiterentwikkelt. Selbst wenn der militante Fundamentalismus als »Aufstand gegen die Moderne«/»Internationale der Unvernunft« (Th. Meyer) in der islamischen Welt gegenwärtig an Zulauf gewinnt, fehlt es z.B. nicht an Hinweisen auf die zeitweilig in der Türkei verschütteten universalistisch-kosmopolitisch-toleranten Traditionen der sufischen Mystik als der Wiege freiheitlicher und humanistischer Gedanken, die sich auch heute noch unschwer mit christlich-abendländischen Traditionen verbinden lassen. Ein äußeres Zeichen dieser möglichen Wiederannäherung ist der Vorschlag der UNESCO, in diesem Jahr das Gedächtnis des türkischen Derwischs und Volksdichters Yunus Emre (13./14. Jahrhundert) zu feiern.

Wenn nicht alle Beobachtungen täuschen, sind zumindest für die Türken in der Bundesrepublik Deutschland weder die Mullahs im Iran noch entsprechende Strömungen in den nicht säkularisierten arabischen Staaten maßgeblich für ihre Lebensführung.

Die Frage nach der Stabilität nach den Wahlen vom Oktober 1991

Die Türkei hatte von 1974 an, nach der Auflösung der Koalitionsregierung zwischen der damals sozialdemokratisch orientierten *Republikanischen Volkspartei* und der *Partei des Nationalen Heils* bis zum Militärputsch von 1980 eine von innenpolitischen Spannungen und politischem Extremismus beherrschte Phase erlebt. Die zwei Koalitionsregierungen der sogenannten *Parteien der Nationalen Front* brachten die Türkei in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre

in eine chaotische Situation, die das Militär zum dritten Male an die Macht brachte. Die auf Diktatur gegründete Stabilität der Türkei unter der Militärherrschaft von 1980 bis 1983 konnte mit der Alleinregierung der *Mutterlandspartei* von 1983 bis Oktober 1991 erhalten werden, da diese mit einer beinahe Zwei-Drittel-Mehrheit innerhalb des türkischen Parlamentes eine Wirtschafts-, Sozial- und Außenpolitik ohne Rücksicht auf die Opposition durchführen konnte. Diese trotz steigender Inflationsrate, zunehmender Arbeitslosigkeit, innen- und außenpolitischer Schwierigkeiten wirksam gewesene Stabilität wird sich nach den Wahlen vom Oktober 1991 nicht mehr halten lassen. Durch die neuen Mehrheitsverhältnisse zugunsten der konservativen *Partei des Richtigen Weges* unter Demirel wird die Türkei wieder auf Koalitionsregierungen angewiesen sein, das heißt, es werden links und laizistisch eingestellte sozialdemokratische Parteien, verfeindete konservative Parteien und eine wieder stärker auf Einfluß drängende pro-islamische Partei die politische und gesellschaftspolitische Zukunft der Türkei bestimmen.

Innenpolitisch leidet die Türkei zusätzlich unter einer neuen Entwicklung von eventuell ausschlaggebender Bedeutung, die deutlich islamisch geprägte Vorstellungen ins Spiel bringt. Die zunehmende Binnenmigration im Lande dort sorgt dafür, daß Ost- und Südostanatolien immer mehr Menschen verlieren. Die großen Städte haben ihre Bevölkerungsgrenzen inzwischen überschritten, fast 40 % der türkischen Gesamtbevölkerung leben in den fünf Großstädten Ankara, Istanbul, Izmir, Bursa und Adana. Die Binnenmigration wird dazu führen, daß im Jahre 2000 über die Hälfte der türkischen Gesamtbevölkerung in diesen fünf Großstädten leben wird. Die Kommunen in den industrialisierten Regionen sind der damit neu geschaffenen Problematik nicht gewachsen, da sich statt einer Urbanisierung der städtischen Bevölkerung unter dem Einfluß der zugezogenen Landbevölkerung eine »Ruralisierung« der Städte, ein Einzug ländlicher, konservativer, religiös bestimmer Denk- und Lebensform dominierend bemerkbar macht, mit allen Erscheinungsformen sozialer Kontrolle, der man in der Stadt enthoben zu sein glaubte. Eng verbunden mit dieser Land-Stadt-Wanderung stellt sich die sozialpolitische Frage nach dem Verbleib der Alten und der Vorschulkinder in den eng gewordenen Städten, deren Versorgung auf dem Lande im Rahmen des traditionellen religiösen Pflichtenkanons kein Problem war. Jetzt scheitert diese verinnerlichte Pflichtleistung an den Raumfragen, die keine Regierung bisher vorbedacht hat, solange das »alte« System der familieninternen Vorsorge und Versorgung funktionierte.

Die moderne Welt, die oben genannten Modernisierungsprozesse sozialen Wandels sind auch in der Türkei seit ihrer Gründung vorgegeben und werden tradierte Lebensformen rationalisieren und bisher religiös bestimmte Verhaltensweisen säkularisieren, wie es der laizistische Ansatz der Verfassung vorgesehen hatte.

Zusammenfassung

Alle türkischen Regierungen seit Atatürk haben zwar den revolutionär »verordneten« Laizismus als formelle politische Handlungsmaxime anerkannt, doch hat es zwischen dem radikalen Laizismus der Anfangszeit bis hin zu der Türkisch-Islamischen Synthese der achtziger Jahre nicht an inhaltlichen Auslegungen dieses Prinzips gefehlt, die sich u.a. auch an entsprechenden Entwicklungen in der Parteienlandschaft, den wechselnden parlamentarischen Mehrheiten und den Koalitionen ablesen lassen.

Wir können daraus schließen, daß, wie im Falle ehemals christlich dirigierter Länder, auch in der Türkei ein Prozeß des sozialen Wandels in Gang gekommen ist, bei dem sich die Säkularisierung zeitweilig verlangsamt, insgesamt aber nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Das gilt auch für die Türken im Ausland.

So bietet die Türkei heute zur Frage des Verhältnisses von Staat und Religion ein Bild des Kompromisses, der Toleranz und der pragmatischen Übereinkunft zwischen Religion und Säkularisierung. Die Türkei ist mit ihrer zu 99,9 % islamischen Bevölkerung unverändert ein Land islamischer Prägung geblieben. Die Haupttendenz geht heute zwischen einem ideologisch strengen und einem modifizierten Laizismus dahin, das traditionelle und das moderne Leben konstruktiv und tolerant miteinander zu verbinden. Die Einstellungen zum Glauben sind dabei – wie im Westen – weit gefächert. Sie reichen von strenger Observanz bis zu deutlicher Gleichgültigkeit. Jeder türkische Erwachsene ist in seiner Entscheidung ungehindert, ob er ein religiöses oder ein religiös ungebundenes Leben führen will.

Der Dialog auf dem Prüfstand

Die römische Kongregation setzt Akzente zur interreligiösen Begegnung

Von Horst Bürkle

Zu den Impulsen, die das Zweite Vatikanische Konzil geben wollte, gehörte eine Vertiefung des dialogischen Charakters der Verkündigung. Der Empfänger der christlichen Botschaft sollte, wie es immer schon zur katholischen Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade gehörte, seine ihm zufallende, von ihm allein auszufüllende Rolle spielen. Aus dem ›Empfänger‹ wird damit der am Vorgang der Weitergabe des Evangeliums unmittelbar Beteiligte. Als solcher ist er nicht nur das im neuzeitlichen Sinne vereinzelte Subjekt. Er erscheint im uneingeschränkten Zusammenhang seiner geschichtlich geprägten, kulturell und religiös bestimmten Lebenswirklichkeit. Die markant positiven Aussagen, die das Konzil über die Werte und Verhaltensweisen in den außerchristlichen Kulturen und Religionen macht, stehen darum nicht als bloß würdigende Feststellungen für sich. Sie gelten Menschen, die von Gott dem Schöpfer mit diesen Reichtümern ihrer je eigenen Geschichte beschenkt, ihren Beitrag dazu leisten, daß die Botschaft, die von eben diesem selben Gott und Vater Jesu Christi der Menschheit gilt, den ihr entsprechenden gesamtmenschheitlichen Ausdruck gewinnen kann. Die wahre Würde liegt in ihrer Bestimmung. Nicht im je eigenen Fürsichsein von Kulturen und völkischen Eigenarten liegen bereits ihre Werte begriffen. Aber auch jenes dem zeitgenössischen Menschen westlicher Breiten inzwischen geläufige Interesse an kultureller und religiöser Pluralität in einer sich nachbarschaftlich verstehenden Menschheitsfamilie ist hier gemeint. Die Bestimmung der Menschen zum »Partner im Dialog« gründet in der gemeinsamen Berufung der Menschheit. Sie macht den inneren Zusammenhang von Dialog und Verkündigung aus. Der Dialog bleibt damit nicht schon ein erstrebenswerter Zweck an sich. Er bezieht seine Dringlichkeit, aber auch seinen Wert aus eben diesem höheren Ziel, dem er zu dienen hat: die Menschen aller geschichtlich geprägten Gemeinschaften in der ihnen eigenen Art und besonderen Weise zu «Mitarbeitern Gottes« (1 Kor 3,9) gemäß ihrer in Christus entdeckten gesamtmenschheitlichen Bestimmung werden zu lassen.

Der 25. Jahrestag der Verlautbarung des Konzilsdekrets *Nostra Aetate*, in dem dieser Zusammenhang thematisch wurde, ist für den Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog und für die Kongregation für die Evangelisierung der Völker der gegebene Anlaß, das Verhältnis von Dialog und missionarischer Verkündigung erneut zur Überlegung zu geben. Die Notwendigkeit, dies zu tun, wird im vorliegenden Dokument eingangs ausdrücklich genannt. Unter Hinweis auf bereits früher erfolgte vatikanische Verlautbarungen, nicht zuletzt auf die Einrichtung des Sekretariates für die Nichtchristen durch Papst Paul VI. im Jahre 1964, werden besonders die folgenden Anlässe genannt:

Das Bewußtsein von der Pluralität der Religionen, das Menschen von heute bestimmt, ja begeistert und beeinflußt. Der echte Dialog des Glaubens soll belebt, ja angesichts mancher Stagnation neu »beflügelt« und das inzwischen anzutreffende Mißverständnis, »innerhalb der heutigen kirchlichen Mission solle der Dialog einfachhin die Verkündigung ersetzen« (Dialog und Verkündigung = DV 4), korrigiert werden. Anlaß insgesamt aber ist, und dies wird im Zusammenhang der einzelnen Textabschnitte deutlich, in einer nachkonziliaren Entwicklung zu sehen, in der die Einheit von Dialog und missionarischem Auftrag nicht mehr selbstverständlich erscheint. So darf man nicht allein in der Benennung beider in der Überschrift des Dokumentes, sondern auch in der gemeinsamen Urheberschaft einen deutlichen Hinweis auf Anlaß und Anliegen des Dokumentes sehen: Sie liegt bei denjenigen, die mit der Förderung des interreligiösen Gespräches beauftragt sind, wie auch bei der für die Weltsendung der Kirche zuständigen Kongregation.

Ausdrücklich erwähnt wird eingangs der Gebetstag für den Frieden, zu dem der Papst 1986 die Vertreter der Religionen nach Assisi eingeladen hatte. Im Blick auf dieses Ereignis gab es Mißverständnisse, ja es fehlte nicht an einzelnen Stimmen herber Kritik.[1] Sie verkannten, daß das Treffen in Assisi nicht die Suche nach dem kleinsten gemeinsamen religiösen Nenner war. Papst und Kirche hatten an diesen Ort die Vertreter der verschiedenen Religionen eingeladen, damit sie je in ihrer Weise bezeugen, daß alle politischen Bemühungen um den Frieden unter den Völkern nur gelingen können, wenn die Menschen, ihrer kreatürlichen Bestimmung gemäß, ihn zugleich als Gottes Gabe erflehen. Eine Zeit, die beim autonomen Menschen die Garantie für Frieden und Glück zu suchen geneigt ist, bedarf dieser Erinnerung, wie sie in den Gebeten und Riten des Treffens in Assisi zum Ausdruck kam.

Das jetzt vorgelegte Dokument begründet ausführlicher, was Papst Johannes Paul II. im Jahr nach dem Gebetstreffen in Assisi in einer Grußbotschaft an die Mitglieder der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog herausstellte: »Gerade weil der interreligiöse Dialog ein Element der Mission der Kirche darstellt, bildet die Verkündigung vom Heilshandeln Gottes in unserem Herrn Jesus Christus ein weiteres Element (...) Es kann daher keine Rede davon sein, das eine zu tun und das andere zu vernachlässigen oder gar abzulehnen« (DV 6). Wie der oft isoliert und schillernd gebrauchte Begriff des »Dialogs« in solcher Zusammengehörigkeit zu verstehen ist, wird im ersten Teil des Dokumentes unter bestimmten Gesichtspunkten genauer entfaltet. Zunächst wird einem isolierten Verständnis des Dialogs gewehrt. Er beschränkt sich nicht auf die gedankliche und argumentative Ebene. Vielmehr setzt er ein Umfeld voraus, in dem Respekt, Freundschaft und Vertrauen das Bemühen um gegenseitiges Verstehen überhaupt erst möglich erscheinen lassen. In diesem Sinne kann vom »Geist des Dialogs« gesprochen werden. Die Voraussetzungen dafür liegen in jenen Gaben, die Gott in die Herzen der Menschen von Natur aus hineingelegt hat, damit sie überhaupt fähig sind, ihrer Bestimmung in Christus zu entsprechen. Es sind die »Reichtümer, die der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat«, wie es das Konzilsdekret *Ad Gentes* (11) formuliert hat. Zu diesen Reichtümern zählen auch jene religiösen Werte und Observanzen, die geeignet sind, das Verständnis des Geheimnisses Christi zu befördern.

---

1 Vgl. *Forum Katholische Theologie* 5 (1989), S. 117-127.

Ausdrücklich wird betont, daß sich der interreligiöse Dialog, der dem Erkennen und der Einsicht in diese Werte und ›Werthaltungen‹ dient, keineswegs nur auf bestimmte Religionen bezieht. Eine wertende Unterscheidung zwischen »Hochreligionen« oder »primitiven Religionen«, wie sie unter religionsgeschichtlichen Aspekten oft vorgenommen wird, ist dem missionarischen Dialog fremd. In einer universalen heilsökonomischen Betrachtungsweise wird die Menschheit in Beziehung gesetzt zur Geschichte der Offenbarung Gottes. Das alttestamentliche Zeugnis kennt von Anbeginn der Schöpfung eine Bestimmung der Menschheit durch ihren Schöpfer. Die universale Sendung des Sohnes ist vorbereitet durch die Geschichte der Bundesschlüsse. Sie haben von Noah bis zur Segnung Abrahams durch den außerisraelitischen Hohenpriester Melchisedek immer auch ihre prospekive Bedeutung für die Völkerwelt. Der Sinn der Offenbarung Gottes liegt bereits im Alten Testament nicht in Israel selbst beschlossen. Er wird deutlich in der Rolle, die diesem Bundesvolk in bezug auf die Menschheit als ganzer zufällt. Das in die Schicksale der zwölf Stämme Israels eingebettete Geheimnis seiner geschichtlichen Sendung gewinnt in der Sendung Jesu Christi seine in bezug auf die Menschheit universale Dimension. In ihr erfüllt sich die Bestimmung des alten Bundes. »So erhalten wir in der Tat in Jesus Christus, dem menschgewordenen Sohn Gottes, die Fülle der Offenbarung und der Rettung und die Erfüllung der Sehnsüchte der Völker« (DV 22).

Dem entspricht die Aufgabe der Kirche, den Dialog auf allen Ebenen so zu führen, daß Fülle und Endgültigkeit dieses Geschehenen in Erscheinung zu treten vermag. Darin liegt der Grund und die Ermächtigung, sich den Menschen in den anderen Religionen in einer doppelten Intention zuzuwenden: Im Lichte ihrer endgültigen Bestimmung können die Werte in diesen Religionen gewürdigt, aber auch befragt und gewichtet werden. Damit aber werden die Christen selber neu veranlaßt, sich selbst und das Bruchstückhafte ihrer eigenen religiösen Verwirklichung dem Kriterium solcher endgültigen Bestimmung zu unterwerfen. Nur wenn der Blick auf diese Letzterfüllung im inkarnatorischen Geheimnis gerichtet bleibt, ist auch der Dialog davor bewahrt, zu einem in der Argumentation sich verlierenden Diskurs unter Menschen zu werden. Dieser Dialog trägt die Verheißung des Gelingens; denn er steht im Dienst der von Gott bestimmten Vollendung des Menschen durch den Sohn. Unter dieser Voraussetzung kann es gar kein Mißverständnis geben, wenn das vatikanische Dokument davon spricht, daß »sich die Mitglieder der Kirche und die Anhänger der anderen Religionen als Gefährten auf dem gemeinsamen Weg der Humanität finden« (DV 79). Das Bekenntnis zu solchem gemeinsamen ›Unterwegssein‹ ist ja zugleich Ausdruck der festen Gewißheit des Christen im Blick auf das in Christus erschienene Ziel. Nur eschatologisch läßt sich darum überhaupt vom ›gemeinsamen Weg‹ im Dialog um die Wahrheit und ihre Bezeugung sprechen. Man würde diesen Zusammenhang verkennen, wollte man in der hier aufgezeigten Weggemeinschaft eine Art neue ›Ökumene der Religionen‹ sehen. Weil die im Christusereignis manifeste Bestimmung des Menschen keiner Ergänzungen bedarf, können, ja müssen sich Christen um der aneignenden Bezeugung dieser ›Humanität‹ in die Weggemeinschaft mit den Menschen der anderen Religionen begeben. Dazu sind sie ›Gesandte‹. Darin gründet die innere Einheit von Dialog und Mission, um die es unserem Dokument wesentlich geht.

Immer wieder wird zur Begründung dieser Einheit auf die Heilige Schrift, auf das Zeugnis der Väter und auf vorangegangene Äußerungen des Lehramtes verwiesen, nach

denen schon von Anbeginn der Menschheit ihre innere Einheit und Bestimmung, wie sie in Christus offenbar geworden ist, angelegt ist. Unter Hinweis auf Augustinus wird auf die »universale Gegenwart und den Einfluß des Geheimnisses Christi sogar vor der Menschwerdung« hingewiesen. »In Erfüllung seines Heilsplans erreichte Gott in seinem Sohn die ganze Menschheit. Auf diese Weise gab es in gewissem Sinne das Christentum schon ›mit dem Beginn der Menschheit‹« (DV 25).

Mit dieser präparatorischen universalgeschichtlichen Auslegung des Christusgeschehens greift das Dokument zur Begründung seines Anliegens auf Aussagen der Schrift und der kirchlichen Tradition zurück, die geeignet sind, einseitig anthropologische Begründungen für die Rolle des dialogischen Prinzips zu korrigieren. Die Solidarität in der Suche nach tieferer Erkenntnis der göttlichen Wahrheit, die Christen und Menschen anderer Religionen im Dialog bestimmt, ist damit selber immer schon die Folge jener vor aller Zeit in Christus gründenden neuen Einheit der Menschen, die es zu entdecken und zu vertiefen gilt.

In diesem Prozeß muß es deshalb immer beides geben: Bejahung und Unterscheidung, Aufnahme und Verwerfung. Dazu gehört, daß die Anhänger anderer Religionen, ihrem Gewissen folgend, die in ihren religiösen Traditionen enthaltenen positiven Werte verwirklichen. In der Befragung dieser Traditionen aber, wie sie zum Dialog gehört, werden im Lichte der christlichen Wahrheit zugleich jene noch im Vorläufigen und Unerfüllten beheimateten Schattenseiten sichtbar. Es kommt zu Veränderungen und Reformen. So wie das recht verstandene Evangelium den Christen immer neu zur Bewährung des im Glauben Erkannten führt, wird es im Dialog auch zum Kriterium für das in anderen Religionen Gültige oder Überholte. Erneuerung und Bekehrung bleiben damit in doppelter Hinsicht eingebettet in die geschichtlich vorbereiteten Zusammenhänge. Nicht das Evangelium bedarf danach einer nachträglichen ›Inkulturation‹ als einer Anpassung an ihm noch fremde Gegebenheiten. In einem Prozeß von Kontinuität und von Diskontinuität, im Miteinander von Dialog und Verkündigung ist das kulturelle und religiöse Erbe von Anfang an mit im Spiel.

Damit ist zugleich in eindeutiger Weise die Sendung der Kirche als der Ort des interreligiösen Dialogs bestimmt. Diese Ortsbestimmung ergibt sich folgerichtig aus der wesentlichen Zusammengehörigkeit von Dialog und Verkündigung. Auch für sie gilt, was sich im Verhältnis von geschichtlich Vorläufigem und in Christus Erfülltem bestimmen läßt. »Auf die Kirche als Sakrament, in dem das Reich Gottes geheimnisvoll anwesend ist, sind hingeordnet (›ordinantur‹, LG 16) die Anhänger anderer religiöser Traditionen, die, insofern sie auf Gottes Ruf, den sie in ihrem Gewissen empfangen, antworten, in Jesus Christus gerettet werden und somit in gewisser Weise an der Wirklichkeit, die Reich genannt wird, teilhaben« (DV 35). Diese Ortsbestimmung des Dialoges »im Heilsauftrag der Kirche« und darum als »Heilsdialog« verweist ihn in seine ungekürzte geschichtliche Dimension. Kirche als das pilgernde Gottesvolk in Zeit und Raum bleibt damit der Ort der Begegnung von Christen und Andersgläubigen. Noch ist es nicht jener Dialog, den der große Nikolaus von Kues einst in idealtypischer Weise in den Himmel verlegt hat (*De pace fidei*, 1453). Er hat unter den Bedingungen zu erfolgen, unter denen Christen als Glieder des Leibes Christi Menschen anderen Glaubens begegnen.

Mit dieser Konkretion des Vorganges erinnert der Rat auch daran, daß die Aufgabe von Dialog und Verkündigung eine mehrdimensionale zu sein hat. Unter den verschiedenen Arten des Dialogs, die sich nicht nur ergänzen, sondern gegenseitig erfordern, ist

zunächst vom »Dialog des Lebens« die Rede. Es sind die selbstverständlichen, alltäglichen Bezüge, in denen Menschen miteinander leben, einander begegnen und sich näherzukommen trachten. Solcher Kontext des Atmosphärischen, in dem Kommunikation überhaupt erst möglich wird, ist bisher in dieser Weise nicht angesprochen worden. Zu ihm gesellt sich der »Dialog des Handelns«. Er schließt alle notwendigen und möglichen gemeinsamen Aktionen und Vorhaben ein, in denen Christen und Nichtchristen im Dienste des Menschen sich einsetzen und sich damit näherkommen. Hier spricht das Dokument von »umfassender Entwicklung« und von »Befreiung«. Damit wird aber auch zugleich der Stellenwert dieser gemeinsamen Aktionen bestimmt. Sie sind lebendiger Teil eines Prozesses, dessen erfüllendes Ziel nicht in diesen Aktionen und Handlungen selber schon zu suchen ist. Sie haben zugeordneten und dienenden Charakter, der sich nicht in ihnen selbst erschöpft als einer bloß immanenten Zielsetzung. Erst an dritter Stelle wird der »Dialog als theologischer Austausch« und damit jener Bereich des Dialoges angesprochen, in dem er sich bislang am deutlichsten abgezeichnet hat und der dominierend im Vordergrund steht. Von großer Wichtigkeit, wenn auch erst an vierter Stelle genannt, ist der »Dialog der Erfahrung«. Gemeint ist damit die Breite und Tiefe religiöser Praxis, in denen Menschen ihrer Religion leben und ihr den lebendigen und konkreten Ausdruck verleihen. Diese Erinnerung geht parallel mit neueren Einsichten der allgemeinen Religionswissenschaft. Sie beziehen sich darauf, daß die Zugänge zum Verständnis eine anderen Religion nicht allein in ihren Lehrinhalten, in formulierten Bekenntnissen und tradierten Vorstellungen zu suchen sind. Vielmehr sind die von den Anhängern gelebten, in ihren kultischen und rituellen Verhaltensweisen, in Brauchtum und Sitte liegenden Ausdrucksweisen und Gestaltungen von hohem Wert. Nicht nur die sog. schriftlosen Religionen äußern sich in ihren heutigen Erscheinungsformen in dieser Hinsicht. In ihrem gelebten Ausdruck gewähren sie einen bedeutsamen Einblick in ihr Wesen.

In der Zuordnung der Kulturen zu den sie bestimmenden Religionen und durch die Betonung ihres inneren Zusamenhanges wird dem Bereich der Kultur eine besondere Würde zugesprochen. Angesichts ihrer Bedrohung durch eine welteinheitliche zivilisatorische Nivellierung, durch Klischees von Lebensformen und internationalisierten Schablonen steht der Dialog zugleich im Dienste der Wertschätzung und der Bewahrung kultureller Vielfalt und schöpfungsmäßigen Reichtums.

Beachtenswert in dem Dokument ist auch der Katalog menschlicher Unzulänglichkeiten, die dem Auftrag von »Dialog und Verkündigung« nicht gerecht zu werden vermögen. Er reicht von den geschichtlich gewachsenen Vorurteilen und Belastungen bis hin zu den ›klimatischen‹ Einflüssen der Gegenwart, die durch materialistische Orientierung, durch religiöse Indifferenz, durch einen schwärmerischen Synkretismus u.a.m. belastet sein können.

Was im Zusammenhang einer Präzisierung der Dialogaufgabe und ihrer Bindung an den Verkündigungsauftrag der Kirche bereits immer wieder anklang, wird im abschließenden dritten Teil des vatikanischen Dokuments noch einmal thematisch: Dialog und Verkündigung sind »beide authentische Elemente des kirchlichen Evangelisierungsauftrags«. »Sie sind eng aufeinander hingeordnet, aber nicht gegeneinander austauschbar: Wahrer religiöser Dialog setzt von Seiten der Christen den Wunsch voraus, Jesus Christus besser bekannt und anerkannt zu machen und die Liebe zu ihm zu wecken; die Verkündigung Jesu Christi muß im dialogischen Geist des Evangeliums erfolgen«

(DV77). Dann aber stellt sich die Frage, ob die Feststellung notwendig ist: »Die beiden Vollzüge bleiben voneinander unterschieden.« Gerade wenn die Verkündigung ihrem Wesen nach den Adressaten von Anfang an ›dialogisch‹ beteiligt und umgekehrt der Dialog ein solcher von Menschen ist, ›die ihres Glaubens leben‹, ist mit der Einheit der Person auch die Einheit von Dialog und Zeugnis gegeben. Die Unterscheidung, von der hier die Rede ist, kann sich darum nur darauf beziehen, daß beide Elemente, sei es im Dialog, sei es in der Verkündigung, in unterschiedlicher Weise zum Tragen kommen. Aber sie sind aneinander gebunden. Diese ihre innere Einheit bleibt auch dann erhalten, wenn sie – wie in der jetzt vorliegenden Instruktion – selber nicht gleichzeitig thematisch wird.

Theologie aus der Fülle des Glaubens

Zum Tod von Henri de Lubac

Von Michael Figura

1. Erster Blick auf das Werk Henri de Lubacs

Im hohen Alter von 95 Jahren ist am 4. September 1991 in Paris einer der bedeutendsten Theologen unseres Jahrhunderts gestorben, Henri Kardinal de Lubac SJ. Seine Theologie hat wegweisend auf das Zweite Vaticanum eingewirkt, und man kann bereits jetzt sagen, daß er einen festen Platz in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts hat.[1] Er hinterläßt ein umfangreiches und schöpferisches Werk, das 45 Bücher umfaßt, dazu unzählige Artikel und die Herausgabe von Veröffentlichungen oder Briefen seiner Freunde Teilhard de Chardin, Auguste Valensin, Maurice Blondel, Yves de Montcheuil, Gaston Fessard, Jean Daniélou, Etienne Gilson, Gabriel Marcel. Wer sich mit dem gewaltigen Werk de Lubacs vertraut machen will, findet nun – neben den besonders zu erwähnenden Würdigungen dieses Werks durch Hans Urs von Balthasar und Georges Chantraine – eine besondere Hilfe in dem 1989 erschienenen Buch *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Namur: Culture et Vérité), in dem de Lubac »die Entstehung, den Sinn und das Schicksal seiner Bücher erklärt und sie in den Zusammenhang seiner Lebensstufen, Studien, Begegnungen, Freundschaften sowie jener legendären Ächtungen und Verstoßungen einbettet, die ihm vom Orden und von der Kirche beschert wurden«.[2]

---

1 Vgl. H. Vorgrimler, Henri de Lubac, in: Ders./R. vander Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, IV: Bahnbrechende Theologen. Freiburg 1970, S. 199-214; H.U. von Balthasar, Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk. Einsiedeln 1976; H.U. von Balthasar/G. Chantraine, Le cardinal Henri de Lubac: l'homme et son œuvre. Paris/Namur 1983.

2 H.U. von Balthasar, ebd., S. 7.

Um einen ersten Überblick über die von de Lubac behandelten Themen zu erlangen, kann man sich auf die Gliederung beziehen, die er selbst für die italienische Ausgabe seiner *Opera omnia* (Milano: Jaca Book 1978ff.) aufgestellt hat.[3] Hier unterscheidet er neun Abteilungen, in denen seine wichtigsten Bücher und Artikel neu herausgegeben werden sollen:[4]

1. *Der Mensch vor Gott*: Über die Wege Gottes, Freiburg i.Br. 1958; Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus, Einsiedeln 1984; Proudhon et le Christianisme, Paris 1945; Athéisme et sens de l'homme, Paris 1968.
2. *Der christliche Glaube*: Credo. Gestalt und Lebendigkeit des Glaubens, Einsiedeln 1975; Mistica e mistero cristiano, Milano 1979.
3. *Kirche*: Glauben aus der Liebe. »Catholicisme«, Einsiedeln 1970; Die Kirche. Eine Betrachtung, Einsiedeln 1968; Geheimnis, aus dem wir leben, Einsiedeln ^{2}1990; Quellen kirchlicher Einheit, Einsiedeln 1974.
4. *Übernatürlich* (Natur und Gnade): Die Freiheit der Gnade, II. Bd.: Das Paradox des Menschen, Einsiedeln 1971; Die Freiheit der Gnade, I. Bd.: Das Erbe Augustins, Einsiedeln 1971; Spirito e libertà, Milano 1981[5]; Dieu se dit dans l'histoire, Paris 1968.[6]
5. *Schrift und Eucharistie*: Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln 1969; Geist aus der Geschichte, Das Schriftverständnis des Origenes, Einsiedeln 1968; Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture, 4 Bde., Paris 1959-1964.
6. *Buddhismus*: Aspects du bouddhisme I/II (Amida), Paris 1951/1959; La rencontre du bouddhisme et de l'occident, Paris 1952.
7. *Teilhard de Chardin*: Teilhard de Chardins religiöse Welt, Freiburg i.Br. 1969; Teilhard de Chardin. Missionar und Wegbereiter des Glaubens, Kevelaer 1969; Pierre Teilhard de Chardin, Hymne an das Ewig Weibliche. Mit einem Kommentar von H. de Lubac, Einsiedeln ^{2}1969;Maurice Blondel/Pierre Teilhard de Chardin, Briefwechsel, Freiburg i.Br./München 1967.
8. *Monographien*: La postérité spirituelle de Joachim de Flore, 2 Bde., Paris/Namur 1979/81; Pic de la Mirandole. Etudes et discussions, Paris 1974.
9. *Paradoxe – Lebensbeschreibungen – Verschiedenes*: Glaubensparadoxe, Einsiedeln 1972; Images de l'abbé Monchanin, Paris 1967; Trois jésuites nous parlent: Yves de Montcheuil, Charles Nicolet, Jean Zupan, Paris 1980; Mémoire sur l'occasion de mes écrits, Namur 1989.

Schon diese Gliederung zeigt, daß de Lubacs theologisches Werk bleibend aktuell

---

3 H. de Lubac, Mistica e mistero cristiano (*Opera omnia* VI). Mailand 1979, S. VIIIf.

4 De Lubacs Werke werden im folgenden in den deutschen Übersetzungen angeführt, soweit solche vorhanden sind. Eine fast vollständige Bibliographie de Lubacs bis 1974 findet sich bei K.H. Neufeld/M. Sales, Bibliographie Henri de Lubac S.J. (1925-1974). Einsiedeln ^{2}1974; für die Jahre 1974-1989 bei H. de Lubac, Théologie dans l'histoire, II. Paris 1990, S. 408-420.

5 Es handelt sich hier um die italienische Übersetzung des 2. Teils von *Surnaturel* (1946): »Esprit et liberté dans la tradition théologique« sowie der berühmten »Conclusion«: »Exigence divine et désir naturel«. Dazu kommen noch in italienischer Übersetzung de Lubacs »Petite catéchèse sur nature et grâce« und einige Artikel zum Thema des Übernatürlichen.

6 Dieses Bändchen ist eine Kurzfassung von de Lubacs Kommentar zum Vorwort und 1. Kapitel der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum*, der erschienen ist in: La Révélation divine, I (*Unam Sanctam* 70a). Paris 1968, S. 159-302 (Neuauflage des vollständigen und erweiterten Textes, Paris 1983).

ist, weil es den Menschen mit den stets entscheidenden Fragen konfrontiert: der Frage nach Gott, nach dem Glauben, nach der Bestimmung des Menschen, nach der Kirche und dem christlichen Leben in dieser Welt, wobei es auch um die Auseinandersetzung mit anderen Sinnentwürfen menschlichen Lebens geht. De Lubac wird oft als der Theologe des Menschen herausgestellt[7], der dem heutigen Menschen aus den reichen Schätzen der christlichen Tradition und aus der kritischen Auseinandersetzung mit dem modernen Menschenbild Hilfen geben will, seine Berufung zur Gemeinschaft mit Gott und seine Stellung in der Welt zu erkennen und sie konsequent im Glauben, der in der Liebe wirksam ist (Gal 5,6), zu leben.

2. Die grundlegende Einheit in der Vielfalt der Schriften de Lubacs

Zunächst muß festgestellt werden, daß de Lubacs weitgespanntes Werk seine Einheit aus der Fülle des christlichen Glaubens bezieht, der den Menschen in all seinen Lebensbereichen umwandeln will zur Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Nach dieser Gemeinschaft hat der Mensch eine unstillbare natürliche Sehnsucht, wie es de Lubac eindrucksvoll in *Surnaturel* (1946; Neudruck 1991) und den Nachfolgebänden von 1965 (*Augustinisme et théologie moderne*; *Le Mystère du Surnaturel*) herausstellt.

In *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* gibt de Lubac selbst eine Antwort auf die Frage nach der grundlegenden Einheit seines Werks. Dazu muß etwas weiter ausgeholt werden. Über sein Werk stellt er lapidar fest: »Fast alles, was ich geschrieben habe, entstand aufgrund häufig unvorhergesehener Umstände, in einer verstreuten Ordnung und ohne technische Vorbereitung. So haben die Fachleute für gewöhnlich kaum ernst genommen, was ich ihnen vorlegte. In der Tat habe ich anfänglich keine Spezialausbildung erhalten, ich kenne mich sehr wenig in Sprachen aus, ich bin nicht durch die heilsame Prüfung der Doktorthese hindurchgegangen. Eines schönen Tages hat P. General Wladimir Ledochowski mir die Doktorurkunde der Gregoriana aufgedrängt (das ist das richtige Wort), wohin ich niemals meinen Fuß gesetzt hatte, wo ich allen unbekannt war, nur weil man mich brauchte, um eine Lücke in der Theologischen Fakultät in Lyon zu füllen.«[8]

De Lubac versteht sich nicht als Fachtheologe im heutigen Sinn. Er hat sich nicht nur mit *einer* theologischen Disziplin beschäftigt, sondern sein wacher Geist ergreift den Anruf der Zeit, der immer neue Fragen stellt, und nimmt die »condition humaine« in einer sich wandelnden Welt sehr genau wahr. Dabei geht es ihm immer wieder darum, aus dem Schatz der großen Glaubensgeschichte oftmals vergessene Wahrheiten neu aufleuchten zu lassen, die ein Heilmittel gegen Verkürzungen oder Verarmungen der Glaubensfülle in der Gegenwart sein können.

Die organische Einheit seines Werks stellt de Lubac so dar: »Man würde vergeblich

---

7 Vgl. den Titel der Festschrift für de Lubac: L'homme devant Dieu, 3 Bde. Paris 1963/64; M. de Certeau, Der Theologe des Menschen. Zum Werk des Franzosen Henri de Lubac, in: *Publik* vom 26. Februar 1971, S. 21.

8 H. de Lubac, Mémoire, a.a.O., S. 146 (deutsche Übersetzung teilweise nach H.U. von Balthasar, Henri de Lubac, a.a.O., S. 8).

im Gesamt so verschiedenartiger Veröffentlichungen die Elemente einer wirklich persönlichen philosophischen oder theologischen – oder ›gnoseologischen‹, wie einige gesagt haben – Synthese suchen, ob man sie nun kritisieren oder annehmen möchte. In diesem buntscheckigen Gewebe, das sich nach und nach je nach den Bedingungen der verschiedenartigsten Vorlesungen, Aufträge, Situationen und Anrufe ergab, scheint es mir jedoch trotz allem, daß sich ein gewisses Muster entdecken läßt, das dessen Einheit ausmacht. Ohne den Anspruch zu erheben, neue Wege des Denkens zu bahnen, habe ich vielmehr, ohne jede Rückkehr in die Vergangenheit, danach gesucht, einige der großen gemeinsamen Ortsbestimmungen der katholischen Überlieferung bekannt zu machen. Ich wollte, daß man die katholische Überlieferung lieb gewinnt, indem ich ihre stets aktuelle Fruchtbarkeit aufzeige. Eine solche Aufgabe brachte mehr Lektüre durch die Jahrhunderte mit sich als kritische Anwendung auf bestimmte Punkte; sie schloß eine zu sehr bevorzugte Anhänglichkeit an eine Schule, an ein System oder eine bestimmte Zeit aus; sie forderte mehr Aufmerksamkeit auf die tiefe und dauernde Einheit des Glaubens, auf die geheimnisvolle Verwandtschaft (die so vielen gelehrten Spezialisten entgeht) all jener, die den Namen Christi anrufen, wie auch auf die vielfachen Verschiedenheiten der Epochen, der Umwelt, der Merkmale und der Kulturen. Auch war ich niemals versucht durch – ich weiß nicht welche – ›Rückkehr zu den Quellen‹, welche die späteren Entwicklungen verachtete und sich die Geschichte des christlichen Denkens als eine Verfallserscheinung vorstellte; die Lateiner haben mich nicht von den Griechen abgebracht, noch der hl. Augustinus vom hl. Anselm oder vom hl. Thomas von Aquin; letzter schien mir niemals die Geschichte der zwölf Jahrhunderte überflüssig zu machen, die ihm vorangegangen sind, noch seine Schüler zu verdammen, daß sie nichts gesehen oder verstanden hätten von dem, was nach ihm (Thomas von Aquin) gefolgt ist.«[9]

In selbstvergessener Weise[10] geht es de Lubac in seinen Schriften um ein Anliegen: die oftmals verborgenen oder in Vergessenheit geratenen Schätze der Tradition neu zum Leuchten zu bringen. Wer sich am Werk de Lubacs mit den Grundfragen des Glaubens konfrontiert sieht, kann die Erfahrung machen, wie jung und stets neu die Botschaft des Evangeliums ist, die er mit einer »Wolke von Zeugen« (Hebr 12,1) umgibt und die unter seiner Hand oftmals eine ungeahnte Aktualität gewinnt.

Dieses weitgespannte Werk ist im Lauf eines langen, ungewöhnlich reichen, aber auch entsagungsvollen Lebens entstanden.

3. De Lubacs Lebensweg und sein theologisches Werk

Am 20. Februar 1896 wurde Henri de Lubac in Cambrai in Nordfrankreich geboren.[11] Er wuchs mit fünf Geschwistern in einer wenig begüterten Familie auf.[12] Nach einem

---

9 Ebd., S. 146f.

10 H.U. von Balthasar, Henri de Lubac, a.a.O., S. 17, Anm. 2, beschreibt de Lubacs Grundhaltung mit dem »französischen Fachwort: effacé«.

11 Zum Lebensweg de Lubacs vgl. K.H. Neufeld/M. Sales, Bibliographie, a.a.O., S. 8f.; H.U. von Balthasar/G. Chantraine, Le cardinal, a.a.O., S. 11-41.

12 Vgl. H. de Lubac, Mémoire, a.a.O., S. 155.

kurzen Jurastudium trat er am 9. Oktober 1913 in die Gesellschaft Jesu (Provinz Lyon) ein. Seit der radikalen Trennung von Kirche und Staat in Frankreich (1906) befand sich das Noviziat der französischen Jesuiten im englischen St. Leonards-on-Sea. Dort schloß de Lubac Freundschaft mit dem Philosophen Auguste Valensin (1879-1953), der ihn in Kontakt mit Pierre Teilhard de Chardin und Maurice Blondel brachte.

Während des Ersten Weltkriegs, an dem de Lubac 1915-1918 teilnahm, erlitt er eine schwere Kopfverletzung, die seine spätere Arbeit oft tage- und wochenlang behinderte.[13] Nach der Entmobilisierung folgten die ordensüblichen langen Studienjahre. Von 1920-1923 studierte de Lubac Philosophie in Jersey. Dort begann die Freundschaft mit Gaston Fessard. Mit ihm zusammen studierte er eifrig Thomas von Aquin »in einem Haus, wo die Vorlesungen suarezianisch waren«[14], aber auch Maine de Biran.[15] Die vier Jahre des Theologiestudiums absolvierte de Lubac in Ore Place, Hastings (1924-26) und Lyon-Fourvière (1926-28). Nach der Priesterweihe am 22. August 1927 und dem dritten Probejahr in Paray-le-Monial (1928-29) erfolgte die Ernennung zum Dozenten und später zum Professor für Fundamentaltheologie und auch für Religionsgeschichte an den *Facultés Catholiques* in Lyon. Ab 1935 wohnte de Lubac im Theologat von Fourvière. Von 1933-1937 studierte Hans Urs von Balthasar in Fourvière Theologie. In diese Zeit fällt auch der Beginn der Freundschaft zwischen diesen beiden großen Theologen unseres Jahrhunderts. Mit Jean Daniélou, Henri Bouillard, Donatien Mollat u.a. gehörte von Balthasar zum Kreis um de Lubac, der sich intensiv mit dem Studium der Kirchenväter beschäftigte. Bereits als junger Dozent wird de Lubac häufig zu Kursen und Vorträgen eingeladen. Dadurch wird er mit der religiösen Situation Frankreichs vertraut und versucht, dem religiösen Leben aus dem Vermächtnis der christlichen Tradition neue Impulse zu geben. So entsteht sein erstes Werk: *Catholicisme* (1938), ein programmatisches Werk, das im Kern schon die weiteren Werke de Lubacs in sich enthält. Das Buch, das auch heute nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat, kann als eine gute Einführung in de Lubacs Gesamtwerk dienen. Von *Catholicisme* ging eine Welle religiöser Erneuerung aus, ebenso von den *Sources Chrétiennes*, einer Sammlung von Texten der Kirchenväter und mittelalterlicher Theologen, die auf Anregung von P. Victor Fontoynont (1880-1958) de Lubac seit 1941 zusammen mit dem 1974 verstorbenen Kardinal Jean Daniélou herausgibt. Die Reihe umfaßt bisher über 350 Bände.

Zwischen 1940 und 1950 entstehen die Arbeiten über die Gotteserkenntnis, Kirche und Eucharistie im Mittelalter (*Corpus mysticum*), die *Tragödie des humanistischen Atheismus*, *Proudhon und das Christentum*, *Theologie der Mission*, *Surnaturel* (1946), das *Schriftverständnis des Origenes*.

Besonders mit *Surnaturel* hat de Lubac eine heftige Diskussion ausgelöst, die bis weit in die fünfziger Jahre andauerte und eigentlich nicht ausdiskutiert wurde. In diesem Werk, das auf Anregung von P. Joseph Huby (1878-1948) zwischen 1924 und 1945 entstand, rechnet de Lubac mit dem neuzeitlichen System der »Natura pura« ab, indem er die Sicht des Thomas von Aquin über das natürliche Verlangen des Menschen nach der Anschauung Gottes, von allen späteren Übermalungen und Interpretationen be-

13 Vgl. X. Tiliette, Henri de Lubac achtzigjährig, in dieser Zeitschrift 5 (1976), S. 187.

14 H.U. von Balthasar/G. Chantraine, Le cardinal, a.a.O., S. 16.

15 Vgl. H. de Lubac, Mémoire, a.a.O., S. 168-171.

freiend, wiederherzustellen sucht. Mit diesem System sollte die Freiheit und Ungeschuldetheit der Gnade vor jedem Zugriff eines *desiderium naturale visionis Dei*, wie auch immer dieses Verlangen in unzähligen Distinktionen verstanden wurde, gesichert werden. Für de Lubac gibt es »zwischen der Natur und dem Übernatürlichen eine absolute Unterscheidung, eine radikale Verschiedenheit ... Aber das hindert nicht, daß es von der Natur zum Übernatürlichen eine innige Verbindung, eine Hinordnung, eine Finalität gibt. Die Natur ist für das Übernatürliche geschaffen, und ohne ein Recht darauf zu haben, läßt sie sich nicht ohne das Übernatürliche erklären.«[16]

Die Diskussion um *Surnaturel* bewegt sich im Rahmen der heftigen Auseinandersetzungen um die sog. *Nouvelle théologie*. Der Begriff taucht zwar schon 1942 auf, noch bevor de Lubac seine umstrittenen Bücher *Corpus mysticum* (1944), *De la connaissance de Dieu* (1945; [2]1948) und *Surnaturel* (1946) veröffentlicht hatte. Papst Pius XII. spricht 1946 vor der 29. Generalkongregation der Jesuiten von einer »neuen Theologie«, und der einflußreiche römische Dominikaner Réginald Garrigou-Lagrange gebraucht diesen Begriff, um die theologischen Positionen von Henri de Lubac und Henri Bouillard zu brandmarken. »Neue Theologie« hatte damals einen durchaus negativen und abwertenden Charakter, da hier angeblich die Grundlagen der katholischen Kirche untergraben wurden. In der Auseinandersetzung ging es besonders um die Unveränderlichkeit des Dogmas, Dogmenentwicklung, Erbsünde, Eucharistie, die übernatürliche Finalität des Menschen, die Gratuität der Gnade sowie de Lubacs Interpretation von Thomastexten zu den beiden letzten Bereichen.

Einen Höhepunkt in dieser schmerzlichen Angelegenheit bildete die Enzyklika *Humani generis* (12. August 1950). Obwohl sich in der Enzyklika keine Aussage findet, die man ehrlichen Gewissens auf de Lubacs historische Studien zur übernatürlichen Bestimmung des Menschen hätte beziehen können[17], wurde er doch 1950 von seiner Lehrtätigkeit in Lyon beurlaubt.

Zwischen 1950 und 1953 lebte de Lubac vorwiegend in Paris, wo zwei wichtige Bücher über den Buddhismus und vor allem die *Betrachtung über die Kirche* (1953) entstanden. Die *Méditation sur l'église* ist ein sehr persönliches Buch de Lubacs, das ganz von der Liebe zur Kirche, an der er zu leiden hatte, erfüllt ist, wie besonders das siebente Kapitel zeigt: *Ecclesia Mater*. De Lubac kann 1954 seine Vorlesungen in Lyon wieder aufnehmen. Die Wende von der Verfemung, die ihm nicht durch das Lehramt der Kirche, sondern eher durch Theologen innerhalb und außerhalb der Gesellschaft Jesu zugefügt wurde[18], zur kirchlichen und theologischen Anerkennung beginnt spätestens 1958. Nachdem de Lubac auf Drängen von P. André Ravier und P. Augustin Bea, dem späteren Kardinal, Papst Pius XII. vier seiner Werke zugesandt hatte (*Aspects du bouddhisme* I; *La rencontre du bouddhisme et de l'occident*; *Sur les chemins de Dieu*; *Méditation sur l'église*)[19], erhielt er am 29. März 1958 einen Brief von P. Bea, in dem der Papst ihm Dank und Anerkennung für seine theologische Arbeit im Dienst der Kirche ausspricht.[20] Nun folgen kirchliche Berufungen und Ehrungen.

16 Ders., Théologie dans l'histoire, a.a.O., S. 20.

17 Vgl. H. de Lubac, Mémoire, a.a.O., S. 72; Ders., Das Paradox des Menschen, a.a.O., S. 78;120.

18 Vgl. dazu das Vorwort von M. Sales zur Neuausgabe von *Surnaturel*. Paris 1991, S. Xf.

19 Vgl. H. de Lubac, Mémoire, a.a.O., S. 89.

20 Vgl. ebd., S. 90.

Papst Johannes XXIII. ernannte de Lubac 1960 zum Konsultor der vorbereitenden theologischen Konzilskommission. Während des Zweiten Vaticanums (1962-65) war er theologischer Experte und besonders an der Ausarbeitung der Dogmatischen Konstitutionen über die Kirche (*Lumen Gentium*) und die göttliche Offenbarung (*Dei Verbum*) sowie der Aussagen über den Atheismus in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et Spes*) beteiligt.[21]

Nach dem Konzil war de Lubac Konsultor der damaligen römischen Sekretariate (jetzt: Räte) für die Nichtchristen und Nichtglaubenden. Lange Jahre gehörte er auch der Internationalen Theologenkommission an, aus der er 1974 ausschied.

Einen weiteren Einschnitt in sein Leben brachte die Schließung des Theologats in Fourvière im Sommer 1974. Dort hatte de Lubac ab 1935 – mit der erzwungenen Unterbrechung 1950-53 – gewohnt. Er siedelte nun nach Paris über, wo er in verschiedenen Häusern bis zu seinem Tod lebte.

Nach den Jahren theologischer und auch persönlicher Verdächtigungen im Umfeld der *Nouvelle théologie*, die de Lubac in bewundernswerter Weise und ohne Abbruch an der Liebe zur Kirche getragen hat, häuften sich in den letzten drei Jahrzehnten die Ehrenbezeugungen für diesen verdienten Theologen. Seit 1958 war er Mitglied der *Académie des sciences morales et politiques* in Paris, seit 1960 Honorarprofessor in Lyon. Verschiedene Universitäten haben ihm die Ehrendoktorwürde verliehen. Besonders zu erwähnen ist aber, daß Papst Johannes Paul II. den französischen Jesuiten, mit dem ihn seit dem Zweiten Vaticanum eine tiefe Freundschaft verband, am 2. Februar 1983 zum Kardinal kreiert hat.[22] Die Erhebung von drei Theologen aus der sog. »Schule von Fourvière«: Jean Daniélou (1969), Henri de Lubac (1983), Hans Urs von Balthasar (1988; er starb kurz vor der Überreichung der Insignien des Kardinalats) zum Kardinalat zeigt, daß die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II., die sog. »Neue Theologie« als kirchliche Theologie anerkannt und den ehemals verdächtigten Theologen die höchste kirchliche Anerkennung verliehen haben. Aus den zahlreichen Veröffentlichungen de Lubacs nach 1954 seien nur die wichtigsten genannt: vier Bände über die mittelalterliche Exegese (1959-64); mehrere Werke über Teilhard de Chardin, die seine Grundintentionen und seine Rechtgläubigkeit verteidigen; die beiden Werke, die die Problematik von *Surnaturel* wieder aufnehmen: *Augustinisme et théologie moderne* (1965); *Le mystère du surnaturel* (1965); Bücher zur Ekklesiologie in der nachkonziliaren Zeit und gegenwärtigen Krise; Monographien über Pico della Mirandola und die Wirkungsgeschichte der Intuitionen des Abtes Joachim von Fiore; *Recherches dans la foi*, Paris: Beauchesne 1979: *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Paris: Fayard 1980: *Théologies d'occasion*, Paris: DDB 1984; *Résistance chrétienne à l'antisémitisme*, Paris: Cerf 1988; *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur: Culture et Vérité 1989; *Théologie dans l'histoire*, 2 Bde., Paris: DDB 1990. Besonders sei erwähnt, daß im Todesjahr de Lubacs eine Neuauflage von *Surnaturel* erfolgte (Paris: DDB 1991).

De Lubacs Bücher sind keine leichte Lektüre. Neben der Vielfalt der behandelten Themen umgibt der Autor seine Werke stets mit einer »Wolke von Zeugen« in den An-

---

21 Vgl. dazu H. Kard. de Lubac, Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. München/Zürich/Wien 1985 (deutsche Übersetzung v. W. Bader); H. de Lubac, Mémoire, a.a.O., S. 117-141.

22 Vgl. H. Kard. de Lubac, ebd., S. 47; H. de Lubac, ebd., S. 175ff.

merkungen. Es hat oft den Anschein, als wolle der Verfasser selbst hinter der Fülle von Zitaten, die aus der großen Überlieferung der Kirche geschöpft sind, verborgen bleiben. Wer sich aber auf dieses große Werk einläßt, wird mit den Grundfragen des Menschen konfrontiert und geht bereichert aus dieser Lektüre hervor.

4. Theologische und geistliche Schwerpunkte im Werk de Lubacs

Im Mittelpunkt des großen Werkes de Lubacs steht ein Grundgedanke: die Offenheit des menschlichen Geistes auf Gott. Deshalb ist es sein unermüdliches Anliegen, den Dualismus zwischen Natur und Übernatürlichem, zwischen Freiheit und Gnade zu überwinden und die lebendige Einheit – bei aller notwendigen Unterscheidung – von Natur und Gnade, von Gott und Mensch herauszustellen. Dieser Einsatz de Lubacs hat Früchte getragen, denn die sog. »Zwei-Stockwerke-Theorie« von Natur und Gnade ist aus der Theologie weitgehend verschwunden. Doch de Lubac spricht im Vorwort zur deutschen Übersetzung von *Augustinisme et théologie moderne* (1971) von einem neuen Dualismus, der heraufzieht: »Von allen Seiten drängen sich Psychologen, Soziologen, Historiker, Philosophen – und sogar Theologen herbei, die sich gemeinsam bemühen, einen neuen Graben zwischen dem Menschen und seinem Gott aufzuwerfen. Dies geschieht durch die Leugnung alles dessen, was die christliche Überlieferung mit den Worten ›Sehnsucht nach dem Übernatürlichen‹, ›Sehnsucht nach der Anschauung Gottes‹ auszudrücken versucht hat, durch die Weigerung, für das Religiöse im Menschen irgendein bleibendes Fundament anzusetzen: damit wird abermals die Trennung zwischen der Ordnung der Vernunft – die sich auf die Ordnung des Faktischen und der Erscheinungswelt beschränkt sieht – und der Ordnung des Glaubens absolutgesetzt ... Der neue Dualismus will den als mündig erklärten Menschen in einer Immanenz installieren, die von keiner ›übernatürlichen Ordnung‹ mehr aufgesprengt werden darf.«[23]

Um diesen doppelten Dualismus aufzubrechen, hat sich de Lubac immer wieder mit dem *Geheimnis Gottes* und seiner Anwesenheit im *Geheimnis des Menschen* beschäftigt. Er ist der Theologe, der den Menschen vor dem Geheimnis Gottes betrachtet und ihm dadurch eine unantastbare Würde verleiht. Das Geheimnis Gottes begründet das Geheimnis des Menschen, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist (Gen 1,26f.).

Das Geheimnis Gottes und das Geheimnis des Menschen berühren einander im *Geheimnis der gnadenhaften Bestimmung des Menschen*, am Leben Gottes teilzunehmen. Auf höchst eindrucksvolle Weise stellt de Lubac im Anschluß an Augustinus, Thomas von Aquin, Pierre Rousselot, Maurice Blondel, Joseph Maréchal heraus, daß jeder Mensch von seinem Wesen her auf diese Gemeinschaft mit Gott angelegt und ausgerichtet ist, so daß er nur in Gott seine letzte Erfüllung finden kann.

Hier tritt nun für de Lubac besonders das *Paradox des Menschen* hervor, der unter allen Lebewesen eine singuläre Position einnimmt. Das Paradox des Menschen besteht darin, daß er auf eine Vollendung hin angelegt ist, die er aus eigenen Kräften nicht erlangen kann. Deshalb bleibt der Mensch ohne die Beziehung zu Gott letztlich unverständlich und auch unvollendbar. Den letzten Sinn und das letzte Ziel seines Lebens kann der Mensch sich nicht selbst geben, sondern muß sie sich von Gott schenken las-

23 H. de Lubac, Das Erbe Augustins. Einsiedeln 1971, S. 9.

sen, so sehr er auch ein natürliches Verlangen danach in sich trägt. Der Mensch muß über sich selbst hinausgehen, um sich in Gott wiederzufinden.

Dieser Gott ist der *Deus semper maior*, der all unseren Bemühungen, ihn nach unseren Vorstellungen zu begreifen, widersteht. So bleibt das Paradox, daß der Gott, den wir erkennen, zugleich der »Deus absconditus« ist, der auf ungeahnte, nicht vorhersehbare Weise auf uns zukommt. Am Ende von *Sur les chemins de Dieu* schreibt de Lubac: »Der Christ weiß, daß es zur wirklichen Begegnung mit Gott nur einen einzigen Weg gibt: den lebendigen Weg, der den Namen Jesu Christi trägt. Wir haben schon daran gedacht, als wir diesem Werk den Titel gaben *Auf den Wegen Gottes*, ohne von vornherein sie für die ersten Schritte festlegen zu wollen, ob sie mehr die Wege sind, auf denen wir zu Gott gehen, oder jene, auf denen Gott uns zu sich zieht.«[24]

Der Weg, auf dem Gott uns zu sich zieht, ist Jesus Christus (vgl. Joh 6,44; 14,6). Im *Geheimnis der Menschwerdung Jesu Christi* finden die Wege Gottes zu uns ihren unüberbietbaren Höhepunkt. Diese ungeahnte Zuwendung Gottes zu uns beschreibt de Lubac oft mit einem Wort des Märtyrerbischofs Irenäus von Lyon: »Er (Christus) hat alle Neuheit gebracht, indem er sich selbst brachte.«[25] Das Geheimnis Gottes, das im Geheimnis des Menschen gegenwärtig ist und seine jetzt mögliche Offenbarung im Geheimnis Jesu Christi findet, wird gelebt im *Geheimnis der Kirche*, die am göttlichen Geheimnis teilnimmt als »Ecclesia de Trinitate« und deshalb auch nur angemessen in den Kategorien von Paradox und Geheimnis beschrieben werden kann. Die Kirche ist irdisch und himmlisch, sichtbar und unsichtbar, unvollkommen und vollkommen, sündig in ihren Gliedern und heilig zugleich durch den Heiligen Geist als die Seele der Kirche. In den letzten zwei Jahrzehnten hat de Lubac immer wieder auf Mißverständnisse in der Auslegung der Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums hingewiesen.[26] »Die nachkonziliaren innerkirchlichen Wirren führten dazu, daß de Lubac, der vorher durch die Kirche zu leiden hatte, nunmehr an ihr zu leiden bekam.«[27]

Vom Geheimnis Gottes her versucht de Lubac, einen neuen Zugang zur *Mystik* zu bahnen. De Lubacs Gesamtwerk kann nicht ohne seine Bemühungen um eine mystische Erneuerung gewürdigt werden.[28] Dieser Gedanke ist heute höchst aktuell, da Mystik einen sehr weiten und unscharfen Ausdruck gefunden hat. Es geht de Lubac nicht um Methoden und Techniken, um in eine *cognitio experimentalis Dei* zu gelangen. Es geht ihm vor allem um jene Gotteserfahrung, die aus einer Verinnerlichung des Geheimnisses Gottes im Menschen durch Glaube, Hoffnung und Liebe kommt, letztlich um die entscheidenden christlichen Grundhaltungen, die der Heilige Geist jenen schenkt, die sich für Gottes Anruf offen halten.

Diese theologischen und geistlichen Schwerpunkte im Werk de Lubacs haben ganz

---

24 Über die Wege Gottes, übersetzt v. R. Scherer. Freiburg 1958, S. 220.

25 Adv. haer. IV, 34,1, (SC 100, 846).

26 Vgl. besonders: Krise zum Heil? Spannungen in der Kirche nach dem Konzil, übersetzt v. K. Bergner. Berlin 1970; Quellen kirchlicher Einheit, übertragen v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1974; H. Kard. de Lubac, a.a.O., S. 41-67.

27 X. Tilliette, a.a.O., S. 188.

28 Vgl. H.U. von Balthasar, Henri de Lubac, a.a.O., S. 8f.; M. Figura, Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac. Einsiedeln 1979, S. 83-103.

konkrete Auswirkungen im christlichen Alltagsleben. Es gibt eine unstillbare Sehnsucht im Menschen, die nur in Gott ihre Erfüllung findet. Mit Augustinus weist de Lubac immer wieder darauf hin: »Denn du hast uns auf dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es in dir ruht.«[29]

Wir erfahren immer wieder, daß alle menschliche Erfüllung durch Glück, Erfolg, Erfahrung von Liebe bedroht ist und unter dem Zeichen des Abschieds, letztlich im Tod, steht. Doch wir suchen nach einem unverlierbaren Glück, das in die Tiefe unseres Herzens eingeschrieben ist. De Lubac beschreibt mit der Tradition diese Unruhe als das natürliche Verlangen des Menschen nach Gott, das nur in der *visio beatifica* seine Erfüllung findet. Dieses Verlangen nach Gott ist für de Lubac auch der geheime Stachel des ganzen menschlichen Lebens, wie es sein weitgespanntes Werk aufweist, das von den Kirchenvätern zu den Vertretern des modernen Atheismus, von den großen Vertretern der Scholastik zu Proudhon, Nietzsche und Comte, aber auch zur Begegnung mit dem Buddhismus hinführt.[30]

Da der Mensch aber nicht aus eigenen Kräften zur Anschauung Gottes gelangen kann, denn sie ist freies und ungeschuldetes Geschenk Gottes, sind die menschlichen Grundhaltungen für de Lubac *Offenheit* für den Anruf Gottes und *Leere*, die sich von Gott auf ungeahnte Weise beschenken lassen.

Offenheit für Gott und Eingeständnis der eigenen Leere sind Chancen, hellhörig für Gott zu bleiben, sich des Nächsten anzunehmen und aus dem Glauben heraus als Zeuge Christi in dieser Welt zu leben und zu wirken.

Die Bundesrepublik Deutschland und ihre Katholiken

Von Heinz Hürten

Daß die Bundesrepublik Deutschland ohne ein intensives Engagement ihrer Katholiken nicht bestünde oder wenigstens ein grundlegend anderes Gesicht trüge, war eine unter den Zeitgenossen des Jahre 1949 weit verbreitete Meinung, und zwar gerade bei denen, die der Existenz oder der politischen Gestalt des jungen Staates in kritischer Distanz gegenübertraten. Der Vorsitzende der Sozialdemokratischen Partei, Dr. Kurt Schumacher, auch er in seiner Art einer der großen Gründungsväter der Bundesrepublik, bezeichnete die katholische Kirche öffentlich als »fünfte Besatzungsmacht«, und ein bedeutender, wenn auch zunehmend umstrittener Kirchenmann nannte die Bundesrepublik »im Vatikan gezeugt und in Washington geboren«.

Für solche Gehässigkeiten gab es zwar keinen zureichenden Grund, aber in diesen Exaltationen wirkte die Einsicht nach, daß die junge Bundesrepublik politisch und so-

29 Conf. I,1.

30 Vgl. dazu M. Sales, Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac. Einsiedeln 1978; N. Ciola, Paradosso e mistero in Henri de Lubac (*Corona Lateranensis* 28). Rom 1980; N. Eterović, Cristianesimo e Religioni secondo H. de Lubac. Rom 1981.

zial etwas anderes war als ein verkleinertes Deutsches Reich mit wiederhergestellter parlamentarischer Demokratie nach leicht verändertem Weimarer Muster. Daß Bonn nicht Weimar war und nicht Weimar wurde – um einen Slogan aus den frühen Jahren unseres Staates zu variieren –, hat mancherlei Ursachen, und eine davon ist gewiß das politische Verhalten des überwiegenden Teils der kirchentreuen, praktizierenden Katholiken, die meist selbst oder durch ihre Eltern mit der alten Zentrumspartei verbunden waren. Diese Gruppe steht im folgenden meist undifferenziert als »die Katholiken«, ein Verfahren, das ebensoviel an bequemer Handlichkeit gewährt und dennoch in einem geringerem Maße methodischen Bedenken ausgesetzt ist als die allgemein übliche undifferenzierte Bezeichnung der sozialistischen Parteien als »Arbeiterbewegung«.

Die Bundesrepublik war politisch und sozial nicht das Deutsche Reich in verkleinertem Maßstab. In der Weimarer Republik hatten die Angehörigen der katholischen Konfession ziemlich genau ein Drittel der Bevölkerung ausgemacht: 33 % im Jahre 1933, die nichtkatholischen Christen, einschließlich der Freikirchen und der Altkatholiken, fast das Doppelte: 62,2 % im gleichen Jahr. In der Bundesrepublik gab es hingegen im Jahre 1950 45,2 % Mitglieder der katholischen Kirche gegen 51,2 % der evangelischen. Aus der Minorität war eine Parität geworden, die sich in der Folgezeit weiter zugunsten der Katholiken verschob, so daß sie vor der Wiedervereinigung sogar knapp überlegen waren. Von dieser damals noch etwas kleineren Hälfte konnte man danach wiederum die etwas größere Hälfte als kirchentreu, praktizierend bezeichnen. Diese Gruppe bildete das soziale Substrat dessen, was man den politischen Katholizismus nennen mochte. Die politische Basis für eine katholische Aktivität war also breiter als im Deutschen Reich vor 1933, weil die gegenüberstehende Gruppe der Protestanten signifikant kleiner geworden war. Wäre die wiederbegründete Zentrumspartei im gleichen Maße von den Katholiken unterstützt worden, wie es bis 1933 der Fall gewesen war, hätte sie einen erheblich höheren Stimmenanteil bei den politischen Wahlen erhalten, aber von einer absoluten Mehrheit, vielleicht auch von einer relativen, wäre sie weit entfernt geblieben. Aber eben diese Verbesserung der alten Zentrumsposition innerhalb der Parteienlandschaft trat nicht ein. Die weitaus größere Zahl der Katholiken entschied sich für die neue CDU bzw. in Bayern für die CSU. Sie veränderte damit nicht allein die Voraussetzungen und Erfolgsbedingungen des politischen Katholizismus in grundlegender Weise, sondern bestimmte damit auch die politische Struktur der Westzonen und der späteren Bundesrepublik für die folgenden Jahrzehnte bis in die Gegenwart.

Bereits bei der Bundestagswahl von 1949 erreichte die CDU/CSU 31 % aller Stimmen, während die Zentrumspartei 1919 ihr bestes Ergebnis in der Weimarer Epoche mit 19,7 % erzielt hatte. Die vereinigten C-Parteien wurden zur stärksten Gruppe des ersten Bundestages, da die SPD nur 29,2 % aller Stimmen erhielt. Die von Konrad Adenauer gegen eine breite Stimmung in der eigenen Partei durchgesetzte Entscheidung für eine »Kleine Koalition«, welche die SPD in die Opposition verwies, polarisierte die deutsche Außen- und Innenpolitik in einem solchen Maße, daß die nächsten Bundestagswahlen als Alternative zwischen Regierungskoalition und Opposition verstanden werden mußten, wobei die Entscheidung des Wählers den Vorsprung der CDU/CSU zur SPD weiter vergrößerte und die kleinen Parteien zunehmend zerrieben wurden. Im ersten Bundestag hatte es zehn Parteien gegeben, im zweiten, der 1953 gewählt wurde, waren es noch sechs, und dieser Auszehrungsprozeß hielt an, bis es 1961 nur noch drei Parteien gab. Die FDP widerstand der Zermürbung durch die beiden Großen.

Die Konzentration der Wählerstimmen auf zwei einander als politische Alternative gegenüberstehende große Lager hatte eine doppelte Folge: Zunächst begründete sie in Verbindung mit dem durch die Verfassung fixierten konstruktiven Mißtrauensvotum eine in Deutschland bis dahin unbekannte Stabilität der inneren Kräfteverhältnisse und bewirkte eine Stetigkeit in allen politischen Aktionsbereichen, die aufs Ganze gesehen sicherlich von beachtlichem Vorteil war. Die Politik der Bundesrepublik wurde verläßlich und kalkulierbar. Sie bedeutete aber auch für beide Parteien einen Zwang, sich in Programmatik, Struktur und praktischer Politik so zu repräsentieren, daß sie sich an die Mehrheit der Bevölkerung, und nicht an ein bestimmtes Segment unterhalb der Mehrheit, wenden konnten. Hatte die CDU/CSU bereits 1953 fast die absolute Mehrheit aller Wählerstimmen für sich gewonnen und mußte sie ihre Politik darauf richten, sich diese Akzeptanz möglichst zu erhalten, so stand die SPD vor der ungleich schwereren Aufgabe, sich so umzugestalten, daß sie sich neue Wählerschichten erschließen konnte, was ihr auf dem Wege über das neue Parteiprogramm von Godesberg, ihr Einschwenken auf die Sicherheitspolitik der Regierung und durch ihre Beteiligung an der Großen Koalition 1966-1969 schließlich auch gelang.

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß diese Ereignisketten ohne die spontane Entscheidung der Katholiken für die CDU und gegen das in einigen Regionen wiederbegründete Zentrum niemals zustandegekommen wären. Ein als Partei der Katholiken neuorganisiertes Zentrum hätte der SPD gegenüber keinen entsprechend starken Gegenpol bilden können; diese wäre wohl auf längere Zeit die stärkste Partei geblieben, ohne einen Druck zu verspüren, sich über ihre traditionellen Wählerschichten hinaus zu einer für viele offenen Volkspartei umzubilden; der Bundestag hätte wahrscheinlich noch längere Zeit eine größere Zahl von Parteien umfaßt und wäre somit wohl auch stärker innenpolitischen Fluktuationen ausgesetzt gewesen. Solche kontrafaktischen Überlegungen haben freilich kein höheres Gewicht als das von Vermutungen. Sie verdeutlichen aber das historische Moment, das dem Erfolg von CDU/CSU für die Geschichte der Bundesrepublik beizumessen ist. Die durch die Dominanz der CDU charakterisierte Parteienkonstellation war die Basis für die Politik Adenauers. Die Ära Adenauer verdankt sich letztlich – unbeschadet vieler anderer Faktoren – dem politischen Verhalten der Katholiken. Dies gilt nicht allein für die Anfänge dieser Ära, sondern weit darüber hinaus. Bis in die Gegenwart bilden die Katholiken den stabilen Kern der C-Parteien. Trotz aller soziokulturellen Veränderungen im Elektorat während der zurückliegenden Jahrzehnte – keineswegs als Ergebnis entsprechender Bemühungen von seiten der Partei – ist die Präferenz der Katholiken für die CDU/CSU erhalten geblieben, wenn es um die Wahlentscheidung geht.[1] Anders sieht es freilich bei der Mitgliedschaft aus: 1969 waren noch 73,3 % aller CDU-Mitglieder katholisch und 23 % evangelisch, seither haben sich die Proportionen rasch verändert: 1980 waren es noch 60,6 % Katholiken und 33,4 % Protestanten, und die Tendenz zum konfessionellen Ausgleich hielt in der alten Bundesrepublik weiter an.[2] Die Wiedervereinigung brachte einen neuen, kräftigen Schub in dieser Richtung. Wenn also die Dominanz der

1 Vgl. hierzu G. Mielke/P. Schoff, Konfession und Wahlverhalten in der Bundesrepublik Deutschland, in: D. Oberndörfer/K. Schmitt (Hrsg.), Kirche und Demokratie. Paderborn 1983, S. 75-94.

2 Die Zahlen bei K. Gotto, Art. »Christlich-Demokratische Union«, in: *Staatslexikon*, 1. Freiburg [7]1985, Sp. 1120.

Katholiken innerhalb der Partei bald der Vergangenheit angehören dürfte, so war sie in den entscheidenden Anfangsjahren um so ausgeprägter. Ohne die Katholiken wäre die Partei nie zu ihren politischen Erfolgen gekommen; ohne die Katholiken hätte es nie eine Ära Adenauer gegeben; ohne die Katholiken hätte es zwar den gelehrten Professor Ludwig Erhard, aber wohl nie den evangelischen Bundeswirtschaftsminister dieses Namens gegeben; ohne die Katholiken hätte die Bundesrepublik Deutschland ein anderes Gesicht.

Wenn also in einem ersten Schritt so etwas wie eine globale Verantwortung der Katholiken für die Bundesrepublik Deutschland konstatiert werden mußte, solange und soweit diese maßgeblich durch die CDU und deren politische Klientel bestimmt wurde, so gilt es nun, dieses Ergebnis zu differenzieren: Lassen sich in der Politik der Bundesrepublik Züge erkennen, die in besonderer Weise dem Willen und Handeln der Katholiken zuzuschreiben sind? Die Frage ist deshalb nicht leicht zu beantworten, weil die gesetzgeberischen Initiativen der C-Parteien regelmäßig unter Mitarbeit der evangelischen Unionspartner formuliert werden, und deshalb ausdrücklich katholische Projekte seltene Ausnahmefälle darstellen. Wichtiger und aufschlußreicher als die Suche nach solchen Sonderfällen dürfte die Untersuchung sein, ob und in welcher Weise katholische Traditionen, Programme und Ideale auf die Meinungs- und Willensbildung der Partei und über diese auf die Gesetzgebung der legislativen Körperschaften gewirkt haben. In diesem Zusammenhang kann leicht auf die sozial- und kulturpolitische Grundorientierung der alten Zentrumspartei als Erbe der CDU/CSU verwiesen werden. Die konfessionelle Volksschule auf der Grundlage des Elternwillens war stets unerläßlicher Bestand im Forderungskatalog einer Partei für Katholiken; in der CDU machte auch der evangelische Partner sie sich zu eigen. In den Ländern, in denen sie die erforderlichen Mehrheiten besaß, fielen die Schulgesetze entsprechend aus; in anderen Ländern wurden sie zum Gegenstand hartnäckiger Auseinandersetzungen. Erst die Friedensbewegung der achtziger Jahre hat in der Bundesrepublik (in Berlin gab es zu Zeiten der Blockade noch mehr) größere Menschenmengen zu Demonstrationen auf die Straße gebracht. In der Sozialpolitik dürften es vor allem zwei Elemente sein, die ohne die Aktivität der Katholiken innerhalb der Partei damals kaum vorstellbar gewesen wären, die Orientierung am Subsidiaritätsprinzip, das zwar alter christlich-demokratischer Tradition entsprach, aber als theoretisches Prinzip erstmals 1931 in der päpstlichen Enzyklika *Quadragesimo anno* formuliert worden ist. Es wurde in den Diskussionen um die gesellschaftliche Ordnung zu einem fast selbstverständlichen Argument, das zwar nicht als verbindliches regulatives Prinzip, aber als immerhin möglicher Ordnungsgesichtspunkt weithin Anerkennung gefunden hat. Das andere Element katholischer Inspiration, das die Sozialpolitik sehr eindrücklich geprägt hat, ist die Familienpolitik, die bei ihren noch zaghaften Anfängen im zweiten Kabinett Adenauers von der breiten Öffentlichkeit amüsiert bis entrüstet zur Kenntnis genommen wurde, aber heute zum unbestrittenen Bestand des »sozialen Netzes« gehört.

Anderes, was als Domäne der Katholiken und als Ort ihres besonderen Engagements bezeichnet werden muß, entsprach nicht eigentlich einem theoretischen Ansatz, sondern der historischen Tradition, der geschichtlichen Standortbestimmung der deutschen Katholiken. 1866/70 widerwillig in den kleindeutschen Nationalstaat eingetreten, hatten sie diesen doch mehr und mehr bejaht; aber als er 1945 zusammenbrach, trat gleichsam als Ersatz für die nicht mehr vorhandene nationale Identität das immer schon vorhan-

dene, aber durch die Verortung im deutschen Nationalstaat zeitweilig in den Hintergrund gedrängte Bewußtsein europäischer kultureller und religiöser Gemeinsamkeit in die Lücke. Die alsbald nach dem Zusammenbruch rasch um sich greifende Rede vom »Abendland« war weit mehr die Sache der Katholiken als die der Protestanten und Dissidenten. In der Tat hat der gemeinsame katholische Glaube, die gemeinsam erfahrene Bedrückung durch den Nationalsozialismus nach dem Kriege insbesondere Frankreich gegenüber dazu beigetragen, Kontakte zu den Glaubensbrüdern in den Siegerstaaten zu knüpfen und der Versöhnung zwischen den Völkern die Wege zu bereiten. Das Kölner Domfest vom Jahre 1948 war von seinen Organisatoren ganz als Darstellung übernationaler christlicher Gemeinschaft über die politischen Grenzen Europas hinweg angelegt worden, und in diesem Sinne ist es auch von den aus aller Welt angereisten kirchlichen Würdenträgern aufgenommen worden. Wenn auch die Begeisterung für das völkerverbindende Abendland in der politischen Misere der Zeit oftmals auch nichts anderes bedeutet haben mag als den Versuch, anstelle der Schuld begründenden nationalen Identität eine von allen Vorwürfen freie, gleichsam metapolitische Identität zu demonstrieren, so machte sie doch politischen Effekt. Wer Deutschland für das Abendland, die westliche Völkergemeinschaft reklamierte, widersprach damit implizit den »Mitteleuropa«-Konzeptionen jeglicher Provenienz und zugleich den damals umgehenden Vorstellungen von einer Brückenfunktion Deutschlands zwischen Ost und West, in die sich ein Teil der Nationalen geflüchtet hatte. Wer von »Abendland« sprach, ordnete Deutschland dem Westen zu, verwies sein Land auf die westeuropäischen Staaten als Partner und baute damit indirekt Hemmungen ab, die aus der Tradition des Nationalstaates der zaghaft ansetzenden europäischen Integration und Zusammenarbeit entgegenstanden. Solches fiel den Katholiken naturgemäß leichter als den Protestanten, denn die Teilung Deutschlands hatte die großen Denkmäler der katholischen Vergangenheit und des katholischen Anteils an der deutschen Nationalkultur – man denke an den Kölner Dom – dem Westen belassen, während die evangelischen Kernlande und Traditionsstätten – man denke an die Wartburg – durch die Zonengrenze fast unerreichbar waren. Anders als für die Katholiken war für die Protestanten die Wiedervereinigung Deutschlands zugleich eine Frage der Verbindung mit ihrer eigenen religiösen Tradition. Von diesen Voraussetzungen erklärt es sich leicht, daß die Protestanten oft in die Versuchung kamen zu meinen, es sei den Katholiken wenig bis nichts an der deutschen Wiedervereinigung gelegen, während diese bei aller nationalen Loyalität und Sorge um die Überwindung der deutschen Teilung sich unbeschwerter der europäischen Integration zuwandten und sie auch dort unterstützten, wo sie erhebliche Opfer verlangte. So haben die Katholiken nach anfänglichem Zögern das Projekt der Europäischen Verteidigungsgemeinschaft und der deutschen Wiederbewaffnung bejaht. Der Bund der deutschen katholischen Jugend war seinerzeit der einzige unter den großen Jugendorganisationen, der sich, wenn auch unter Kautelen, dafür aussprach, und der Aufbau der Bundeswehr, die ein neues Modell militärischen Dienstes realisieren sollte, ist von den katholischen Verbänden sorgsam verfolgt und gefördert worden. Die Bejahung der Verteidigungspolitik durch die Katholiken erwies sich geradezu als entscheidend bei der 1958 einsetzenden Debatte, ob die Bundeswehr mit atomaren Trägerwaffen (ohne Verfügungsgewalt über Kernsprengköpfe) ausgestattet werden solle. Es handelte sich hierbei um mehr als eine Frage der Bewaffnung im lediglich technischen Sinne; letztlich ging es um die Position der Bundesrepublik im westlichen Bündnissystem. Aus diesem Grunde waren die

Auseinandersetzungen für die Bundesrepublik von großem Gewicht. Die Öffentlichkeit stand aber weitgehend unter dem Eindruck einer gesteigerten Bedrohung durch Atombomben. Die damals noch gesamtdeutsche Synode der Evangelischen Kirche in Berlin-Spandau gab zwar zu, daß es auch in ihren Reihen Anhänger der Meinung gebe, »daß Situationen denkbar sind, in denen [...] der Widerstand mit gleichwertigen Waffen vor Gott verantwortet werden kann«, forderte aber die beiden deutschen Regierungen auf, »alles zu tun, um [...] eine atomare Bewaffnung deutscher Streitkräfte zu vermeiden« (30. April 1958).[3] Eine entsprechende Erklärung der katholischen Bischöfe oder des Zentralkomitees der deutschen Katholiken hätte es der von der CDU regierten Regierung sicherlich unmöglich gemacht, die Ausstattung der Bundeswehr mit atomaren Trägerwaffen weiter zu betreiben. Aber eine derartige Erklärung erging nicht. Die Bischöfe schwiegen ebenso wie alle offiziellen Vertretungen des deutschen Verbandskatholizismus, und wenige Tage nach der Erklärung der Evangelischen Kirche in Spandau wurde ein Gutachten bekannt, in dem sieben bekannte katholische Moraltheologen die Ansicht vertreten, daß die Verwendung von Atomwaffen »nicht in jedem Fall Sünde« sei.[4] Es fand sich darin auch keinerlei Aufforderung, die umstrittene atomare Bewaffnung zu unterlassen, wie es in Spandau verlangt worden war. Es fehlte jede konkrete Stellungnahme zur Politik der Regierung, aber diese war nach Ansicht der beteiligten Theologen aus *moralischen* Gründen nicht zu beanstanden und konnte somit weiter verfolgt werden. Es gab zwar weiterhin auch unter den Katholiken erhebliche Meinungsverschiedenheiten über die Zulässigkeit und Zweckmäßigkeit der von der Regierung angestrebten atomaren Bewaffnung der Bundeswehr, aber sie erschütterten nicht den massiven Block katholischer Anhänglichkeit an die C-Parteien.

Konnte somit die Haltung der Katholiken für das Schicksal der Regierung entscheidend werden, war es ihnen selbst zu Zeiten absoluter C-Mehrheiten im Bundestag nicht möglich, Ziele durchzusetzen, die doch in ihrem spezifisch katholischen Charakter die Gefolgschaftstreue der evangelischen Unionspartner überforderten. Was konfessionellen Argwohn auslöste, war a priori zum Scheitern verurteilt. Bei der Novellierung des Personenstandsgesetzes im Jahre 1957, das in seiner damals geltenden Fassung den Geistlichen mit Strafe bedrohte, der die kirchliche Trauung vor der obligatorischen Ziviltrauung vornahm, kam es zu einer Diskussion über die im Kulturkampf mit deutlich antikirchlicher Zielsetzung eingeführte Pflicht zur standesamtlichen Eheschließung, die von den Katholiken nur mit einem mentalen Vorbehalt für die nachfolgende kirchliche Trauung übernommen werden kann. Aber der Versuch, die Ziviltrauung fakultativ zu machen, scheiterte an einer geschlossenen Abwehrfront, die von kirchentreuen evangelischen CDU-Abgeordneten bis zu den äußersten Flügeln der Kirchenfernen reichte. Die Angelegenheit wurde rasch vergessen, wohl nicht zuletzt deshalb, weil auch die frömmsten Katholiken sich längst daran gewöhnt hatten, vor dem weltlichen Standesbeamten zu erscheinen, und niemand sich ernstlich im Gewissen dadurch beschwert fühlte. Gleichwohl zeigt diese Episode deutlich die Grenzen der Möglichkeit, katholische Desiderate mit dem Hebel der CDU/CSU zu erlangen.

---

3 Druck der Erklärung in: Das Wort der Kirche zu politischen Tagesfragen. Eine Materialsammlung, hrsg. im Auftrag des Militärbischofs vom Evangelischen Kirchenamt für die Bundeswehr, 1968, S. 91f.

4 Abgedruckt in: *Herder-Korrespondenz* 12 (1957/58), S. 395-397.

Da somit in den Parlamenten von CDU und CSU nur durchgesetzt werden kann, was von den evangelischen Abgeordneten und Wählern bejaht und mitgetragen wird, und diese ihrerseits auf die Politik der gemeinsamen Partei einwirken – wobei die religiös-kirchlichen Motivationen im Laufe der Jahre zunehmend schwächer geworden sein dürften –, läßt sich ein zutreffendes Bild vom Anteil der Katholiken an Erfolg und Mißerfolg der Bundesrepublik Deutschland von den Aktionen im Bundestag und in den Landtagen her kaum gewinnen. Es bedarf weiterer Umschau. Fragen wir also: Was ist innerhalb des deutschen Katholizismus an Aufgaben und Zielen bei der Gestaltung der politischen Ordnung in Westdeutschland diskutiert worden und welche Spuren lassen sich davon in der heutigen Realität erkennen?

Zunächst ist zu erwähnen, daß die Katholiken sich bei der allmählichen Neuordnung nach dem Ende des Krieges politischen Aufgaben mit besonderer Hingabe gewidmet haben, ohne dazu wie 1918/19 durch besondere kultur- und kirchenpolitische Gefahren gedrängt worden zu sein. Ihr Engagement war von Anfang an breit gelagert. Auf dem ersten Katholikentag nach der nationalsozialistischen Zeit, 1948 in Mainz, sprach der Präsident Herder-Dorneich von der Schuld der deutschen Katholiken an den Geschehnissen der Vergangenheit, die Wiedergutmachung dieser Schuld sollte gerade dadurch erfolgen, daß die Katholiken sich für die Politik ihres Landes »verantwortlich« fühlen sollten, um »nicht noch einmal mitgerissen (zu) werden«.[5] An den damals tagenden Parlamentarischen Rat in Bonn richtete dieser Katholikentag eine Adresse, die nichts anderes verlangte, als die Würde der menschlichen Person, die menschlichen Grundrechte und Freiheiten vor jeder Gefährdung und Beeinträchtigung zu sichern.[6] Damit war ein Grundton angeschlagen, der bereits früher in wichtigen kirchlichen Verlautbarungen angeklungen war, aber bei der Betrachtung der folgenden Jahre als eine Konstante im politischen Engagement der deutschen Katholiken begriffen werden muß: Die naturrechtliche Fundierung von Grund- und Menschenrechten als Voraussetzung und Begrenzung der staatlichen Gewalt. Von Art. 1 unseres Grundgesetzes bis in die inzwischen verklungenen Debatten um die Grundwerte ist die in der nationalsozialistischen Zeit deutlicher gewordene Einsicht von der Bedeutung anerkannter vorstaatlicher Grundrechte für die politische Ordnung ein wesentliches Element für die praktische Orientierung der Katholiken gewesen, das zugleich Kooperation mit anderen politischen und weltanschaulichen Gruppierungen ermöglichte und untereinander eine breitere Gemeinsamkeit schuf, als man sie früher gesehen hatte, mochte auch die theoretische Begründung, die konkrete Inhaltsbestimmung und die Interpretation solcher Grundrechte immer verschiedenartig sein und der Diskussion unterliegen. Von ihrem naturrechtlichen Ausgangspunkt her ergab sich für die Katholiken eine starke Betonung der Rechtsstaatlichkeit und auch des Föderalismus, der abgesehen von seiner realpolitisch begründeten Verteidigung in traditionsreichen Gebieten nirgends so glühende Verfechter gefunden hat wie unter Katholiken. Das Ideal der Demokratie trat in den Anfangsjahren der Bundesrepublik in den Diskussionen der Katholiken und in kirchenamtlichen Verlautbarungen solchen Zielen gegenüber deutlich zurück. Anfänglich mögen ihr gegenüber sogar alte Vorbehalte fortbestanden haben, die durch den Mißerfolg der

5 Veröffentlicht in: Der Christ in der Not der Zeit. 72. Deutscher Katholikentag in Mainz, 1.-5. September 1948. Paderborn 1949, S. 291f.

6 Vgl. ebd., S. 308.

Weimarer Republik und den dadurch ermöglichten Aufstieg Hitlers bestätigt schienen, wie es bei Bischof Clemens August v. Galen der Fall war. Aber sie fanden keinen öffentlichen Widerhall; die Kritik an der parlamentarischen Demokratie sowohl von rechts wie später von links wurde nie zu einem Thema für die Katholiken. Die Katholiken wuchsen in diese Staatsform hinein, ohne sie als Problem zu betrachten, wie es früher in manchen katholischen Kreisen der Fall gewesen war. Sie wurden vielmehr zu deren nachdrücklichen Verteidigern nach innen wie nach außen. Die große »Hildesheimer Erklärung« des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 23. November 1960[7], die ein katholisches Kriterium für die Möglichkeit der Zusammenarbeit mit allen demokratischen Parteien aufstellen sollte, bejahte ebenso nachdrücklich die Verteidigung nach außen wie die zur Sicherung des inneren Friedens erforderlichen, aber damals aufs heftigste umstrittenen Notstandsgesetze und die Abwehr der Extreme von rechts und links.

Stärker als die Sorge um die Einwurzelung der Demokratie in Deutschland hat die Katholiken offensichtlich die Furcht vor neuen Formen der Staatsomnipotenz bewegt. »Aufgaben und Grenzen der Staatsgewalt« waren Gegenstand eines umfänglichen bischöflichen Lehrschreibens im Jahre 1954. Dieses Interesse ergab sich aus der unverkennbaren, damals noch deutlich von der SPD geförderten Tendenz zur Ausweitung der sozialen Staatsaufgaben, die einen administrativen Kollektivismus nicht unwahrscheinlich erscheinen ließ. Im Kampfe gegen solche Bestrebungen bewährte sich das Subsidiaritätsprinzip als das scharfe Messer, mit dem jede als unbillig betrachtete Übergabe von Kompetenzen an den Staat zurückgeschnitten werden konnte. Die langjährige Vernunftehe der C-Parteien mit der FDP im Bund hatte im gemeinsamen Antikollektivismus etwas von einer theoretischen Basis, wenn auch der langjährige Vorsitzende der FDP, Erich Mende (1960-1968), der das Subsidiaritätsprinzip auch für seine liberale Partei proklamierte, wohl niemals begriff, was es damit auf sich hat.[8] Wie gering die theoretischen Gemeinsamkeiten zwischen den Liberalen und den C-Parteien im Grunde waren, zeigte sich nicht nur im beständigen kulturpolitischen Gegensatz, sondern auch in der Wende von 1969, nach der die FDP, mit der SPD durch eine individualistische Grundhaltung verbunden, ihre innenpolitischen Zielsetzungen weitgehend mit dem früheren Gegner durchsetzen konnte.

In der Reflexion der Katholiken über die Aufgaben des Staates nahm die soziale Problematik naturgemäß breiten Raum ein. Rechts- und Sozialstaat waren bereits in der ersten lehramtlichen Äußerung eines Bischofs über die staatliche Neuordnung als gleichrangige und gleich unverzichtbare Ausprägungen des christlichen Staatsideals dargestellt worden[9], und die politische Praxis der Katholiken hat sich eindeutig auf dieser Linie bewegt.

Daß die Bundesrepublik Deutschland nicht zu einem verkleinerten Abbild des Deutschen Reiches wurde, hängt auch noch in anderen Hinsichten mit den Aktivitäten der Katholiken zusammen. Die administrative Elite der Weimarer Republik hatte wie die

---

7 In: *Herder-Korrespondenz* 15 (1960/61), S. 147f.

8 Vgl. E. Mende, Die Freien Demokraten und ihre Möglichkeiten, in: *Politischer Club* VIII. Göttingen 1962, S. 81f.

9 Hirtenbrief des Bischofs von Mainz vom 29. Juni 1949, in: W. Löhr (Bearb.), Hirtenbriefe und Ansprachen zu Gesellschaft und Politik 1945-1949. Würzburg 1985, S. 32-40.

des Kaiserreichs zu einem guten Teil ihre soziale Basis in den gesellschaftlich führenden Schichten der Gebiete gehabt, die nicht an die Bundesrepublik gefallen waren, aber viele ihrer Mitglieder waren in den Westen gekommen und suchten nach einer neuen Existenz in ihren angestammten Führungsberufen. Tatsächlich sind auch viele von ihnen untergekommen, was durch das verfassungsmäßig garantierte Institut des Berufsbeamtentums erleichtert wurde. Aber anders, oder jedenfalls sehr viel stärker als früher, stießen sie in der Bundesrepublik auf Konkurrenz aus den bislang in der administrativen Führungselite unterrepräsentierten Gruppen des katholischen Westens, denen alle Bemühungen der alten Zentrumspartei nicht geholfen hatten, die viel beklagte Imparität zu überwinden. Das gegenüber früheren Verhältnissen erstarkte Machtbewußtsein der politischen Führung, an dem auch die CDU nicht geringen Anteil hatte, wirkte nicht ohne merklichen Erfolg dahin, die Verwaltung unter Kontrolle zu bringen und bei der Vergabe der wichtigen Positionen in der Verwaltung ihre Gesichtspunkte geltend zu machen, ohne jedoch damit einer direkten Politisierung der Beamtenschaft Vorschub zu leisten. In der innenpolitischen Situation konnten diese Bestrebungen nur zur Folge haben, daß nunmehr stärker als früher westdeutsche und katholische Beamte in Spitzenpositionen gelangten, in denen sie vordem nur gering vertreten gewesen waren. Waren unter früheren politischen Systemen das Gardekavalleriekasino in Berlin oder der Kösener SC wichtige Relaisstationen auf dem Wege in die hohen Staatsämter gewesen, so wurde dies jetzt nicht ganz ohne Grund dem CV nachgesagt. Damit war aber auch ein gewisser Konfliktstoff entstanden, der das friedliche Miteinander der Konfessionen – und damit wiederum die Arbeit der CDU – belastete; denn der protestantische Bevölkerungsteil, der in diesen Anliegen von den amtlichen Vertretern der evangelischen Kirche nicht allein gelassen wurde, sah dadurch seine zur Tradition gewordene Führungsposition in der deutschen Gesellschaft weiter bedroht und klagte häufig über Verletzung der konfessionellen Parität, was die Regierung immer wieder zwang, Statistiken zu veröffentlichen, aus denen hervorging, daß davon wirklich keine Rede sein könne. Aber solche manchmal kleinlichen Querelen der Benachteiligten, die Klagen über Konfessionsproporz, Konnexionen und »Seilschaften« sollten dem Betrachter doch nicht den Blick dafür verstellen, daß es der Bundesrepublik weit besser als dem Weimarer Staat gelungen ist, sich eine ihr gemäße und dem Primat der Politik gehorchende Verwaltungselite zu schaffen. Daß Politik und Administration getrennte Wege gingen, wurde auch auf diese Weise verhindert. Dies ist auch für das Militär gelungen, das durch Tradition und Konventionen stärker als andere Zweige der staatlichen Exekutive dazu neigt, ein Eigenleben zu führen, das schon Johann Gottlieb Fichte um 1800 als »Staat im Staate« bezeichnet hat, sondern auch im Offizierkorps durch starke, oft über Generationen reichende Berufsvererbung besonders charakterisiert ist. Dennoch sind, wohl nicht zuletzt wegen des protestantischen Argwohns vor katholischer Übermacht, die führenden Berufsgruppen von ihren früheren Trägerschichten nicht vollständig losgelöst, wie ein Blick in die Listen der Generalität oder der Botschafter zeigt. Es war schon ein Erfolg der Katholiken in der Überwindung altehrwürdiger und zäh verteidigter Vorurteile, daß das Prinzip durchbrochen wurde, nach dem nur ein Nichtkatholik Botschafter am Hl. Stuhl werden darf: jetzt wird der Posten alternierend besetzt, damit kein katholischer Schwerpunkt entstehen kann.

Damit ist wieder einmal die Schranke in unseren Blick getreten, welche die Katholiken in der Politik der Bundesrepublik nur soweit zum Erfolg kommen läßt, wie es der

evangelische Unionspartner mit seinen eigenen Vorstellungen noch vereinbaren kann. Von einem katholischen Staat zu sprechen, konnte deshalb auch zu Zeiten absoluter CDU/CSU-Mehrheiten im Bund nichts anderes als Unfug sein. Aber auch ein christlicher, gleichsam bikonfessioneller Staat ist die Bundesrepublik nie gewesen und sollte sie nach den Vorstellungen der Katholiken auch nicht werden. Vielmehr galt in den Anfangsjahren der Bundesrepublik die Meinung, daß eine naturrechtliche fundierte Ordnung, wie die Katholiken sie sich vorstellten, den Staat für alle zu einer Heimat machen könne. Eine machtbewußte, auf Eroberung der Mehrheit bedachte CDU/CSU muß ja – von allen staatstheoretischen Überlegungen abgesehen, die dem Konzept eines christlichen Staates ebenso entgegenstehen wie die Traditionen des politischen Katholizismus – darauf bedacht sein, wenigstens einen Teil der liberalen, säkularisierten Öffentlichkeit für sich zu gewinnen. Denn wenn auch immer noch der überwältigende Teil der Westdeutschen einer der beiden christlichen Großkirchen angehört, so war der kirchentreue Teil bei den Protestanten jeher und bei den Katholiken im Laufe der letzten Jahrzehnte zunehmend der kleinere. So liegt die Schranke für die Realisierung katholischer Konzepte in der Politik noch höher, als sie uns bisher schon erschienen ist. Erfolg können die in den C-Parteien operierenden Katholiken nur dann haben, wenn ihnen nicht nur der evangelische Unionspartner zustimmt, sondern auch ein nicht unerheblicher Teil der unkirchlichen Öffentlichkeit. Welche Dilemmata sich hierdurch für eine christliche Partei auftun können, werden die kommenden Jahrzehnte wohl noch deutlicher machen als es die Gegenwart, etwa mit der Diskussion um den § 218 (Abtreibung) oder der moralische Normen als nicht-existent voraussetzenden Anti-Aids-Kampagne der Regierung, schon reichlich genug tut.

Trotz vieler Belastungen ist in der Bundesrepublik eingetreten, was zu Anfang unwahrscheinlich, kaum zu hoffen war, daß dieser Staat von seinen Bürgern als Heimat anerkannt würde. Dies ist in solchem Maße eingetreten, daß die Frage, die lange Jahre hindurch die Frage aller Fragen schien, die deutsche Wiedervereinigung, in der Rede des Bundespräsidenten zum 40-jährigen Jubiläum unserer Republik auf einen halben Satz zusammenschrumpfen konnte, und die wider alle Erwartung eingetretene Wiedervereinigung hat die Bundesrepublik historisch in einer Weise bestätigt, welche die einmal erreichte Akzeptanz außer Frage stellt. In der Anerkennung der Bundesrepublik als legitimen deutschen Staat, als politische Heimat, in der Achtung ihrer Institutionen und ihrer Farben, die niemand mehr wie in der Weimarer als »Schwarz-Rot-Senf« zu verhöhnen denkt, sind die Katholiken anderen Bevölkerungsgruppen vorausgeeilt, sie waren, um das viel zitierte Wort auch zu benutzen, »die eigentlichen Entdecker der Bundesrepublik«.[10] Daß sie dies waren, ergab sich aus der Rolle, die sie bei der Gestaltung dieses Staates gespielt haben; daß sie damit nicht allein blieben, sondern ihnen die übergroße Mehrheit der westdeutschen Bevölkerung auf dem Wege dieser Bejahung gefolgt ist, scheint ein Hinweis, daß sie ihre Rolle nicht schlecht gespielt haben.

Die Geschichte der Bundesrepublik Deutschland ist oft als »Erfolgsgeschichte« bezeichnet worden, und wenn man sich der außerordentlichen innen- und außenpolitischen Belastungen bewußt ist, denen dieser Staat bei seinem Entstehen ausgesetzt war, kann dieser Ausdruck kaum in Frage gestellt werden. Aber auch 40 Jahre eines nur

10 G. Schmidtchen, Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur. Bern/München 1973, S. 245.

temporär unterbrochenen oder gebremsten Aufstiegs in vielerlei Hinsicht geben keine Garantie der Dauer. In einer kritischen Bilanz fehlt es auch nicht an Defiziten. Das erste und wohl schwerwiegendste betrifft das Wertbewußtsein der Deutschen. Konrad Adenauer hat einmal zu de Gaulle gesagt, die CDU sei gegründet worden, um Nationalismus, Materialismus und Atheismus zu bekämpfen[11], und an anderer Stelle hat er die Meinung vertreten, die »Lebensessenz« dieser Partei sei die Abwehr der Ideen, die den Nationalismus groß gemacht haben.[12] Für eine derartige Fixierung der Partei im Grundsätzlichen dürfte es heute kaum mehr die nötigen Voraussetzungen im öffentlichen Bewußtsein geben. Die Grundwertedebatte der siebziger Jahre hat vielmehr gezeigt, daß die Gemeinsamkeiten in den grundlegenden Auffassungen geringer und die Meinung schmal geworden ist, daß die Bundesrepublik für eine Ordnung steht, deren Inhalt und Sinn die Überwindung des Totalitarismus in all seinen Spielarten ist. Aber noch ist kein anderer Gedanke an die leer gewordene Stelle getreten. So kann man sich fragen, was denn unsere Nation innerlich zur Einheit konstituiert. Solange die eingespielten Techniken der Gesellschaftsgestaltung funktionieren, bedeutet dies wohl nicht sehr viel. Aber wenn einmal grundlegende Entscheidungen, etwa im Falle der von manchen Kreisen wahrscheinlich erfolglos angesetzten neuen Verfassungsgebung, gefordert sein sollten, könnte dieses Defizit ernstere Folgen haben. Von der um sich greifenden Erosion der Wertbasis kann auch die CDU/CSU – ebenso wie die Kirche – nicht unberührt bleiben. Die christlichen Parteien leben letztlich aus dem religiösen oder weltanschaulichen Fundus ihrer Anhänger, und wenn sie ihrem ursprünglichen Bilde treu bleiben wollen, können sie sich nur von dort aus erneuern. Aber nicht nur die Säkularisierungswelle, die Katholiken und Protestanten in Deutschland mit voller Wucht erfaßt hat, erschwert eine solche Regeneration. Kirchliches und politisches Engagement sind im Laufe der Jahre weiter auseinandergetreten, als es früher der Fall war. Die christliche Inspiration der C-Parteien muß somit fast zwangsläufig schwächer werden. Dies kann sie schon in näherer Zukunft in ernste Probleme bringen, vornehmlich dann, wenn sie nicht mehr die verhältnismäßig günstige Aussicht bietet, ihren Anhängern zur Teilhabe an der politischen Macht zu verhelfen. – So schließt unser Rundblick mit der besorgten Feststellung, daß die Katholiken einen wesentlichen, unverwechselbaren, ja unersetzlichen Anteil an der Gestaltung und am Erfolg des historischen Experiments Bundesrepublik Deutschland besitzen, daß aber für die Zukunft ihre Gestaltungskraft und ihr Erfolg in Frage gestellt ist; welche Probleme sich dadurch für den Staat Bundesrepublik Deutschland ergeben mögen, dies zu beschreiben, ist nicht mehr Sache des Historikers.

11 K. Adenauer, Erinnerungen 1955-1959. Stuttgart 1967, S. 425f.

12 K. Adenauer, Reden 1917-1967. Eine Auswahl, hrsg. v. H.-P. Schwarz. Stuttgart 1967, S. 441.

Zwischen den Zeiten

Ein Porträt von Ida Friederike Görres (1901-1971) zu ihrem 90. Geburtstag

Von Hanna-Barbara Gerl

1. Zwischen den Kulturen: Das Leben

Elisabeth Friederike, die sich selbst später Ida Friederike nannte, wurde am 2. Dezember 1901 als sechstes Kind des Reichsgrafen und österreichischen Diplomaten Heinrich von Coudenhove-Kalergi und der Japanerin Mitsou Aoyama auf Schloß Ronsperg mitten im Böhmerwald geboren. Ihr Erscheinungsbild spiegelte diese doppelte Herkunft deutlich; sie selbst empfand aber auch ihre geistige Herkunft aus zwei so unterschiedlichen Kulturen heftig und zuweilen schmerzlich: »Ob die große Traurigkeit, der unbarmherzige Blick auf die Welt mein Erbteil aus Asien ist? Es ist etwas Uraltes, Urweises, aber etwas unerlöst Altes und Weises, an dem ich da teilhabe.«[1]

Ihr Vater starb, ihr kaum erinnerlich, bereits mit 50 Jahren; über ihre Mutter schreibt sie folgendes – und darin deutet sich eine lebenslange Suche nach Integration und »Aufhebung« des mütterlichen Erbes an: »Ach, ihr tieftragisches Schicksal könnte erst ein großer Romancier der nächsten Generation schreiben, so wie die Mitchell ›Gone with the wind‹. Glauben Sie, sie wäre überhaupt gefragt worden, ob sie einen Europäer heiraten wollte, einen Europäer, von dem sie nur wußte, es seien ›weiße Teufel mit roten Haaren und Fischaugen‹? Ihr später, bitterer Kommentar: ›Es war ärger als der Tod. Aber japanische Mädchen konnten gehorchen.‹ Befehl des Vaters, unwidersprechlich (...) Meine Mutter mochte von ihren sieben Kindern nur die beiden Ältesten, die noch in Japan geboren waren, und ließ uns andere nie im Zweifel darüber (...) Mein Vater starb schon 1906, ich war vier. Wenn ich Hiesige wegen ›mangelnder Nestwärme‹ klagen höre, muß ich fast lachen. Wir ahnten nicht einmal, daß man sowas vermissen kann.«[2]

Die Mutter, die in ihrer fremdartigen Schönheit und Zierlichkeit bis zum Tode des Vaters vor allem gesellschaftlich repräsentiert hatte, kehrte nach 1906 unerwartet die Seite des Befehlens und der Herrschaft über ihre Familie hervor. Ihren drei Töchtern Olga, Ida und Elsa stand sie zurückhaltend gegenüber – einer der häufig ausgesprochenen Gründe war deren mangelnde »Schönheit«. Im wesentlichen waren es die Kinderfrauen, die die Geschwister erzogen.

Hierin drückt sich eine weitere Zwischenstellung aus: jene zwischen der alten Hocharistokratie und dem »Volk«, wirklich »unten gesehen«: »Erinnerst du dich, wie die Welt von der Schloßperspektive aussah? So ungefähr wie eine ägyptische Stufenpyramide. Ganz oben wohnte ›man‹ einsam auf weiter Höh'. Dann kam lange nichts, dann kamen der Herr Pfarrer und die Gutsbeamten und der Herr Doktor und die Schwestern vom Waisenhaus, das war so ungefähr wieder ein Engelchor für sich – und dann weit weit

---

1 I.F. Görres, *Nocturnen. Tagebuch und Aufzeichnungen*. Frankfurt 1949.

2 Dies., Brief an Annemarie Langens, in: *Frau im Leben*, 1971.

darunter verschwamm die ganze übrige Welt in eine ungegliederte wimmelnde Fläche. Unsere Gouvernanten und Erzieherinnen waren demütige schattenhafte Geschöpfe, die um unser Leben flatterten, ohne daß wir sie recht merkten. Eigentlich standen sie den Dienstboten viel näher als uns – und du weißt ja, die wohnten auf einem anderen Stern« (*Die Erhörung*). Diese »anderen« blieben einfach blaß; erst später ereignet sich etwas wie Begegnung, aber vor dem Hintergrund vieler nie bemerkter Leben: »Ich habe einfach zum erstenmal einen Menschen gesehen. Die anderen waren einfach da, nett oder unangenehm oder keines von beiden. Sie waren wie die Möbel im Haus, wie die Bäume im Garten. Man dachte nicht über sie nach, man nahm sie als gegeben (...), sie störten nur, wenn man gerade über sie stolperte. Sonst konnte man auch von ihnen fortgehen, in das Wirkliche hinein, in dem man selber lebte und das so unendlich viel wichtiger und lebendiger war als alles andere, schon gar als die Leute. In dieser Welt, die nur einem selber gehörte, die sie nicht einmal ahnten, dort existierten sie einfach nicht« (*Die Erhörung*).

Trotzdem gab es »das Wirkliche«, tiefe Nahrung auch in dieser Kindheit: »Der Duft der Dinge, die Güte der Dinge, ich spiele schon lange damit, dieses Element als die ›einspringende Gnade‹ in meiner Kindheit auszusprechen – das, was bis zu einem gewissen Maß die Öde und Kälte unsrer so merkwürdig gnaden-, geist- und liebeleeren Erziehung aufgewogen hat. Die ›Stimmung‹ – das heißt aber: die Essenz, die Wesenheit von Haus und Zimmer und Wald und Jahreszeit, die sich stumm und mächtig ausströmend offenbarte und die Seele berührte – die einzigen ›numinosen‹ Erfahrungen meiner Kindheit.« Vor allem der zeitlebens geliebte Wald verlieh Ida das untilgbare Gefühl der Heimat. Ihr Empfinden für die Natur war so ursprünglich, daß es mit dem Sinn für das Wort zusammenfiel: Ihre ersten Gedichte waren an den Wald gerichtet. Auf dieses Grunderlebnis des Kindes weist noch die späte Bemerkung von 1969 zurück: »Was der Wald mich gelehrt hat, das ist eingegangen bis ins Mark meines Selbst, das hat mein Gottesbild gefärbt, mein Selbstbegreifen und mein Menschenverständnis.«[3] Oder die bewegende Schlußstrophe des Gedichtes *Alte Heimat*:

»Gleichgeblieben sind sich nur die Düfte,
Harz und Moos und ferne hoch der Lüfte
Nie vergessenes, nie versiegtes Blau.«
(*Der verborgene Schatz*)

In österreichischen Klosterschulen herangewachsen, begegnete das junge Mädchen dort erstmals der Kirche in ihrer bergenden, freilich auch starren Form. Erst in der katholischen Jugendbewegung nach 1918, im österreichischen Bund *Neuland*, dessen gesamtkulturellen und religiösen Erneuerungswillen sie führend mitgestaltete, vertiefte sich dieses Kirchenbild zu unerwarteter Lebendigkeit. Rasch kam sie in Berührung mit der geistigen Mitte des *Quickborn*, mit Romano Guardini auf Burg Rothenfels am Main. Zeitweise wurde sie zur Mitarbeiterin in der dem *Hochland* vergleichbaren Rothenfelser Zeitschrift *Die Schildgenossen*, woraus auch ihr erstes Buch *Gespräch über die Heiligkeit* zum Elisabeth-Jubiläum 1931 erwuchs. Bereits hier vollzog sich der Schritt aus einem romantischen Blick auf die Vergangenheit zu dem Bestehen der geistigen

3 Dies., *Unphilosophische Brocken*, 5. Freiburg 1969, S. 4.

Aufgaben der Gegenwart. John Henry Newman, aber auch vor allem Erik Peterson waren dabei ihre vielgelesenen, geliebten Begleiter.

Die Begegnung mit der Jugendbewegung entbindet alle Kräfte von Ida Coudenhove, wenn auch noch nicht zur Reife: »Wer den Rausch des Aufbruchs nicht erlebt hat, soll darüber nicht skeptisch lästern. Er möge sich ähnlicher Ausfahrten erinnern – erster Liebe, erster Abenteuer des Geistes, ersten Entdeckerjubels. Es war eine großartige Sache. Wer, der ihr angehört hat, vermöchte ohne lebenslange Dankbarkeit ihrer zu gedenken! Heute wissen wir zwar, wieweit es Illusion war. Aber eine heroische Illusion, geboren aus einem unbändigen Vertrauen auf die Kraft und Weite des menschlichen Geistes – das alle Grenzen überflog. Der Irrtum bestand darin, daß wir Sehnsucht, Wunschtraum, Postulate verwechselt haben mit Ergebnissen und Wirklichkeit. Daß wir den Aufbruch schon für Eroberung hielten und vorwegnehmend nachhalfen, wo das Bild noch Lücken zeigte. Besonders in dem Letzteren lag die Täuschung.« Oder: »Was wir als den christlichen Glauben und das katholische Weltbild aufbauten, war sozusagen ein Prachtmodell davon (...) Es ist ja auch ein berauschendes Schauspiel und es ist gut, wenn es tief und mächtig auf einen gewirkt hat und einen mit Stolz und Verantwortungsgefühl des Erben erfüllt hat. Und es gibt, scheint mir, einen guten Unterbau ab für die nachfolgende Erkenntnis, daß auch all dies nur Spiegel und Stückwerk ist, ›Schatten und Bilder‹. Es verhindert nämlich, was sonst eigentlich nahe läge, daß aus der Erschütterung, die der Durchbruch zur nächsten Stufe mit sich bringt, Skepsis oder Traditionsverachtung wird.«

Die Konfrontation mit der »Praxis«, wie man heute sagen würde, setzte rasch ein; Ida Coudenhove suchte sie geradezu auf. Ihre Studien der Geschichte und Sozialwissenschaften zwischen 1925 und 1931 zunächst in Wien, dann in Freiburg (sowohl an der Universität wie an der Sozialen Frauenschule) brachten sie in Berührung mit den handgreiflichen Nöten der Zeit; tätig wurde sie anschließend in Dresden in der sozialen und caritativen Arbeit sowie als Diözesansekretärin des Bistums Meißen im Sinne eines geistigen Vor-Denkens für die katholische Jugend. Gerade in Dresden war ihre lebendige, ja glühende Art der Gedankenentwicklung schon ausgeprägt: Ihre langen Monologe, denen das Gegenüber oft nur mit Mühe antworten konnte, waren berühmt. Ihre adelige Abstammung war ihr zwar wichtig, aber nur im Sinne erhöhter geistiger Verantwortlichkeit oder auch einer vertieften Beheimatung in der Geschichte (ihrer ausgeprägten »ersten Liebe«). Zu Geld und Besitz hatte sie kein Verhältnis außer dem des Gebrauches für Notwendigkeiten.

Als sie dem Rheinländer Carl-Joseph Görres (1905-1973) in Dresden begegnete, waren manche Kreise über ihre Verlobung fast enttäuscht, weil das Idealbild einer »Jungfrau von Orléans« zerstört schien. Ihr Mann, der sie in seiner Geistigkeit ebenbürtig ergänzte, bereitete ihr durch seine Tätigkeit als Ingenieur (Erfinder eines der ersten Computer) und Wirtschaftsberater selbstlos die Möglichkeit, als Schriftstellerin, Dichterin und Theologin tätig zu sein. In rascher Folge entstanden ihre größeren Werke neben vielen Vorträgen und kleinen aktuellen Schriften, die insgesamt um die Wahrheiten der Kirche und der Theologie kreisen. »Da ich keine Familie habe« – eigene Kinder blieben ihr zu großem Leidwesen versagt –, »hat sich eben meine ganze Kraft (...) auf die Kirche fixiert.« Ihre Ehe war von vielen Freundschaften erhellt: zu Gustav Siewerth, Heinrich Kahlefeld, Werner Bergengruen, Joseph Ratzinger, Walter Nigg, Reinhold Schneider, Alfons Rosenberg und anderen. Ihr Haus in Stuttgart-Degerloch stand auch

während des Krieges für Gespräche, sogar für ein zeitweiliges Untertauchen vor den Nationalsozialisten immer offen; in der späteren Wahlheimat Freiburg war sie freilich durch Krankheit (ab 1942) zu solchen Gesprächen kaum noch in der Lage. Zeitweilig erteilte sie auch Konvertitenunterricht, wofür sie eine tiefe Verantwortung empfand.

Im Jahre 1946 schreibt sie den berühmt gewordenen *Brief an die Kirche* in den *Frankfurter Heften*. Aus drängender Besorgnis um die mangelnde soziale Hilfe vieler kirchlicher Stellen in der schweren Nachkriegszeit entstanden, wurde der Brief bis in die höchsten kirchlichen Spitzen hinein, ja bis zu einer Rüge aus Rom als Zeichen einer grundsätzlichen Respektlosigkeit gedeutet. Ida Görres litt schwer unter diesem Mißverständnis, gerade weil die Kirche ihre tiefe und letzte Liebe war. Am Ende ihrer scharfen Ausführungen heißt es (von den Tadlern überlesen?): »... und deshalb lieben wir sie. Nun entschuldigen Sie bitte dieses stammelnde Zeugnis einer Liebe, einer so langen und doch so hilflos gewordenen Liebe. Aber wer kann seiner Liebe Worte geben?«[4]

Als Folge dieser Spannungen kann man auch die ab 1950 einsetzenden, erblich bedingten Gehirn-Spasmen deuten, die sie lange ans Bett fesselten, ja teilweise lähmten und einen monatelangen Verlust der Sprache zur Folge hatten. Hinzu kam eine schwere Arthritis mit einer Empfindlichkeit gegenüber jeder Berührung (sogar die Bettdecke mußte eigens abgestützt werden). Nur wenige Freunde konnten sie für festgelegte Minuten besuchen; trotzdem empfand sie diese Zeit als eine Wende zum Guten und als einen neuen Umschmelzungsprozeß: »... eine Art Konversion, von meinem bisherigen selbstbeschränkten, selbstzufriedenen und etwas selbstherrlichen Bild der Kirche zu einem immer tieferen Schauen und Begreifen der Kirche selbst (...) es ist ein Stück wirklichen Sterbens, ein Teil des Abbröckelns jedes äußeren Hauses, um mit dem himmlischen Bau neu überkleidet zu werden (...) Wie beginne ich, vertrauend einzuschwingen in das Spiel der großen, undurchsichtigen und wunderbaren Führungen und Fügungen Gottes mit seinen Menschen, zu denen Er ganz gewiß nicht unsere aufgeregte, eifrige Nachhilfe braucht.«[5]

Dieses Leiden verläßt sie nicht, bessert sich aber so weit, daß sie weiterhin unermüdlich schreiben kann. Das Konzil erlebt sie zunächst mit freudiger Aufmerksamkeit, später eher mit Bangen und beständig beschäftigt mit den in ihren Augen zweideutigen Folgen. Sie bemüht sich, neuen Aussagen und Formen gegenüber aufgeschlossen zu sein, sieht aber mit dem ihr eigenen Instinkt auch Unverzichtbares im Wanken. Ein zeichenhafter Titel aus dem Jahre 1969 lautet: *Abbruchkommando in der Kirche*: »Niemand kann verlangen, daß mir die Leute, die zum Totengräber- und Entrümpelungswerk bestellt sind, nun auch noch sympathisch sind.«[6] Streitpunkte waren ihr, auch in schmerzlicher Mißstimmung mit alten Freunden, der Zölibat, das Frauenamt in der Kirche und die Enzyklika *Humanae Vitae*, die sie verteidigte, und der *Holländische Katechismus*, den sie ablehnte. Wo sich die neuere Exegese gegen bisher anerkannte Wahrheiten aussprach – sei es die Existenz des Teufels, die Unfehlbarkeit des Papstes, die Glaubwürdigkeit der Wunder –, antwortete sie gleichermaßen kämpferisch und be-

4 Dies., *Brief an die Kirche*, in: *Frankfurter Hefte* 1 (1946).

5 Zit. n. M. Rössler, in: *Deutsche Tagespost* vom 5./6. Januar 1973, S. 9.

6 I.F. Görres, *Im Winter wächst das Brot*. Einsiedeln 1970.

troffen. 1969 erhielt sie die Berufung zur Teilnahme an der Würzburger Synode. Nachdem sie von ihren Ärzten die Erlaubnis dazu erhalten hatte, sagte sie nur: »Adsum.« Die übermäßige Papierarbeit und das mühsame Formulieren von Stellungnahmen übernimmt sie klaglos; am 15. Mai 1971 gibt sie zu der Vorlage *Gottesdienst und Sakrament* ihre Meinung ab und bricht unmittelbar danach zusammen. Obwohl kurz vorher von besonderer Frische noch einmal verjüngt, wird diese Gehirnblutung tödlich: Sie stirbt an demselben Tag im Frankfurter Marienkrankenhaus.

Es war ihre Bitte, in ihrem weißen Kimono und mit einem »weißen Requiem« auf dem Bergäcker-Friedhof in Freiburg begraben zu werden – weiß als die japanische Farbe der Trauer. Joseph Ratzinger sprach im Freiburger Münster am 19. Mai die Gedenkworte, Walter Nigg hielt die Ansprache auf dem Friedhof. Erzbischof Hermann Schäufele ehrte sie nicht nur durch seine Anwesenheit beim Requiem, sondern indem er am nächsten Tag (Christi Himmelfahrt) Texte von Ida Görres bei einer Diakonweihe ausführlich zitierte. Auf ihrem Grabstein – einem Sandstein aus dem Octogon-Umgang des Münsterturms – stehen die Worte: »Cave adsum!« – »Hüte dich, ich bin da!« In diesem Wappenspruch des Namensvetters Joseph von Görres (1776-1848) hat sich Ida Görres selbst verstanden. Links ist das Quickborn-Kreuz eingemeißelt (sie war seinerzeit von den Quickborn-Mädchen gegen den Wunsch der Leitung zur Führerin gewählt worden). Auf der Vorderseite ist das Abbild des kämpfenden, ihrer eigenen Geistigkeit so teuren Erzengels Michael mit zugehörigen Schriftstellen zu sehen.

2. Zwischen den Polen: Das innere Leben

Die äußeren Daten sind ein nur unvollkommener Rahmen, in dem die Gestalt dieser menschlich und religiös reichbegabten, heute einem Schweigen anheimgefallenen Frau einen Anhalt finden kann. Was läßt sich über Ida Friederike Görres von ihrem lebendigen Wesen her sagen?

Ihre tiefe Charakteristik wird wohl lauten: Ida Görres hat mit seltener Leidenschaft und gleichzeitiger Klarsicht ihre Liebe zur Kirche gelebt, durchdacht, durchlitten. Sie sondiert dabei zwei Wunden, die auch die ihren werden sollten: die Verwundung der Kirche durch die festgefahrene und überlebte Tradition mit ihrem bloßen Schematismus und durch die Verneinungslust vorschneller und übereifriger Revolution. Zu ersterem formuliert sie den genialen Satz Romano Guardinis kongenial weiter: »Es gibt das ›Erwachen der Kirche in den Seelen‹. Es gibt auch das ›Sterben der Kirche in den Seelen‹ (...), das langsame, schleichende, unmerkliche Sterben an Erkältung und Verarmung, an geistlicher Unterernährung und Verhärtung« (*Die leibhaftige Kirche*). Was die zweite Verwundung betrifft, so fragte sie leidenschaftlich, ob man die Wunden der Kirche aufkratzen und bloßlegen oder sie nicht lieber küssen solle. Ida Görres versuchte dies als Laie, in der Form tiefer Liebe und verantwortungsvollen Tadels, geleitet und ausgewiesen nur durch die »Antennen des eigenen Herzens«, aber dadurch glaubwürdig, ebenso anfänglich bewundert wie später zeitweise verfemt. Ihr Leben kann insgesamt als Ausdruck einer Spannung, ausgestreckt zwischen zwei Polen, gesehen werden: zwischen dem aufmerksamen Horchen auf das Vergangene und dem freimütigen Entbinden der neuen Gestalt der Kirche. Diesen Geburtsvorgang einer so sehnlich erwarteten und so mühsam hervorgebrachten neuen Gestalt verfolgte Ida Görres mit der ihr in

besonderem Maße eigenen Feinfühligkeit. So besuchte sie in ihren letzten Jahren in Freiburg täglich die Eucharistiefeier, und zwar als Martyrium, im »Aufruhr aller Nerven« wegen der oberflächlichen Form, nur durchgehalten in der Anspannung auf den »feurigen Kern«. Das Vordergründige und Lieblose des Vollzugs bereitete ihr das eigentliche Leiden, über das sie sprechen mußte, während sie in bezug auf ihre körperlichen Schmerzen von klagloser Tapferkeit war.

Anders wären ihre beiden inspirierenden Pole benannt als Pietät und Revolution. In einem ihrer unveröffentlichten Briefe – längst einer Edition würdig! – bezeichnet sie als »die tiefste Leidenschaft des Japaners die Bindung an das, was war«. Gleichzeitig wußte sie, daß dies eine mehr asiatische denn katholische Haltung sei, und begriff es als eigenste Anforderung, Abstand vom Überkommenen zu nehmen, selbst die Pietät um des glühenden Kerns der Kirche wegen aufzugeben: »... ich versuche mit Schmerzen, die ich gar nicht ausdrücken kann, hierin zu mir selber und meiner Natur Distanz zu bekommen und die richtigen Proportionen zu finden. Es ist ein Sich-Schälen, nicht bis auf die Haut, nein, bis auf die Knochen, Haut und Fleisch werden mitgeschält« (Brief an A. Rosenberg, unveröffentlicht).

Ihr Wille zur Erneuerung des Glaubens aus dem Innersten brachte sie in den fünfziger Jahren auf die Spur Teilhard de Chardins, dem sie ebenso kritisch Zusatzfragen stellte wie sie sich selbst an ihm, dem Ergriffenen, entzündete. In dem Titel *Sohn der Erde*, den sie einem ihrer beiden Teilhard-Bücher gab, greift sie wie in dem posthumen Werk *Weltfrömmigkeit* auf eine künftige Theologie der Schöpfung voraus. Tief zusammenhängend damit fühlte sie sich immer von der Frage der »Leiblichkeit« angezogen, der Frage des Materiellen, Irdischen, der »Außenseite«, in die ja – ebenso tief damit zusammenhängend – auch die Kirche eingelassen ist, die »leibhaftige Kirche« mit ihren Sakramenten, Symbolen und ihrer so störanfälligen Außenseite. Eine der eigensten Erkenntnisse von Ida Görres war jene von der wesentlichen Aufgabe der Kirche, den Menschen gerade in seiner Leiblichkeit zu leiten, ihn darin behaust zu machen. Diese Leiblichkeit war ihr die blutvolle Voraussetzung und Ergänzung einer Kirche des Geistes, der ihre Sehnsucht galt: »Ich werde übrigens immer joachitischer, Joachim von Fiore hat ja eine Kirche des Geistes angekündigt (...), in immer neuen Verwandlungen schimmert sie durch« (Brief an A. Rosenberg). Hier liegt ihr tiefes Plädoyer für die Unauflöslichkeit der Ehe, für das leiblich Verbindende und Verbindliche. »Der Mensch will menschlich lieben, mit Leib und Seele beschenkt und hingegeben, möchte gehalten und geborgen sein von einem Menschen für jetzt und immer, für alle Fährnisse des Lebens und für das große Abenteuer des Sterbens« (*Von Ehe und Einsamkeit*). Und wieder in ergänzender Spannung dazu ihre Feinfühligkeit für den Zölibat und die freiwillige oder »zugefallene« Jungfräulichkeit, die die Frauengeneration nach dem Krieg betraf, wo sie den Sinn des Opfers der unerfüllten Leiblichkeit um der neuen Schöpfung willen zu beleuchten suchte.

Bündeln und in eine Mitte einbringen lassen sich diese Zusammmenhänge in Ida Görres' eigenstem Auftrag, die Kirche in ihren Heiligen darzustellen, in ihrem wahren Gesicht: dem menschlichen. Wie sie die Kirche ebenso außerhalb oder besser: über den geschichtlichen Zufälligkeiten zu sehen suchte – konservativ in dem Sinne, daß sie das unvergänglich Gültige wahr-nahm – und sie doch zugleich eingetaucht und vermischt mit allem Leibhaft-Geschichtlichen sah, so war es ihre Gabe, das natürlich Vorgegebene, unverwechselbar Besondere eines Heiligen, auch seine aus Schwächen stam-

menden Stärken vor Augen zu rücken, kurz seine geschichtliche Gestalt zu erhellen – dabei aber auch das bestürzend Gültige dieser Summe einzelner Entscheidungen herauszuheben. Dies gelang ihr vor allem mit Frauen: Elisabeth von Thüringen, Johanna von Orléans, Hedwig von Schlesien, Radegundis, Therese von Lisieux, Maria Ward und freilich auch Franz von Assisi. Besonders im *Senfkorn von Lisieux* erreicht die Hagiographie unseres Jahrhunderts eine neue und maßgebende Höhe.

Eine letzte hervortretende Gabe ist die Entsprechung der formalen Kraft ihres Wortes zu ihrer Sendung und – vielleicht darf man so sagen – zu ihrer geistigen Passion. Bei aller weiten Spannung im Denken war Ida Görres nicht eigentlich abstrakt. Wie sie in einem Brief bemerkte, war ihr nichts fremder als »reine« Philosophie; wohl aber kannte sie den philosophischen Eros, »die einzige strenge, rein geistige Leidenschaft, das kalte Feuer, das trotzdem glüht wie ein Morgenhimmel oder ein weißer Stern« (Brief an A. Rosenberg). Demgegenüber empfand sie die Gefährdung dieses Charismas durch den Intellektualismus stets als besonders zerstörerisch. Sie bedauerte einmal, daß die intellektuelle Lüge zu ihren Jugendsünden gehört habe, während sie später ihre Schuld eher in einem Verbergen ihrer Meinung um der »schwachen Brüder« willen sah. Ihre Sprache war ebenso zuchtvoll wie schöpferisch quellend, ebenso elegant wie kämpferisch. In vier fast unbekannt gebliebenen Gedichtbändchen gelingen ihr meisterhafte Strophen, besonders in der Verbindung von Naturnähe und Glaubenssehnsucht. »Die vom Wort Gezeugten haben das Wort« – diese mittelalterliche Sentenz bezeichnet auch Ida Görres' selbständige, schöpferische Sprachlichkeit. In ihrer Sprache war etwas ebenso Lebendiges, Wirklichkeitsnahes wie zugleich Gebändigtes, wie sie sich überhaupt durch Leidenschaftlichkeit und große Zartheit auszeichnete, darin eine heimliche Partnerin Romano Guardinis. Gleich ihm war sie in ihren Arbeiten auch von großer Lauterkeit des Handwerks, versuchte, die Glut des Denkens in die Sprache einzutragen.

Überhaupt läßt sich sagen: Ihr Charisma war das Geistige, freilich in Form eines Erleidens. Es gehört zu jenen Leiden, die aus dem Verzicht auf das geliebte Alte kommen, um das unfertige und vielleicht sogar unförmige Neue, das aber als richtig geahnt wird, vorzubereiten. »Die Steine der Kirche werden mir mehr und mehr transparent. Sie hören nicht auf, Quader zu sein, sie lösen sich keinesfalls. Aber sie werden durchsichtig. Manchmal sehe ich die Kirche so: als einen gotischen Kristallberg, gewaltig aufragend, mit unzähligen Kanten und Facetten funkelnd, vor einem nächtlichen Himmel aufsteigend. Aber sie bedeckt ihn nirgends, weil sie kristallen ist, er schiebt sich nicht dazwischen. Alle Sterne und alle unermeßlichen Welten schimmern hindurch. Und zur anderen Seite sehe ich sie eben auch wieder (...) wie ein Goya-Bild. Der halbtote, verwüstete, verstümmelte Leib der Kirche, an einem Pfahl hängend, voll offener Wunden, wildem Fleisch, Schmutz und Verwesung. Sie ist so und noch vieles andere dazu« (Brief an A. Rosenberg).

Ida Görres' Denken ist gekennzeichnet vom Aushalten eines »Zwischen«. Von ihrer leiblichen und geistigen Ausstattung her ist sie nicht einhellig, sondern von einem überbordenden Reichtum, dem sie erst eine Mitte schaffen mußte: im Christentum, seiner kirchlichen Gestalt. Vieles, was ihr früher daran transparent war, hat sich ihr in den letzten Jahren verdunkelt. Und sie selbst wurde in diesem Vorgang aus einem frühen Rampenlicht katholischer Öffentlichkeit in ein Halbdunkel versetzt, worin jüngere Verlagsangestellte nicht einmal mehr ihren Namen richtig schreiben konnten. »Ich liege nicht mehr im Trend der intellektuellen Masse, auch der katholischen, die mich viel

früher doch sehr stark als einen ihrer Sprecher empfunden hat. Jetzt bin ich ihr Widersprecher und daher nicht mehr gefragt« (Brief von 1964).

Vielleicht war es ihr aber weniger gemäß oder, besser gesagt, vielleicht war es ein Mißverständnis, sie je in einer »Mitte« angekommen zu sehen – Mitte im Sinne letztgültiger Einsichten, die dann doch – aus unerfindlichen Gründen – plötzlich ihre Gültigkeit einbüßen. In ihrem späteren Tagebuch *Zwischen den Zeiten* (Olten 1960) trifft sie sich selbst: »Meine eigentlichen Probleme, meine zentralen, existentiellen, liegen in Wirklichkeit gar nicht im Intellektuellen, wie meine Bekannten, Fremde und sogar Freunde hartnäckig von mir glauben. Sie liegen seit eh und je im Moralischen, soweit meine Erinnerungen zurückreichen und auch hier nicht im Theoretischen und Prinzipiellen, sondern im Leben. Den Intellekt habe ich stets nur als Hilfstruppe herbeigerufen, um den unentwirrbaren Dschungel des Lebenmüssens zu durchleuchten und die Grundsätze, um eine Straße durchzuhauen – der Weg, das war und ist doch der Inbegriff meines Fragens.« Hat sich diese Suche nach einem, nach dem Weg in der von Ida Görres vorgelebten und vorgedachten Qualität vererbt?

Der Krieg – Aufsätze zur Situation unserer Welt

Ist Friedenspolitik Gewaltverzicht?

Von Hans Maier

Der Golfkrieg (aber auch der vor unseren Augen geführte Agressionskrieg gegen Kroatien) hat viele Fragen aufgeworfen – Fragen, auf die die theologische Diskussion kaum vorbereitet ist. Es rächt sich jetzt, daß man sich in den fünfziger Jahren – paradox gesprochen – mit Gedanken an die Apokalypse beruhigt hat: alle kirchlichen Kriegslehren schienen angesichts der Atomwaffen obsolet zu sein; jede »Güterabwägung« erschien als herausfordernder Zynismus. Doch längst vor dem Golfkrieg hatte sich das traditionelle (Nachkriegs-)Kriegsbild gewandelt, parallel mit der Verwandlung der Internationalen Politik. An die Stelle bipolarer Überschaubarkeit und eindeutiger apokalyptischer Szenarien ist das Gegenteil getreten: polyzentrische Unübersichtlichkeit, verbunden mit immer häufigeren (und immer weniger berechenbaren) regionalen Kriegen vor der Haustür. Gleicht schon die Internationale Politik nach dem vorläufigen Ende des Ost-West-Gegensatzes oft einem Produkt der Chaos-Theorie, so hat der im Dutzend billiger gewordene Krieg der neunziger Jahre der Moraltheologie (und weithin auch der Friedensbewegung) offenbar erst recht die Sprache verschlagen.

In dieser Lage sei zunächst an drei Grundsätze erinnert, die zum klassischen Bestand aller Kriegsverhütungspolitik, seit es sie gibt, gehören.

1. Friedenspolitik ist nicht gleichbedeutend mit Gewaltverzicht in der Politik – wäre das so, dann würde alle Bemühung um den Frieden auf die Kapitulation vor den jeweils stärksten Bataillonen hinauslaufen; und gerade jene, die den Frieden nicht wollen, wären die Nutznießer.

2. Friedenspolitik beginnt nicht erst mit der Schaffung der Friedensordnung, sie setzt bereits ein bei der Begrenzung und Humanisierung des Krieges – so schwierig dieses Kapitel in diesem Jahrhundert, nach Coventry, Dresden, Hiroshima, sein mag.
3. Alle wirksame Friedenssicherung setzt eine stabile Staatenordnung und ein Minimum gemeinsamer Überzeugungen zwischen den Beteiligten voraus; gibt es das nicht mehr, so kann Politik noch nicht einmal mehr das »Praeliminare« aller Friedensbemühungen erreichen, den Friedensschluß (ihn hat der Strafrechtler Hans von Hentig im Blick auf die Gegenwart mit Recht eine »verlorene Kunst« genannt!).

Wie steht es heute, hier und jetzt, mit dem dritten Grundsatz, mit der internationalen Friedensordnung?

Internationale Ordnungen haben, wo sie wirksam waren, immer auf drei Elementen beruht: auf dem Prinzip der Verantwortung, auf einem Prinzip der internationalen Ordnung, endlich auf der Sicherung beider Prinzipien durch Sanktionen (Max Hagemann).

Die Ordnung nach 1815, geschaffen vom Wiener Kongreß, beruhte auf der konkreten Verantwortung der europäischen Großmächte und auf dem Ordnungsprinzip des Gleichgewichts. Die Ordnung von Versailles und Genf nach 1918 ruhte auf der Verantwortung der Siegermächte, deren stärkste, Amerika, leider ausschied, und auf dem Prinzip der kollektiven Sicherheit. Sie wurde in der Münchner Konferenz von 1938 – um des lieben Friedens willen – den Diktatoren Hitler und Mussolini preisgegeben; mit der bekannten Folge: Ermutigung der Diktatoren und Ausbruch eines Weltkrieges in Jahresfrist. Daher war man nach 1945 entschlossen, die Fehler von Versailles und Genf zu vermeiden. Die in San Francisco geschaffene neue Ordnung beruhte daher von Anfang an auf einer *universellen* Verantwortung *aller* UN-Mitglieder für Frieden und Sicherheit – daher der Weltsicherheitsrat, daher ein neues Weltvölkerrecht mit dem Ziel der Kriegsverhütung, daher auch, ergänzend, die Konstruktion der Großmächte als »Weltpolizisten«. Auch das Ordnungsprinzip der kollektiven Sicherheit wurde verschärft: Frieden sollte gesichert werden, Agressoren sollten abgeschreckt werden *by force if necessary* (auf dieser Formel beruhten die Golf-Resolutionen des Jahres 1990!). Damit verfügte die Friedensordnung nach 1945 über Sanktionen, die der Völkerbund noch nicht besaß.

Es ist erstaunlich und beschämend, daß die moraltheologische Diskussion – sofern sie überhaupt stattfindet – diesen ordnungspolitischen Hintergrund bisher kaum beachtet hat. Sie ist bis heute (fast) ausschließlich am bipolaren Gegensatz der Weltmächte und an der potentiellen Vernichtungskraft der Atomwaffen orientiert. Auch die neue, oft zu hörende Formel, an die Stelle von Ost-West-Kriegen träten nun Nord-Süd-Kriege (der Golfkrieg soll der erste gewesen sein!), ist nicht sehr hilfreich. Die augenblickliche Diskussion über die möglichen Kernwaffenentwicklungen im Irak zeigen, daß sich sehr wohl neue Kombinationen aus alten *und* neuen Problemlagen ergeben können. Kurzum, harte Arbeit am Gegenstand, Anstrengung des Begriffs tut not. Das bedauernde Erschrecken, das Händeringen darüber, wie schlecht die Welt ist, die unablässige Betonung der eigenen guten Gesinnung und Friedfertigkeit – das alles ist wohlfeil und führt nicht weiter.

Fakten, Propaganda, Fragen

Kirche und Krieg in Jugoslawien

Von Otto B. Roegele

Der Erzbischof von Zagreb (Agram) und Vorsitzende der kroatischen Bischofskonferenz, Kardinal Franje Kuharic, schrieb in den letzten Oktobertagen 1991 an die Außenminister der Staaten der Europäischen Gemeinschaft einen Brief, in dem er auf die Leiden der Zivilbevölkerung in diesem »grausamen Massaker« hinwies und dringend um eine wirksame Aktion zur Beendigung des Krieges bat. Wie groß die Verbitterung und Enttäuschung über die Untätigkeit der europäischen Demokratien sind, geht aus der Aufforderung des Kardinals hervor, wenigstens die Militärattachés der EG-Botschaften in Belgrad sollten sich einmal aus ihren Bürostühlen erheben, die zerstörte Stadt Vukovar aufsuchen und sich mit eigenen Augen von dem »schrecklichen Zustand« überzeugen, der 15 000 Menschen, darunter 2 000 Kinder, seit Monaten dazu zwingt, in Kellern zu leben.

In Kroatien wurden inzwischen einige tausend Menschen getötet. Die Zahlen schwanken zwischen 3 000 und 22 000. Eine halbe Million Obdachlose und Flüchtlinge sind unterwegs, in Lagern, Schulhäusern, Zelten, Kellern. Die Praxis der serbischen Kriegsführung enthüllt im offensichtlichen Widerspruch zu den Beteuerungen und »Waffenstillstands«-Unterschriften ihrer Politiker und Diplomaten immer ungenierter ihre Ziele: Die kroatische Bevölkerung soll ihrer Existenzgrundlage beraubt, aus der Heimat verjagt werden. Es ist eine Strategie der verbrannten Erde und der gewaltsamen Vertreibung. Der Krieg findet auf dem Boden der Teilrepublik Kroatien und in dem von Kroaten bewohnten Gebiet Bosniens statt. Es geht ohne Zweifel darum, die physischen Voraussetzungen zu schaffen, vollendete Tatsachen sozusagen, um die Grenzen zuungunsten Kroatiens verändern zu können.

Der Krieg in Jugoslawien ist zwar ein Bürgerkrieg, aber nicht von der klassischen Art. Er wird nicht einfach zwischen Bürgern unterschiedlicher politischer Richtung ausgetragen, sondern zwischen Nationalitäten, »ethnischen Gruppen«, eigentlich zwischen Völkern. Das von den Siegern im Ersten Weltkrieg geschaffene Kunstgebilde Jugoslawien ist zwar in Wirklichkeit schon zerfallen, aber seine Zersetzungsprodukte vergiften noch lange die Beziehungen zwischen seinen Bewohnern.

Die serbische Führung bekennt sich noch immer zum Kommunismus, und das verbindet sie wohl mit der Führung der »regulären« Armee, die sich noch immer mit dem paradoxen Namen »Volksarmee« schmückt. Hier kämpfen zwei Relikte der Tito-Zeit um ihr Überleben. Sie können es umso eher, als die Zentralregierung in Belgrad nur noch auf dem Papier besteht. Der Anspruch, den Gesamtstaat auch gegen den Willen der Mehrheit seiner Untertanen zu erhalten, wird von Serbien und der Armee vertreten – in Wirklichkeit meint man jedoch ein vergrößertes Serbien. Die Schöpfer Jugoslawiens, namentlich Frankreich und England, können sich nur schwer von der Illusion trennen, mit etwas diplomatischem Zureden und einer halbherzigen Wirtschaftsblockade ließe

sich der vorige Zustand wiederherstellen. Das erklärt ein gut Teil der Reaktionsschwäche der Europäischen Gemeinschaft.

Inmitten des Zerfalls der staatlichen Autorität und der Wirtschaftslähmung durch Inflation und Krieg gilt die Armee als die letzte Institution, in der Befehle in der Regel befolgt werden. Aber selbst hier gibt es Ausnahmen. Das Verwirrspiel um die Beschießung von Dubrovnik bewies, daß auch Armeebefehlshaber nicht mehr gehorchen – und sich dabei vielleicht sogar des Einverständnisses der Führung sicher sein können. Die eine Hand unterzeichnet Waffenstillstandsabkommen, um den naiven Europäern Zeit zum weiteren Nichtstun abzuhandeln, die andere Hand führt den Krieg weiter und besorgt Faustpfänder.

Dieses Doppelspiel kann nur gelingen, weil es eine Gemeinsamkeit der Interessen gibt. Serbien wäre, auf sich und seine Ressourcen allein gestellt, nicht in der Lage, eine so große und so teure Armee zu unterhalten. Nach alledem, was geschehen ist, wird aber auch keine der anderen Republiken, einmal selbständig geworden, die Fragmente dieser Armee übernehmen wollen. Ihre Waffen und Stützpunkte schon, aber nicht ihre Kader. Es kommt hinzu, daß das Offizierskorps der Armee vom serbischen Element beherrscht wird. Dies ist seit den Tagen des Königreichs so, die Herrschaft Titos hat daran nichts verändert, sondern diese Tradition noch befestigt.

Tito war zwar nicht serbischer Herkunft, er stammt aus dem Dorf Kumrovec in Kroatien, nahe der Grenze zu Slowenien. Aber er hat die Armee und die Serben in ihr stets bevorzugt, weil er von ihrer militärischen Tüchtigkeit überzeugt war. Er brauchte eine starke Armee für seine Außen- wie für seine Innenpolitik. Wäre ein Einmarsch nach Jugoslawien ein kleineres Risiko gewesen, hätte Stalin es kaum hingenommen, daß Tito sich seiner Oberherrschaft entzog, seinen eigenen Kommunismus proklamierte und sogar die Führung in einem Block der Blockfreien übernahm. (Tito selbst hat mit dieser Möglichkeit eines sowjetischen Einmarsches ernstlich gerechnet.) Er hat die Armee durch Privilegien an die Staatsführung gebunden. Kein Wunder, daß sie diese jetzt zu retten sucht, wenn nicht in einem jugoslawischen, dann wenigstens in einem »großserbischen« Staat.

Ein »großserbischer« Staat ist an einer starken Armee seinerseits interessiert, wenn er die dominierende Rolle Serbiens in Südosteuropa aufrechterhalten und die Unterdrückungspolitik gegen die mehrheitlich von Albanern bewohnte Region Kosovo (Amselfeld) fortsetzen will. Auch der schwelende Streit mit Griechenland und Bulgarien um Mazedonien hängt damit zusammen. Die Leiden der Kosovo-Albaner sind viel älter als der jetzige Bürgerkrieg. Sie haben mit den religiösen Verhältnissen kaum etwas zu tun, wohl aber mit dem Anspruch der Serben auf die »historischen Grenzen« des mittelalterlichen serbischen Reiches.

Die serbische Propaganda besitzt einen großen Vorteil, weil die Auslandskorrespondenten in Belgrad stationiert sind und durch den eingespielten Apparat der dortigen Agenturen, vor allem *Tanjug*, und Pressestellen versorgt werden, während Informationen aus den Kriegsgebieten und den Zentren der Teilrepubliken sich nur unter Schwierigkeiten beschaffen lassen. Sie kann außerdem auf eingefahrenen Geleisen der Schuldzuweisung und Diffamierung transportieren, was sie gegen Kroatien vorbringt. Während der Besetzung durch deutsche und italienische Truppen im Zweiten Weltkrieg existierte unter dem Diktator Ante Pavelić ein Satellitenregime, das sich grausamer Methoden gegen jede Regung des Widerstandes bediente. Daß es zu Unrecht und Greueltaten

gegen Angehörige der serbischen Minderheit in Kroatien kam, wird nicht bestritten, wohl aber die horrende Zahl von Massenmorden an Serben.

Die katholische Kirche soll mit dem Pavelić-Regime sympathisiert und »Zwangskatholisierungen« von griechisch-orthodoxen Serben gebilligt, ja selbst betrieben haben. Dagegen ist zu bedenken: In dem Schauprozeß, der 1946 gegen den Erzbischof von Agram, Aloysius Stepinac, geführt wurde, bildete dieses angebliche Bündnis mit dem Faschismus den Hauptpunkt der Anklage und der Verurteilung zu 16 Jahren Gefängnis. Inzwischen sind die letzten Zweifel daran, daß dieser Prozeß von Tito bewußt als Fälschung inszeniert wurde, ausgeräumt, und zwar auf die denkbar zuverlässigste Weise. Milovan Djilas, damals verantwortlich für die Propaganda des Regimes und einer der engsten Vertrauten Titos, hat im dritten Band seiner Memoiren ausführlich darüber berichtet.[1]

Im übrigen hat Dr. Tudjman, gelernter Historiker, ehedem General der »Volksarmee« und jetzt Präsident des neuen Staates Kroatien, in mehreren zeitgeschichtlichen Untersuchungen die gegen Kroatien erhobenen Vorwürfe aus der Kriegszeit auf ihren Tatsachengehalt reduziert. Er mußte dafür zweimal ins Gefängnis gehen, widerlegt wurden seine Ergebnisse nicht.

Die Liste der zerstörten Kirchen und Klöster in Kroatien ist nicht vollständig zu erheben. Mitte Oktober zählte die Zagreber Kirchenzeitung *Glas Koncila* schon 170 Kirchen und 18 Klöster auf; die Verwüstungen in Bosnien sind dabei nicht berücksichtigt. »Viele Priester sind von den serbischen Streitkräften verschleppt worden. Es ist unbekannt, ob sie als Geiseln festgehalten werden, ob sie noch leben. Die Erfahrung mit den serbischen Truppen läßt befürchten, daß sie in der Gefangenschaft mißhandelt werden; auch auf Morde muß man gefaßt sein. Zu den Verschwundenen gehört der Provinzial der kroatischen Salesianer.«[2]

Leider muß man einräumen, daß die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und der serbisch-orthodoxen Kirche nicht erst in der letzten Zeit notleidend geworden sind. Die faktische Identität von Katholizismus, Kroaten und Slowenen auf der einen, von Serben, Montenegrinern und Orthodoxen auf der anderen Seite reicht nicht aus, um die Tiefe des Gegensatzes zu begründen. Die serbische Orthodoxie hatte schon immer Angst vor dem »Expansionsdrang« Roms; die vom Zweiten Vatikan-Konzil so stark betonte »Weltzuwendung« hat diese Angst noch vermehrt. Die serbische Orthodoxie kann sich aber auch nicht allzu eng an den Patriarchen in Konstantinopel anschließen, weil sie auf ihrer Unabhängigkeit (Autokephalie) besteht. Sie blickt auf Rußland und sucht sich in ihrem Selbstverständnis als Staatskirche am Vorbild Moskaus auszurichten. Es stört sie dabei auch heute nicht, daß es der Sowjetbotschafter Laurentiew war, der Tito seinerzeit »riet«, die Orthodoxie zu bevorzugen und gegen die katholische Kirche auszuspielen, wobei sich eine enge Zusammenarbeit mit dem Moskauer Patriarchat empfehle.[3]

Wie groß ihr Anhang im Volk ist, weiß die orthodoxe Hierarchie nach einem halben

---

1 M. Djilas, Jahre der Macht, 3. München 1983; vgl. dazu meinen Beitrag in dieser Zeitschrift 12 (1983), S. 596-602.

2 J.G. Reißmüller in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 31. Oktober 1991.

3 Vgl. M. Dijlas, a.a.O.

Jahrhundert kommunistischer Herrschaft wohl selbst nicht genau. Ihr Einfluß auf das intellektuelle Leben dürfte kaum meßbar sein. Manche Eindrücke aus Universität, Presse und Literatur sprechen dafür, daß Serbien im Prozeß des Nachholens der Moderne in manchen Bereichen bei der Konstellation der Dritten Republik angekommen ist: Laizismus, Freimaurerei, Antiklerikalismus. Wenn die orthodoxe Hierarchie das ähnlich sehen sollte, könnte man ihre Inferioritätsangst begreifen.

Gelegentlich hört man das Argument, unter dem kommunistischen Zwangsregime hätten alle Nationalitäten und alle Schichten der Bevölkerung Jugoslawiens in gleicher Weise gelitten; es sei daher nicht statthaft, ja eigentlich unmöglich, in eine Aufrechnung der Ungerechtigkeiten zwischen ihnen einzutreten.

Das ist insofern ein wichtiger Hinweis, als er zeigt, daß der Kommunismus nirgends imstande war, in Titos Reich so wenig wie in der Sowjetunion, die Probleme der in einem gemeinsamen Staat lebenden Nationalitäten zu verringern oder gar zu lösen. Auch in dieser Hinsicht sind Marx und Lenin durch die Geschichte widerlegt. Gewiß, alle wurden durch das Verbot, die ethnischen Unterschiede und die daraus resultierenden Fragen öffentlich zu diskutieren, gemeinsam betroffen. Aber gerade dadurch wurde der Haß geschürt, die Atmosphäre vergiftet, der Sprengstoff aufgehäuft, der die heutigen Explosionen nährt. Die Chance einer aufklärenden, entlastenden Debatte hat es allzu lange nicht gegeben.

Indes, die Serben standen eben doch dem Regime näher als die anderen Nationalitäten. Ihre Hauptstadt Belgrad war auch die Hauptstadt des Gesamtstaats. Irgendwie fühlten sie sich als das Staatsvolk. Regierungs- und Partei-Eliten bewegten sich in einem serbisch geprägten Ambiente. Nicht so sehr in der Ideologiebildung der Partei, mehr in der praktischen Politik herrschte der serbische Einfluß vor.

Die deutsche Geschichte kennt das Beispiel Preußens, das seiner militärischen Überlegenheit die Führungsrolle im Deutschen Reich verdankte. Hier, so sagte man, besitze nicht der Staat eine Armee, es sei vielmehr die Armee, die sich den Staat geschaffen habe. So anders die Verhältnisse im einzelnen waren, so anders der Weg Preußen-Deutschlands verlaufen ist – für die Symbiose, die Interdependenz von Militär und Staat und für deren Auswirkungen auf die Um- und Mitwelt bietet der Vergleich einige Erklärungshilfen.

Serbien brauchte die wirtschaftliche Leistung und die Vitalität der anderen Teilrepubliken, vor allem Kroatiens und des industriell am meisten fortgeschrittenen Sloweniens, um die ambitiöse Politik des von Serben dominierten Gesamtstaats finanzieren zu können. Es ging vornehmlich um zwei Ziele: Die Führungsmacht in einem internationalen Verein der je für sich ohnmächtigen, in ihrer Zusammenfassung aber nicht zu übergehenden »Blockfreien« zu werden und einen Ausgleich zu schaffen für die enormen Unterschiede in der Entwicklung der Regionen im eigenen Staat.

Ein großer Teil des Geldes, das im Norden Jugoslawiens erarbeitet wurde, wurde den südlichen Armutsgebieten zur Verfügung gestellt oder für sie ausgegeben. Diese Umverteilung zu Lasten Sloweniens und Kroatiens geriet umso mehr zum Ärgernis, je länger der versprochene Effekt ausblieb, je weiter die Schere zwischen Nord und Süd auseinanderklaffte, je unzufriedener auch die Empfänger wurden, die lieber selbst über die Verwendung der Zuflüsse entscheiden wollten, als sich Vorschriften von der Zentrale zu beugen. Die doktrinäre Planwirtschaft, das Versagen der Bürokratie, innerparteiliche Machtkämpfe, das leistungswidrige »Selbstverwaltungssystem«, das seinen Namen

kaum verdiente, die Vergabe von Management-Posten an ausgediente Parteifunktionäre – das alles brachte den Transfer von Nord nach Süd in Mißkredit.

Ein besonders schmerzlich empfundenes Kapitel bildete die Devisenbewirtschaftung durch die Staatsbank. In Slowenien gab es ein florierendes Exportgeschäft mit Industriegütern und Dienstleistungen. Kroatien erhielt reichlich Devisen aus dem Tourismus in Dalmatien. Die Staatsbank ließ jedoch denen, die sie erwirtschaftet hatten, nur einen Bruchteil in Auslandswährung und führte den Löwenanteil den Konten der Zentrale zu. Das Mißtrauen wurde noch verstärkt durch unübersichtliche Manipulationen an der Währungsschraube.

So waren slowenische Druckereien nicht in der Lage, die Druckfarbe einzukaufen, die sie brauchten, damit ihre hochmodernen Maschinen die Millionenaufträge ausländischer Versandhäuser (Mehrfarbenkataloge) ausführen konnten, die ihnen angeboten wurden. Sie mußten zusehen, wie eine schikanöse Abschöpfungspolitik sie um ihre besten Verdienstmöglichkeiten brachte, obwohl deren Nutzung dem Gesamtstaat zugutegekommen wäre. So setzte sich allmählich der Eindruck fest, daß man von der Zentrale unter dem Vorwand der innerstaatlichen Entwicklungshilfe nur ausgebeutet werde.

Auch diese Gegensätze sind nicht frei von Einflüssen aus der Welt der Religion. Das katholische Dalmatien, heute fast ganz kroatisch besiedelt, hat eine römische, eine venezianische, schließlich eine österreichisch-ungarische Vergangenheit. Es blickt über die Adria nach Italien, nach Rom, nach Europa. Der Nachkriegskonflikt um Triest und das (heute slowenische) Hinterland, der mit einem Kompromiß beendet wurde, hat den Verkehr über die Grenze nicht dauernd behindern können. Eine italienische Minorität in Istrien hat sich behaupten können. Einer der stärksten italienischsprachigen Radiosender steht in Koper (Capodistria). Die Fenster nach Italien sind weit geöffnet.

Die Botschaft des Konzils floß früher und in breiterem Strom nach Slowenien und Kroatien ein als nach Polen oder in die Tschecho-Slowakei. Dazu hat eine lebendige Kirchenpresse erheblich beigetragen. *Glas Koncila* in Zagreb und *Družina* in Laibach konnten sich Freiräume erkämpfen. *Družina* erreichte eine Auflage, die etwa zehn Prozent der Gesamtbevölkerung entspricht, kommt also in fast jedes Haus. Der Redakteur Dr. Merlak mußte diesen Erfolg zwar teuer bezahlen, mit einem »Devisenprozeß« nach Nazi-Muster, mit Gefängnishaft und Krankheit; er hat aber ein Beispiel der Standhaftigkeit gegeben, das auch der Gegner respektiert. Die slowenische Kirche hat ihre eigene Welt vor Fremdbestimmung bewahrt und in entscheidenden Fragen (z.B. Abtreibung) öffentlich widerstanden.

Wie immer der Krieg in Jugoslawien enden wird – er wird tiefe Wunden hinterlassen, die noch lange schmerzen werden. An eine freundnachbarliche Zusammenarbeit zwischen den Gegnern, die sich so viel angetan und noch mehr vorgeworfen haben, ist weniger denn je zu denken. Für eine leidenschaftslose Aufarbeitung der Vergangenheit fehlen alle Voraussetzungen.

Auch für Hoffnungen auf die Zukunft gibt es wenig Grund. Die Erwartungen, die man dem »Westen« entgegenbrachte, sind schrecklich enttäuscht worden. Die internationalen Institutionen haben sich unfähig gezeigt (und sogar Zweifel an ihrem Willen aufkommen lassen), dem Blutvergießen ein Ende zu machen. Sie sind in ihrer Aktionsfähigkeit nicht über das Rote Kreuz im Ersten Weltkrieg hinausgekommen, die Betrof-

fenen fragen sich nun, wofür der ganze Aufwand eigentlich geschehen sein soll: Vereinte Nationen, Sicherheitsrat, Charta der Menschenrechte, Europäische Gemeinschaft, Ministerräte, Kommission, Parlamente, Westeuropäische Union, NATO e tutti quanti.

Werden die Europäer, die sich gegenüber dem weit entfernten Krieg am Golf in so große emotionale und materielle Unkosten stürzten, durch den Krieg mitten in Europa zu der Erkenntnis gebracht werden, daß sie mitschuldig werden, wenn sie keine brauchbaren Instrumente entwickeln, um solchen Greueln zu begegnen?

Warum erweist sich die Ablösung der titoistischen Sekte des Kommunismus als so viel schwieriger und leidvoller, während die leninistisch-stalinistische »Großkirche« eher geräuschlos, einfach durch Präsidialverfügung, ohne jegliche Einwirkung von außen, an ihrer eigenen Schwäche zusammenbricht?

Haben die christlichen Kräfte in der nunmehr freien Region Europa ein praktisches Konzept für Rat und Hilfe, mit dem sie am Tage nach dem Ende des Bürgerkriegs zur Stelle sind? Gibt es ein anwendbares, vielleicht sogar erprobtes Regelwerk für das Neben- und Miteinander ethnischer Gruppen in einem gemeinsamen Staat, in kirchlichen und weltlichen Gemeinden? Oder werden wir, wenn die Waffen endlich schweigen, genauso ratlos, gutwillig und beschämt dastehen und die Hände ringen wie jetzt?

WAS WOLLTE HERMANN WIRKLICH? – Wenn wir als in der heutigen Jetztzeit lebende Menschen die Texte von Arminius bzw. Hermann dem Cherusker lesen, dann stellen wir schnell fest, daß diese unserer aufgeklärt-wissenschaftlichen, aber doch nicht einseitig-verkopften, sondern durchaus emotional-spirituellen Haltung nicht mehr verständlich sind. Wissen wir uns doch weniger vorurteilsfrei als unsere Großväter. Um also einen neuen Zugang zu den Geschichten um die Hermann-Bewegung zu finden, ist es ratsam, sich den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese zuzuwenden, um von der realen historischen Genese der Zeugnisse über Hermann her auch sein charismatisches Wirken in der Geschichte zu deuten.

* * *

Was wir vom historischen Hermann wissen, ist nicht viel, da die hauptsächlichen Quellen unseres Wissens Texte mythischen Inhalts sind. Zunächst muß es also bei dieser wissenschaftlichen Untersuchung um die Frage gehen, ob Hermann die *King's dominion* (Königsherrschaft, im folgenden kurz: Ki.), wie sie in einer verkrusteten Struktur jahrtausendelang verwirklicht war und wie sie erst in den vergangenen 25 Jahren endlich aufzubrechen scheint, überhaupt angestrebt oder gewollt hat. Es dürfte kaum zweifelhaft sein, daß Hermann von der *basileia ton germanon*, dem *Regnum Germaniae*, kurz R.G. gesprochen hat. Sollte sich aber dieses R.G. in einer Ki. manifestieren? Aufgrund der geschichtlich existierenden Realität sind wir geneigt, die Reichsbotschaft Hermanns als Gründer einer Ki. mißzuverstehen. Jedoch ist es müßig, diese Frage zu stellen, da die Gründung der Ki. außerhalb des Horizonts des Wanderpredigers Hermann lag. Hermann selbst intendierte nur die Reform der alten germanischen Kultur, der er durch die R.G.-Verkündigung endzeitlichen Charakter zusprach, ohne die sich davon fundamental unterscheidende Institution der Ki. zu postulieren. Dabei sollte das R.G. aber nicht erst im künftigen Äon beginnen, sondern bereits in diesem Äon den Menschen angehen.

Neueste Erkenntnisse der Wissenschaft haben ergeben, daß die bisherigen Vorstellungen der Hermannlegende nicht länger haltbar sind und als »naiver Köhlerglaube« angesehen werden müssen. Durch Anwendung der – oben schon genannten – historisch-kritischen Methode, durch Formanalyse und Textkritik, kennen wir Hermann heute besser als seine Zeitgenossen. Die Frage, ob das Hermannbild, das uns überliefert worden ist, historisch genannt werden kann, können wir eindeutig verneinen. Hermann – eigentlich Arminius, den anderen Namen gab man ihm später – war der Sohn armer Leute, ungebildet und bedeutungslos, immerhin aber mit einer nahezu magnetischen Anziehungskraft versehen, die es ihm ermöglichte, eine kleine Gruppe ebenfalls armer, ungebildeter Leute seines Dorfes um sich zu sammeln. Mit dieser Gruppe muß er wohl dann als Nichtseßhafter durch Germanien gezogen und zufällig als einfacher Soldat, nicht als Feldherr, in die »Schlacht« der Germanen gegen die Römer unter Varus verwickelt worden sein – falls man überhaupt von einer »Schlacht« reden kann. War es doch vielmehr in Wirklichkeit nur ein Scharmützel zwischen etwa zwanzig Germanen und drei bis vier Römern, bei dem die Römer ganz gegen ihre Gewohnheit unterlagen. Nach neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen fand diese »Schlacht« in Bramsche bei Osnabrück statt. Hier wurde er dann – entgegen der Überlieferung seiner Gruppe – von den Römern erschlagen.

Soweit die Historie. Im Anschluß an diesen tragischen Tod entsteht nun das, was wir heute als Hermannlegende kennen: Seine Anhänger, die sich nicht mit dem Ende der Sache Hermanns abfinden, sondern auch andere mit ihr begeistern wollten, ließen ihn als »Sieger aus einer großen Schlacht« hervorgehen. Er sei zwar tot gewesen, aber nur vorübergehend. Jetzt sei er wieder lebendig. Und um sich ge-

genseitig in ihrer Illusion bestärken zu können, schlossen sie sich in einer Ki. zusammen und errichteten in den folgenden Jahrhunderten ein – übrigens rein zeitbedingtes und immer wieder erneuerungsbedürftiges – Gebäude von Lehren und Dogmen um diese gleich einer Sagengestalt verklärte Person. Trotz ihrer Vernunftwidrigkeit breitete sich die Ki. seltsamerweise über die ganze Welt aus – wahrscheinlich aufgrund der Unaufgeklärtheit der Menschen früherer Jahrhunderte.

Wir aber, die wir heute Hermann besser kennen als seine eigenen Zeitgenossen, wissen, daß es nur eine – und dazu noch unvollständige und von den Phantasien des Autors, der nicht einmal Augenzeuge war, geprägte – »Biographie« des Hermann gibt und daß die übrigen drei »Biographien« nur von dieser einen abgeschrieben sind oder die Autoren sich Passendes dazu ausgedacht haben.

* * *

Will man diese geschichtlichen Quellen, die uns vom Leben und Sterben des Hermann erzählen, nun richtig erfassen, so darf man sie nicht als historische Berichte mißverstehen. Sie haben vielmehr eine kerygmatische Aussageabsicht – eine engagierte und eine engagierende. Ihre Botschaft ist auch nicht gedacht als eine Drohansage an die anderen Völker, sondern im Gegenteil als eine Freudenbotschaft, daß nicht die Römer das letzte Wort haben, daß Person und Sache Hermanns durch seinen Tod in der Schlacht nicht am Ende waren, sondern beide in der jeweiligen konkreten Aktualität noch einmal auf die Jünger zukamen. Seine Botschaft eines R.G. ließ sie nicht in Ruhe, und so wollten sie sich nicht mit seinem Tod in der Schlacht abfinden, sondern ließen ihn wieder auferstehen. Dies ist die tiefe hermannologische Aussage der Quellen, und mit ihr wird erst sein Kerygma ein zukünftiges, endzeitlich-endgültiges, das auch durch die divergierenden Überlieferungen der Geschichte nichts der Schwachheit der Menschen konzediert, sondern stets neu zu Metanoia und echter Geschwisterlichkeit aufruft.

* * *

Was also hat Hermann uns heute noch zu sagen? – Zunächst einmal ist er, dessen Gestalt auch schon als der »kosmische Urmensch« gesehen wurde, einer, der uns stets neu aus dem Alltag, aus den alltäglichen Gefangenschaften abholt, wenn wir uns auf ihn einlassen. Wir sind gerufen, die Botschaft vom R.G. weiterzusagen und Zeugnis zu geben von der befreienden, heilvollen Dimension des nahegekommenen R.G., die durch charismatisches Wirken greifbar wird. Auch für uns selbst bedeutet das R.G. einen steten Imperativ zu Metanoia und Geschwisterlichkeit; zudem zeigt es: »Man sieht nur mit dem Herzen gut!«, wie Saint-Exupery es einmal formuliert hat. Wir sind aufgerufen, die befreiende Botschaft Hermanns weiterzusagen.

* * *

Gibt es da noch eine/n, der behauptet, wir hätten in neun Jahren Religionsunterricht an unserer Schule nichts gelernt? – Zum besseren Verständnis gymnasialer Religionspädagogik sei hier noch nachgetragen, daß unsere Lehrer wichtige theologische Begriffe abzukürzen pflegten: R.G. = Reich Gottes; Ki. = Kirche.

Notwendiges Fazit eines Zeitgenossen Hermanns: »Denn es wird eine Zeit kommen, in der man die gesunde Lehre nicht erträgt, sondern sich nach eigenen Wünschen immer neue Lehrer sucht, die den Ohren schmeicheln; und man wird der Wahrheit nicht mehr Gehör schenken, sondern sich Fabeleien zuwenden« (2 Tim 4,3-4). Norbert Dörner

BERICHTIGUNG – In dem Beitrag von Roland Hill, Der Romancier als Advocatus Diaboli, in dieser Zeitschrift 20 (1991), S. 477-480, hieß es falsch (S. 479, Zeile 8f.): »Sein Metier erwartet von ihm die Kollision mit der Sünde ...« Richtig muß es heißen: »Sein Metier erwartet von ihm die Kollusion mit der Sünde ...« Wir bitten unsere Leser vielmals, diesen sinnentstellenden Fehler zu entschuldigen.